SECRETARIA DO PLANEJAMENTO E GESTÃO
FUNDAÇÃO DE ECONOMIA E ESTATÍSTICA
Siegfried Emanuel Heuser

ISSN 1676-4994
ISBN 978-85-7173-091-5

A Fundação de Economia e Estatística Siegfried Emanuel Heuser (FEE) tem estimulado e apoiado as iniciativas de aprimoramento técnico e acadêmico de seus pesquisadores. Dentro dessa perspectiva, a titulação representa a elevação do patamar de competência do corpo técnico e, também, um elemento estratégico frente às exigências institucionais que se colocam no campo da produção de conhecimento. Na última década, o esforço coletivo da FEE tem-se direcionado para o Doutorado. A série **Teses FEE** foi criada para divulgar as teses de Doutorado recentemente produzidas pelos pesquisadores da FEE.

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

Gabriele dos Anjos

TESES FEE Nº 11

Porto Alegre, agosto de 2009.

GOVERNO DO ESTADO
RIO GRANDE DO SUL

SECRETARIA DO PLANEJAMENTO E GESTÃO

FUNDAÇÃO DE ECONOMIA E ESTATÍSTICA Siegfried Emanuel Heuser

CONSELHO DE PLANEJAMENTO: **Presidente**: Adelar Fochezatto. **Membros**: André Luis Campos, Ernesto Dornelles Saraiva, Leonardo Ely Schreiner, Nelson Machado Fagundes, Pedro Silveira Bandeira e Thômaz Nunnenkamp.

CONSELHO CURADOR: Carla Giane Soares da Cunha, Flávio Pompermayer e Lauro Nestor Renck.

DIRETORIA:
PRESIDENTE: ADELAR FOCHEZATTO
DIRETOR TÉCNICO: OCTAVIO AUGUSTO CAMARGO CONCEIÇÃO
DIRETOR ADMINISTRATIVO: NÓRA ANGELA GUNDLACH KRAEMER

CENTROS:
ESTUDOS ECONÔMICOS E SOCIAIS: Sônia Rejane Unikowsky Teruchkin
PESQUISA EMPREGO E DESEMPREGO: Roberto da Silva Wiltgen
INFORMAÇÕES ESTATÍSTICAS: Adalberto Alves Maia Neto
INFORMÁTICA: Luciano Zanuz
EDITORAÇÃO: Valesca Casa Nova Nonnig
RECURSOS: Alfredo Crestani

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

A599 Anjos, Gabriele dos
Mulheres todas santas: participação de mulheres em organizações religiosas e definições de condição feminina em igrejas cristãs no Rio Grande do Sul / Gabriele dos Anjos; -- Porto Alegre: FEE, 2009. — (Teses FEE; n. 11).
398p.: tab.
ISBN 978-85-7173-091-5
ISSN 1676-4994
Tese (Doutorado) — Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2005

1. Mulheres e Religião. 2. Religião e Sociologia. I. Título. II. Fundação de Economia e Estatística Siegfried Emanuel Heuser. III. Série.

CDU 291.65-055.2(816.5)

CIP Ivete Lopes Figueiró
CRB10/509

Toda correspondência para esta publicação deverá ser endereçada à:
FUNDAÇÃO DE ECONOMIA E ESTATÍSTICA Siegfried Emanuel Heuser (FEE)
Rua Duque de Caxias, 1691 — Porto Alegre, RS — CEP 90010-283
Fone: (51) 3216-9049 — Fax: (51) 3216-9134
E-mail: diretoria@fee.tche.br
www.fee.rs.gov.br

Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, para a obtenção do título de Doutora em Sociologia, sob a orientação da Professora Doutora Anita Brumer.

Para Luiz.

AGRADECIMENTOS

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

Agradeço também à Direção da Fundação de Economia e Estatística Siegfried Emanuel Heuser (FEE), que propiciou, a partir de fevereiro de 2004, as condições necessárias para a sua conclusão.

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

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

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

RESUMO

Esta tese tem como objeto de estudo as condições sociais e institucionais de produção, difusão e adesão a ideologias sobre a condição feminina na Igreja Católica e na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), em um período que abrange a segunda metade do século XX. Parte da hipótese de que as concepções de condição feminina são socialmente determinadas tanto pela posição social quanto pelas lógicas e instituições sociais em que os agentes estão inseridos. São tomados, em primeiro lugar, os agentes sociais engajados nessa elaboração e difusão, as posições sociais e institucionais que ocupam e os interesses e as lógicas sociais na base dessa produção. Em segundo lugar, foram consideradas as condições de adesão a ideologias religiosas sobre a condição feminina, propostas pelas igrejas, por parte de mulheres que participam de associações religiosas. O universo empírico analisado é constituído, na Igreja Católica, por mulheres que atuam na Pastoral da Criança e na Pastoral da Mulher Pobre e por religiosas que atuam no Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada (GRMC): na IECLB, por mulheres que participam da Ordem Auxiliadora das Senhoras Evangélicas (OASE) e do Fórum de Reflexão da Mulher Luterana, bem como da rede constituída por teólogas que se identificam como "feministas". O estudo possui cinco capítulos. No primeiro, trata-se das transformações pelas quais passaram as duas igrejas em pauta ao longo do século XX e que deram condições à emergência de questões e aos atuais engajamentos em torno da condição feminina nessas igrejas. No segundo capítulo, abordam-se os processos que deram origem, no espaço religioso, ao tratamento de questões relativas à mulher e as principais clivagens e oposições entre agentes em torno da questão. No terceiro capítulo, consideram-se as bases da associação entre condição feminina e problemas sociais e a militância em torno dos mesmos por parte de mulheres que participam da Pastoral da Criança e da Pastoral da Mulher Pobre. No quarto capítulo, enfocam-se as condições institucionais a partir das quais as religiosas católicas, engajadas no GRMC, podem tratar dos problemas da mulher na Igreja. No quinto e último capítulo, trata-se tanto das lógicas que presidem a apropriação e a difusão de discursos sobre mulheres na IECLB, como do espaço de disputas pela representação da "mulher luterana" entre lideranças femininas na IECLB. Este estudo evidencia a diversidade de condições a partir das quais questões relativas à condição feminina são enunciadas e as lógicas presentes na base do engajamento em causas femininas.

Palavras-chave: Igrejas cristãs e movimentos sociais; mulheres e religião; mulheres e condições sociais; mulheres e século XX; Igreja Católica no Brasil; IECLB.

ABSTRACT

This paper intends to study social and institutional production conditions, diffusion and adherence to ideologies on women's condition in the Catholic Church and in the Evangelist Church of Lutheran Confession in Brazil (IECLB) throughout a period that covers the second half of the 20th century. The starting hypothesis declares that conceptions of women's conditions are socially determined, both by social position and by social institutions and rationales surrounding women. Firstly, this study approaches the social agents engaged in this elaboration and diffusion, the social and institutional positions they occupy and the social rationales and interests in the foundation of such production. Secondly, the analysis covers the adherence conditions to religious ideologies on women's condition, proposed by the churches, of women who participate in religious associations. The empirical group analyzed is composed by women active in Children's Pastoral and Poor Women's Pastoral in the Catholic Church, as well as in the Consecrated Women's Reflection Group (GRMC). In IECLB, the study has considered women who participate in the Order Auxiliadora of Evangelist Ladies (OASE) and in the Reflection Forum of Lutheran Women, as well as the network composed by women theologians who identify themselves as "feminists". The study consists of five chapters. The first chapter covers the transformations gone through, throughout the 20th century, by both churches studied which have propitiated the arousal of questions and current engagement on the topic of women's condition within such churches. The second chapter analyzes the processes that allowed for treating the issues related to women in the religious environment, as well as the main cleavages and oppositions between the agents around such issues. The third chapter covers the association conditions between women's condition and social issues, as well as the militancy for such issues in the case of women who participate in Children's Pastoral and Poor Women's Pastoral. The fourth chapter presents the institutional conditions based on which Catholic religious people engaged at GRMC can deal with women's issues in Church. The fifth and last chapter covers both the rationales guiding the appropriation and diffusion of discourses on women in IECLB and the field for dispute for the representation of 'Lutheran Woman' among women's leadership in IECLB. This paper shows the diversity of conditions based on which issues related to women's conditions are enunciated and the rationales underlying engagement base in women's causes.

Key words: *Christian Church and social movements; Women and Religion; Women and social conditions; Women and 20th century; Catholic Church and Brazil; IECLB and Brazil.*

SUMÁRIO

LISTA DE QUADROS E TABELAS 17
LISTA DE SIGLAS..... 19
INTRODUÇÃO..... 21
Referencial de análise e indicadores 29
Operacionalização da pesquisa 33
1 IGREJAS CRISTÃS E MUDANÇAS SOCIAIS E IDEOLÓGICAS..... 39
1.1 *Aggiornamento* e secularização 39
1.1.1 Igrejas, pluralismo religioso e confrontos ideológicos 41
1.1.2 Racionalização e mudanças no clero 44
1.1.3 O novo papel dos leigos na Igreja 47
1.2 A Igreja Católica no Brasil e suas relações com as diferentes categorias de leigos, as ideologias e a política 48
1.2.1 As condições de surgimento e os agentes da tendência progressista na Igreja Católica 50
1.2.2 A guinada conservadora na Igreja Católica 56
1.3 A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e suas transformações 59
1.3.1 A Igreja e seus fiéis 61
1.3.2 A formação da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil 63
1.3.3 Clivagens internas, definições de problemáticas e investimento escolar 68
1.3.4 Formação teológica e condições de surgimento da teologia feminista na IECLB 72
1.3.5 "Abertura para o Brasil", "teologia autóctone" e seus significados 85
2 OS "PROBLEMAS DA CONDIÇÃO FEMININA" NO ESPAÇO RELIGIOSO 91
2.1 Cúpula católica e ortodoxia 95
2.2 O Conselho Mundial de Igrejas e a promoção da heterodoxia ... 107
2.2.1 Emanações do alto: o ecumenismo e a Década no Brasil 121
2.3 Agentes religiosos e definições dos problemas da mulher 137
2.4 Espaço teológico e mercado escolar 149

3 PASTORAIS CATÓLICAS E PROBLEMAS DA “MULHER POBRE" 155
3.1 "Ajuda", "direitos" e "lutas": clubes de mães, Pastoral da Criança, Pastoral da Mulher Pobre e suas "causas" 167
3.2 Os agentes religiosos e o trabalho de mobilização 176
3.3 "Só Deus ouvia nosso clamor": marginalidade social e mobilização religiosa 184
3.4 "A força feminina": definições de condição feminina das "mulheres pobres" 189
3.5 Mulheres de pastorais 201
3.6 "Formação e caminhada de comunidade”: os recursos que fundamentam o trabalho das líderes 213
3.7 "Quanto mais amor tu deres, mais tu vais receber”: as pastorais e a constituição da "liderança” das mulheres 221
4 O GRUPO DE REFLEXÃO DA MULHER CONSAGRADA E OS "PROBLEMAS DA VIDA RELIGIOSA FEMININA" 237
4.1 A Conferência dos Religiosos do Brasil e suas relações com ideologias e "teorias" 242
4.2 As condições de tratamento dos "problemas da vida religiosa feminina" na Conferência dos Religiosos do Brasil 246
4.3 As definições de "problemas das religiosas" e suas formas de tratamento na CRB 250
4.3.1 O formato escolar na expressão dos "problemas das religiosas" 260
4.4 As religiosas do Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada 266
5 ENGAJAMENTOS DE MULHERES NA IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL E CONDIÇÃO FEMININA .. 279
5.1 Teólogas, capital escolar e teologia feminista 283
5.1.1 Reivindicações profissionais e investimento escolar 283
5.1.2 Origem social e "formação" das teólogas 295
5.1.3 Mediações sociais e renovação teológica 301
5.1.4 Teologia, Ciências Humanas e Sociais e seus usos 307
5.2 A Ordem Auxiliadora das Senhoras Evangélicas e suas concepções de condição feminina 310
5.2.1 As definições de OASE vigentes na IECLB e seus "promotores" 310
5.2.2 "Sustentadas pelo amor de Deus": mensagem religiosa e suas condições sociais de adesão 327
5.3 As dispustas pela representação da "mulher luterana" entre OASE e Fórum de Reflexão da Mulher Luterana 339

5.3.1 "Feministas", "feministas" e as definições da participação das mulher na Igreja 339
5.3.2 O Fórum de Reflexão da Mulher Luterana e sua oposição à OASE 344
CONCLUSÃO 361
REFERÊNCIAS 365

LISTA DE QUADROS E TABELAS

Quadros

Quadro 1.1 Trajetória escolar e profissional dos professores do IEPG a partir da graduação — 1962-99 80
Quadro 1.2 Origem social e geográfica dos professores do IEPG 83
Quadro 3.1 Origem geográfica, profissão dos pais e momento de emigração no ciclo de vida das entrevistadas 204
Quadro 3.2 Escolaridade das líderes de pastorais entrevistadas 207
Quadro 3.3 Idade no primeiro emprego, ocupações, momento da saída do mercado de trabalho e número de filhos das entrevistadas 210
... 211
Quadro 3.4 Ocupação do marido e da esposa entrevistada 216
Quadro 3.5 Atribuições das entrevistadas nas comunidades .....
Quadro 3.6 Atuação anterior na Igreja e formas de recrutamento das entrevistadas 217
Quadro 3.7 Cursos freqüentados pelas líderes de pastorais entrevistadas 219
Quadro 4.1 Documentos e eventos oficiais relativos à mulher religiosa na Igreja Católica 252
Quadro 5.1 Estudantes de Teologia da EST e seus engajamentos na EST e em outros setores 301

Tabelas

Tabela 1.1 Contingente de alunos da Faculdade de Teologia de São Leopoldo — 1946-1995 78

LISTA DE SIGLAS

ACB - Ação Católica Brasileira
Aevb - Associação Evangélica Brasileira
AFERT - Association Européene des Femmes pour la Recherche Théologique
ARCA - Amostra de Realizações Comunitárias Assistenciais
Asett - Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo
Camp - Centro de Educação Popular
Capes - Conselho de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEAST - Conferência Episcopal de Angola e São Tomé
CEB - Confederação Evangélica do Brasil
Cebi - Centro de Estudos Bíblicos
CEBs - Comunidades Eclesiais de Base
CECA - Centro Ecumênico de Capacitação e Assessoria
CEI - Centro Ecumênico de Informações
Celam - Conselho Episcopal Latino-Americano
CERIS - Centro de Estatística Religiosa e Instituições Sociais
Cese - Coordenadoria Ecumênica de Serviço
Cesep - Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização
Cimi - Conselho Indigenista Missionário
CLAI - Conselho Latino-Americano de Igrejas
CLAR - Confederação Latino-Americana de Religiosos
CMI - Conselho Mundial de Igrejas
CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNO - Conselho Nacional da OASE
Comin - Conselho de Missão Entre Índios
Conic - Conselho Nacional de Igrejas Cristãs
CPT - Comissão Pastoral da Terra
CRB - Conferência dos Religiosos do Brasil
EST - Escola Superior de Teologia
ESTEF - Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana
FAT - Fundo de Amparo ao Trabalhador
FLD - Fundação Luterana de Diaconia
FLM - Federação Luterana Mundial
FOFCE - Forum Oecuménique des Femmes Chrétiènnes d'Europe
GAPA - Grupo de Apoio à Prevenção da AIDS
GERT - Grupo Ecumênico de Reflexão Teológica

GRMC - Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada
IBGE - Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IECLB - Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil
IELB - Igreja Evangélica Luterana do Brasil
IEPG - Instituto Ecumênico de Pós-Graduação
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPJ - Instituto de Pastoral de Juventude
IPT - Instituto Pré-Teológico
ISAL - Igreja e Sociedade na América Latina
JEC - Juventude Estudantil Católica
JOC - Juventude Operária Católica
JUC - Juventude Universitária Católica
LBA - Legião Brasileira de Assistência
MEB - Movimento de Educação de Base
Mova - Movimento de Alfabetização de Jovens e Adultos
MST - Movimento dos Sem-Terra
MTD - Movimento dos Trabalhadores Desempregados
NPG - Núcleo de Pesquisas de Gênero
OASE - Ordem Auxiliadora das Senhoras Evangélicas
ONG - Organização Não-Governamental
ONU - Organização das Nações Unidas
PC do B - Partido Comunista do Brasil
PMM - Pastoral da Mulher Marginalizada
PT - Partido dos Trabalhadores
PUCRS - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
SCM – Student Christian Movement
Sedoc - Serviço de Documentação
Soter - Sociedade de Teologia e Ciências da Religião
UFRGS - Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina
Ulbra - Universidade Luterana do Brasil
Unicef - Fundo das Nações Unidas Para a Infância
Unisinos - Universidade do Vale do Rio dos Sinos
YWCA - Young Women Christian Association

INTRODUÇÃO

As igrejas cristãs são pródigas em oferecer aos fiéis imagens, definições e concepções do feminino. Como instituições voltadas à produção e à difusão de ideologias religiosas que dão sentido à ordem social (Bourdieu, 1992a), as igrejas concorrem com outras instituições — como a escola, o direito e o Estado — para a produção e a reprodução de identidades femininas (Bourdieu, 1999, p. 101). Como instituições voltadas ao monopólio dos bens de salvação (Weber, 1944, p. 44), têm garantida a legitimidade das ideologias que difundem e reproduzem, entre seus fiéis. Como instituições articuladas à família, dependentes dela para sua reprodução (Suaud, 1974; 1978; Bourdieu; Saint Martin, 1982), na qual "[...] se impõe a experiência precoce da divisão sexual do trabalho e da representação legítima desta divisão", elas redobram a imposição continuada e naturalizada daquela divisão. Diferentes estudos tratam do problema de como igrejas têm ideologias relativas à condição feminina, atribuindo às mulheres certas características e atividades (Aubrée, 1998; Boyer-Araújo, 1995; Machado, 1995; Machado; Mariz, 1997). Igrejas cristãs ou mesmo religiões não cristãs como a umbanda (Boyer-Araújo, 1993), os cultos tribais (Échard, 1978), ou as seitas espíritas (Muel-Dreyfus; Rodrigues, 1986), recuperam e dão significado à divisão sexual das tarefas, seja como divisão sexual do trabalho religioso, seja como sacralização de símbolos e da moral, seja como transfiguração religiosa das hierarquias sociais entre os sexos, justificadas, então, pelo sobrenatural.

Para entender a perenidade e a extensão da Igreja e das religiões como produtoras e legitimadoras da desigualdade social entre sexos, é necessário considerar que "[...] falar de mulheres é também falar de outra coisa [...] a visão sobre as mulheres sendo sempre também uma visão do povo, estando tomada numa representação política da igualdade ou da desigualdade [...] a mulher jamais é pensada só" (Muel-Dreyfus, 1996, p. 14). A legitimação da ordem social operada pela Igreja envolve o acionamento da diferença sexual como forma primária de significar as diferenças e hierarquias sociais e as relações de poder (Muel-Dreyfus, 1996, p. 10; Bourdieu, 1999), o que Scott (1995) trabalha como "gênero". Assim, as ideologias religiosas sobre a mulher podem ser tomadas como ideologias relativas à ordem social, ao mesmo tempo em que associam a condição feminina a outras condições e identidades sociais. O objeto desta tese consistena na análise das condições sociais e institucionais da produção, da difusão e da adesão a ideologias sobre a condição feminina na Igreja Católica e na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB).

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

De outra parte, a produção de tais ideologias não prescinde da adesão das fiéis à identidade feminina propalada pela Igreja e do investimento na mesma. Adesão esta fundada no reconhecimento das mulheres em relação àquelas identidades, fruto de uma concordância profunda entre crenças e estruturas de pensamento individuais e ideologia religiosa (Muel-Dreyfus, 1996). Assim, são parte da investigação as condições de adesão e investimento, pelas fiéis, em relação a essas imagens do "feminino" presentes nas igrejas, reconhecimento e investimento dos quais aquelas que produzem tais imagens não escapam; ao contrário, são a encarnação.

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

O engajamento nessas organizações mostra o investimento naquelas concepções de condição feminina. Deve-se observar que tais organizações podem ser tomadas segundo a participação maior ou menor das mulheres na

[1] Todas as siglas do texto constam na **Lista de Siglas**.

produção ideológica sobre o "feminino", ou das maiores ou menores chances de explicitar, sistematizar e difundir tais ideologias. No entanto, é necessário considerar que, para todas, trata-se de um **investimento**, no sentido de "estar preso", no caso, às ofertas de participação na igreja, a partir de uma "relação de cumplicidade ontológica entre as estruturas mentais e as estruturas objetivas do espaço social" (Bourdieu, 1996b, p. 139-140). Esse investimento, que as faz participar em, seja da produção erudita e sistemática sobre o feminino, seja consumindo as definições propostas pelas organizações religiosas, reflete a adesão primordial a valores e a esquemas religiosos e as diferentes condições de existência social a partir das quais elas participam na igreja. Isso corresponde a uma pluralidade de ideologias sobre a mulher no espaço religioso — para além das polissemias e reapropriações possíveis das diferentes ideologias. Assim, é possível relacionar a adesão a ideologias sobre a condição feminina a condições de existência específicas. Esse é um problema geral, colocado desde a proposta inicial de investigação: o das relações entre posição e inserção de mulheres engajadas em organizações e princípios de definição da condição feminina.

A partir da segunda metade do século XX, as igrejas cristãs dominantes nos países centrais — circunscritos aqui como Igreja Católica e aquelas protestantes agrupadas no Conselho Mundial de Igrejas (CMI) — diversificaram, em maior ou menor grau, os discursos relativos à mulher. É que, diferentemente de um contexto no qual é possível se impor uma definição de condição feminina totalmente de acordo com seus interesses institucionais (Muel-Dreyfus, 1996), tais igrejas estavam em uma situação de concorrência com outros agentes sociais na definição da condição feminina legítima. A emergência de novas definições de feminismo e a difusão dessas ideologias, juntamente com a crescente incorporação por diferentes instituições e agentes da denúncia da discriminação por sexo, configuram um quadro no qual as igrejas tiveram de reelaborar e reapresentar suas ideologias sobre o "feminino," de forma a manter seus adeptos. ouve, então, uma pluralidade de iniciativas na Igreja Católica, como a menção à condição feminina no documento final do Concílio Vaticano II, a criação da Comissão de Estudos sobre a Mulher na Sociedade e na Igreja, em 1973, e a edição progressiva de vários documentos pontifícios relativos à essa questão. No CMI, o setor responsável pelos "assuntos femininos" sofreu várias modificações, e, enquanto, nas igrejas locais houve momentos de explicitação das barreiras à entrada de mulheres no pastorado, o proprio CMI passou, em uma série de eventos e publicações, a tratar do "sexismo nas igrejas". O ápice desse investimento foi a Década Ecumênica de Solidariedade das Igrejas com a Mulher — 1988-00 (Comissão Década Ecumênica de Solidariedade do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil, 1993) ou simplesmente Década, que, promovida em diferentes países pelo CMI e, no Brasil, tendo como partícipe

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

Esse investimento das igrejas correspondeu a uma demanda interna de abertura de mercado de trabalho por parte de mulheres formadas em Teologia que aderem ao “feminismo” e elaboram-no como expressão de seu investimento profissional. O ingresso no curso de Teologia foi um fator determinante para o acesso de mulheres ao pastorado, ao mesmo tempo em que “[...] se inscreve no movimento geral de abertura dos estudos universitários às mulheres” (Willaime, 2002, p. 71). Já na Igreja Católica, mulheres com alta escolarização, graduadas em Teologia, mas não só, utilizaram-se de diferentes referenciais eruditos, para participarem do trabalho de definição da identidade feminina na Igreja e na sociedade. No Brasil, a entrada de mulheres nos cursos de Teologia faz parte da mesma tendência de crescimento do acesso de mulheres aos cursos superiores. Em 1940, do total de estudantes que freqüentavam o ensino superior, cerca de 81,04% eram homens e apenas 18,96% eram mulheres, conforme a Fundação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatitística (IBGE), (1956). Em 1960, a diferença entre os dois percentuais diminuiu, e as mulheres passaram a ser 23,09% do total de estudantes freqüentando o ensino superior (IBGE, 1967). Em 1980, eram já 49,12% (IBGE, 1983) e, em 2000, ultrapassaram os homens no ensino superior — eram 56,54% do total de estudantes freqüentando o mesmo (IBGE, 2003).

O investimento das igrejas correspondeu também ao surgimento de organizações, ou a mudanças nas existentes que difundiam e exercitavam as definições de condição feminina propostas. No Brasil, surgiu a Pastoral da Mulher Marginalizada (PMN) (Guider, 1995) e, posteriormente a Pastoral da Criança. Ao lado de organizações como a Legião de Maria e a Pastoral da Oração, (Hoogen,1990), que põem em prática princípios hierárquicos de sociedade e dão às mulheres o papel de mantenedora da moral e da família, surgiram formas de mobilização feminina que atingiram as classes mais baixas da população, e nas quais o feminino é retomado a partir de outros princípios. Nas comunidades Eclesiais de base (CEBs), nas quais houve uma massiva participação feminina, a mulher é pensada como o *élan*, como a força motriz de mudanças sociais. As CEBs e as formas de participação feminina ligadas a elas, como os clubes de mães e as Pastorais da Criança e da Mulher Pobre, são uma espécie de caso exemplar da associação da condição feminina a outras condições sociais: no caso, a mulher como a “mais pobre dentre os pobres”. Nas igrejas protestantes e na IECLB, as tradicionais organizações de mulheres da igreja passaram a ser secundadas, de maneira mais ou menos conflituosa, por organizações e redes de mulheres que reivindicavam para si o rótulo de feministas, podendo mesmo participar da elaboração e da difusão de “teologias feministas”.

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

Como já foi assinalado, este estudo procura dar conta das formas de participação de mulheres no espaço religioso formado pelas Igrejas Católica e Luterana, relacionando origem, posição e inserções sociais das mulheres e suas concepções de "condição feminina", implícitas nas ações relativas à difusão e a formulação de ideologias sobre "mulher" dominantes nessas igrejas. A explicitação das "questões e dos problemas da mulher" nas igrejas em pauta diz respeito à sua institucionalização. Tais igrejas detêm, do ponto de vista de seus crentes, o "monopólio da gestão dos bens de salvação", e seus quadros profissionais formados nas suas instituições de ensino são como que seus delegados intercambiáveis (Bourdieu, 1992a, p. 58-59; Weber, 1944, p. 44). Há pouco espaço para a contestação desse monopólio dentro dos parâmetros dessas igrejas, e os elementos míticos, mágicos que poderiam haver no *corpus* da crença estão — em maior ou menor grau, já que a Igreja Católica pode seguir um caminho diferente — sistematizados e racionalizados(sobre as diferenças entre os protestantismos, ver Dreher (1997; 1998) e Giumbelli,(2001); mesmo o ritual litúrgico é altamente racionalizado.

Relacionado a essa racionalização está o investimento em instituições escolares para a formação de seus quadros, as quais estão mais ou menos inseridas no quadro das instituições universitárias, conforme Dreher (1998). Dessa forma, seus alunos e professores, bem como sua "produção", estão alocados no espaço das Ciências Humanas e Sociais no Rio Grande do Sul, e, de diferentes formas, utilizam-se disso em suas estratégias internas à Igreja. O caso mais extremo disso é o da Escola Superior de Teologia luterana, cujo curso de formação ao pastorado é reconhecido como graduação e cujo pós--graduação teve nota máxima junto à instituição de avaliação de cursos de pós--graduação nacionais. Deve-se atentar para o fato de que há uma grande freqüência de alunos na EST que são de "quadros" de outras igrejas protestantes, como pastores(as) das Igrejas Anglicana e Metodista, que fazem cursos de pós-graduação, o que possibilita a formação de um "saber comum", "ecumênico", entre esses quadros, saber este que se abre às contribuições das Ciências Humanas e Sociais e que, de alguma forma, se pode legitimar como "científico"

a partir de tais contribuições. No entanto, o que pode ser caracterizado como uma abertura de critérios seculares tem por característica a apropriação de temas ideológicos em voga em meios "políticos," como partidos e movimentos sociais. Essa apropriação de temas como negros, mulheres, indígenas, Terceiro Mundo e direitos humanos é sustentada por instituições internacionais, como a Federação Luterana Mundial (FLM) e o CMI, e, no âmbito nacional, corresponde ao apoio ou á participação de seus agentes em partidos e movimentos sociais.

Este duplo movimento de adesão a critérios escolares e incorporação de ideologias sociais em favor dos dominados juntamente com uma valorização da militância por pastores "progressistas", professores e alunos da EST, é responsável, em certa medida, pelo surgimento e pelo desenvolvimento de uma teologia feminista na IECLB. Ela faz parte do desenvolvimento, também na EST, de uma "crítica religiosa da sociedade" mais ou menos referenciada em teorias sociais como o marxismo e mesmo nas Ciências Sociais em geral — são os adeptos da Teologia da Libertação nesta Igreja. A Teologia da Libertação e também a teologia feminista estão, em relação a outras tendências teológicas, em posições dominantes no espaço de produção ideológica da IECLB devido a *aggiornamentos* internos,que são descritos nos capítulos a seguir. É por isso que, para entender a produção da teologia feminista e a adesão á mesma é necessário dar-se conta das transformações ocorridas em sua instituição escolar e perceber como a teologia feminista está estreitamente relacionada à lógica e ao mercado escolar desta igreja. A análise das relações entre teologia feminista e lógicas escolares foi feita a partir das proposições de Suaud (1974; 1978) sobre as condições de formação dos religiosos.

> O estudo sociológico do recrutamento dos seminaristas e do trabalho pedagógico ao qual eles são submetidos — primeiros momentos de inculcação de um *habitus* sacerdotal — constituirá então a propedêutica obrigatória à análise das práticas profissionais dos padres que têm este *habitus* como princípio gerador (Suaud, 1974, p. 110).

São essas condições que produzem as representações e expectativas com relação à profissão na origem de adesões e formulações teológicas. As instituições de formação religiosa são espaços nos quais se inculcam e se transmitem determinados saberes que habilitam ao exercício profissional, assegurando às instituições religiosas a competência do exercício religioso e uma forma de selecionar indivíduos que, segundo os critérios considerados pertinentes pelo corpo sacerdotal, garantam a eficácia do processo de reprodução daquele corpo e da instituição mesma. Nesse sentido, foram considerados os grupos sociais de origem dos recrutados em cada Igreja, quer dizer, os critérios sociais de inclusão ao corpo sacerdotal e de exclusão do mesmo presentes na instituição e as mudanças nesses critérios. Como a reprodução da instituição depende de um recrutamento fora da mesma, ou seja, dos interesses dos grupos

familiares em orientar os filhos ao sacerdócio, as expectativas do grupo social de origem foram tomadas na análise das disposições para determinadas percepções da profissão. Particularmente, a hipótese de Suaud (1974; 1978) de as mudanças no recrutamento dos sacerdotes católicos estarem relacionadas a mudanças na percepção da formação é retomada aqui, para explicar, em parte, o interesse de formandas e teólogas na elaboração de teologias feministas. Esse interesse insere-se em um esquema de entendimento da formação como formação escolar que habilita a uma profissão "superior" e que enseja demandas por espaço no mercado de trabalho da igreja, expressas nas teologias feministas.

Essa produção ideológica e seus respectivos agentes defrontam-se com uma forma de participação antiga e institucionalizada da mulher na igreja: a Ordem Auxiliadora das Senhoras Evangélicas (OASE). Esta tem como fonte de legitimidade justamente sua ancoragem no passado da Instituição. No entanto, as lideranças, da igreja, responsáveis pela veiculação de ideologias sobre a mulher às quais aderem as participantes da OASE, confrontam-se com pastoras e teólogas feministas em ruptura com o "feminino" proposto pela ordem. Assim, na OASE, ocorre um movimento de incorporação de referenciais "modernos", enquanto pastoras e teólogas tratam de traduzir e de difundir princípios feministas entre as mulheres da ordem. Esse trabalho de mediação — no qual se engajam profissionais e leigas da Igreja — dá ensejo a movimentos de aproximação, ou ruptura, com a OASE e corre em paralelo com a disputa pela representação da mulher luterana na Igreja. Essa é a disputa entre a liderança nacional da OASE e o Fórum de Reflexão da Mulher Luterana, que engaja pastoras feministas e leigas mais ou menos distanciadas da OASE, as quais ali participam de acordo com diferentes interesses e lógicas de ação. Assim, em que pesem as múltiplas modalidades de contato entre mulheres luteranas e católicas estudadas, através da participação em redes ecumênicas e progressistas, e, principalmente, do papel dessas redes na difusão de concepções de condição feminina, neste trabalho, considera-se como as ideologias sobre a condição e a participação femininas na IECLB são fruto de oposições entre agentes com interesses diversos no espaço religioso dessa igreja.

A Igreja Católica não ordena sacerdotisas e defende uma concepção de condição feminina que mantém a divisão sexual de papéis sociais e a hierarquia de gênero, exaltando as qualidades "femininas" do sofrimento e da doação. Ao lado desta posição oficial, existe uma miríade de outras definições sobre o tema que, mais ou menos, rompe com a ortodoxia e, mais ou menos, a conserva. No entanto, mesmo oferecendo várias formas de participação para as mulheres, a partir de diferentes princípios, a Igreja Católica possui poucos setores ou organizações que tratem explicitamente de questões entendidas como "femininas". Neste sentido, a Pastoral da Criança e a Pastoral da Mulher Pobre

(além da Pastoral da Mulher Marginalizada e da rede Católicas pelo Direito de Decidir), ao associarem certos "problemas" com a condição feminina, apresentam explicitamente as concepções de condição feminina às quais aderem mulheres.

A Pastoral da Mulher Pobre e a Pastoral da Criança surgiram da iniciativa de membros leigos da Igreja referenciados na Teologia da Libertação. Assim como na IECLB, a "questão da mulher" foi pensada, nessa igreja a partir do surgimento e da disseminação dessa teologia, conforme Rohden (1997) e Nunes (1992). Deve-se notar que os leigos que lideram a proposta da Pastoral da Mulher Pobre não eram de origem ou posição social baixa, mas altamente escolarizados e de nível socioeconômico alto, atuando junto aos "pobres" ou às "mulheres pobres", a partir de variadas lógicas de engajamento.

Mesmo entre as mulheres "pobres" que se constituem em "líderes" dessas pastorais, as lógicas de engajamento variam conforme os recursos de que dispõem. É possível diferenciar, assim, aquelas que atuam nas pastorais a partir de uma perspectiva que envolve a politização do engajamento daquelas que têm uma definição estritamente religiosa do mesmo. A trajetória passada ou presente em outras esferas sociais garante a adesão ou a recusa da "política". Em todo caso, trata-se, para essas mulheres, de uma exaltação ou positivação das características "femininas" e do papel destas na busca de soluções para os problemas dos "pobres". Essa ideologia religiosa das "lutas" atrai mulheres em busca de participação pública concebida como "comunitária" ou "política", mas que não rompe com a diferença de gênero.

Existe, na Igreja Católica, também um grupo mais disseminado de religiosas com alta escolarização, freiras que, de alguma forma, enunciam, com maior ou menor eco na Igreja, os problemas da mulher religiosa na hierarquia — ou seja, a falta de reconhecimento de suas capacidades profissionais. Também nesse caso, a Teologia da Libertação parece ser o ponto de partida tanto da atuação dessas mulheres enquanto religiosas, como para pensar a mulher enquanto ser desprivilegiado na Instituição. O texto de Nunes (1992) oferece um quadro de como as teólogas católicas situam-se em relação à Teologia da Libertação. Ela abriu às religiosas a possibilidade tanto de atuarem segundo princípios novos (em nome dos "pobres", sua experiência e salvação) quanto de participarem da elaboração teológica (sobre "a pobre", sobre mulheres na Bíblia). A partir dessa possibilidade, criaram-se espaços de discussão entre as teólogas católicas e mulheres leigas e religiosas de outras igrejas, e buscaram-se espaços institucionais para a produção e a reprodução de um discurso "feminino". Nesse sentido, houve um esforço para a criação de núcleos de estudo e de disciplinas sobre "a mulher" nos centros de ensino religioso. Essa formulação teológica instaurou uma oposição na Teologia da Libertação: lá religiosas que defendem que ela suspende ou nega as especificidades da opressão vivida pelas mulheres

e há aquelas e aqueles que se preocupam com a opressão do "pobre" em geral. Essa clivagem, segundo Nunes (1992) estaria relacionada à maior afinidade das teólogas com o feminismo ou com a "esquerda" política.

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

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

Referencial de análise e indicadores

A formulação do objeto, e a proposição de hipóteses e indicadores, bem como a análise do material, partiram de um referencial analítico que procura apreender as relações entre condições objetivas de existência e representações sociais. De acordo com esse referencial, o mundo social é um espaço no qual estão alocados diferentemente agentes e grupos de agentes a partir da posse "positiva, ou negativa", de determinadas propriedades, ou capitais. A percepção

da posse negativa, ou positiva, dos capitais, a partir de determinados princípios de definição, permite a hierarquização dos agentes e dos grupos de agentes no espaço social. As propriedades sociais, os "capitais", que garantem poder em espaços específicos e com lógicas próprias, ou "campos", existem na forma de títulos, bens materiais, disposições incorporadas e no reconhecimento da posse dos mesmos. Na medida em que são propriedades atuantes, os capitais também permitem definir o espaço social e os campos como espaços de relações de força em que determinados agentes se apropriam dos capitais pertinentes ao campo e em que desapossam outros do mesmo (Bourdieu, 1998c). O conhecimento do volume e da estrutura do capital dos agentes permite visualizar a condição e a posição dos mesmos no espaço social. As classes, nesse sentido, são os

> [...] conjuntos de agentes que ocupam posições semelhantes e que, colocados em condições semelhantes e sujeitos a condicionamentos semelhantes, têm, com toda a probabilidade, atitudes e interesses semelhantes, logo, práticas e tomadas de posição semelhantes (Bourdieu, 1998c, p. 136).

Essa definição difere da de classe no sentido de grupo mobilizado, que é fruto de um trabalho de construção identitária para o qual concorrem diferentes agentes (Bourdieu, 1998c).

Uma primeira questão que se coloca é a de como as mulheres se inserem nas organizações e redes de que fazem parte e no espaço religioso mais amplo. As características e os recursos relacionados à origem e á posição no "espaço social", como o volume e a estrutura do capital, parecem ter relação com as diferentes formas de inserção nestes (Bourdieu, 1998c; Saint Martin, 1989). Os indicadores relativos à origem social, como profissão do pai e da mãe, escolaridade do pai e da mãe, local de nascimento e escolaridadade, foram usados para caracterizar as disposições e os recursos para inserção em determinados espaços, bem como das diferentes formas de uso e de combinações dos mesmos.

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

A partir destes pressupostos, considera-se como o sexo está associado às posições ocupadas no espaço religioso. Lagrave (2000; 1987) apresenta duas situações, as quais analisa contemplando as condições sociais da hierarquização entre os gêneros. Uma delas diz respeito à posição das pesquisadoras no campo universitário. Segundo a autora, há uma diferença entre um título universitário possuído por um homem e um possuído por uma mulher. Além disso, essas pesquisadoras estariam desprovidas dos capitais que definem o "campo acadêmico": "[...] quer dizer que o campo é duplamente desvalorizado, primeiro em razão do tema [mulheres, gênero], em seguida em razão das propriedades sociais dos indivíduos" (Lagrave, 2000, p. 367). Da mesma forma, no sindicalismo camponês, na França, há uma diferença,segundo o sexo dos sindicalistas tanto nas "propriedades sociais disponíveis" como nas responsabilidades e posições ocupadas (Lagrave, 1987, p. 18). É que tanto a esfera acadêmica quanto a sindical estão fundadas em características e recursos sociais próprios aos homens, vale dizer, adquiridos por eles, e dos quais as mulheres estão, em grande parte, desprovidas. Assim, a conformação das esferas sociais de atuação (política partidária, sindicalismo, pesquisa científica e carreiras eclesiais) exclui as mulheres, ou as coloca como exceção (na própria esfera de atuação e diante de outras mulheres) subordinada pela falta das características e dos recursos sociais que os homens possuem. Ou seja, as características e os recursos sociais atuantes nas esferas são também adquiridos a partir da definição social de cada sexo (Lagrave, 1987, p. 18).

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

Mesmo nestes espaços que primam pela conservação do statusquo sob algumas condições, certos grupos podem reivindicar a mudança de categorias de percepção, mais adaptadas a suas características (Bourdieu, 1979; Boltanski, 1982). Isso envolveria a construção de categorias identificatórias de um grupo. Nesses casos, a enunciação da condição feminina e de seus problemas corresponde ao que Offerlé (1998, p. 45-46) chama de "enunciação de interesses", que aparece com o trabalho mobilizatório de seus "representantes" junto àqueles que representam, e que tentam, com maior ou menor sucesso, "[...] fazer reconhecer a existência e a necessidade do grupo social" que justifica a ação mobilizatória (Boltanski, 1982, p. 46).

Para entender os interesses e as lógicas dos agentes, foram considerados não só os indicadores relativos à origem social, mas também a tajetória de cada um no espaço religioso. Como salienta Sainteny (1999), a ocupação de determinadas posições enseja determinadas motivações, lógicas de ação e interesses. Assim, essa trajetória foi considerado com relação às tomadas de posição sobre a condição feminina e a outras questões vigentes no espaço religioso. Além disso, foram levados em conta os efeitos próprios das "carreiras" ou trajetórias dessas mulheres, as quais conformam também disposições e recursos a serem investidos em engajamentos e em tomadas de posição relativas á "condição feminina" e outros "problemas" sociais. As trajetórias foram entendidas como as posições sucessivas ocupadas pelas mulheres nos espaços em que atuam e os estados sucessivos da estrutura de distribuição dos recursos pertinentes àquelas esferas sociais (Bourdieu, 1996a, p. 81-82). Foram considerados, portanto, diferentes momentos da trajetória das mulheres, os investimentos e as participações em diferentes espaços, entendidos processualmente, ou seja, como pontos de inflexão nas suas trajetórias (Muel--Dreyfus, 1996; Fillieule, 2001; Agricoliansky, 2001). Assim, atentou-se para as tomadas de posição passadas, para as reconversões que podem estar presentes nas lógicas de ação e para os efeitos da participação anterior em partidos e em movimentos (Fillieule, 2001; Agricoliansky, 2001). Também foi levado em conta como as diferentes ordens de experiência (profissional, familiar, militante) se inter-relacionam e permitem entender as trajetórias, o superinvestimento ou o desinvestimento nos espaços, nas diferentes fases das trajetórias em que ocorrem os engajamentos, conforme Fillieule (2001).

O problema de como se conformam novas ideologias religiosas com relação à mulher levou a considerar-se, no espaço religioso, a relação entre ideologia religiosa e interesses religiosos de produtores, difusores e receptores dela (Bourdieu, 1992a, p. 27-34). O sucesso de toda ideologia religiosa tem a ver, por um lado, com as pretensões dos religiosos que a formulam de melhorarem sua posição no espaço religioso e, por outro, depende da adesão de uma determinada classe ou grupo social, que percebe nessa ideologia uma forma de legitimar suas condições e formas de existência (Bourdieu, 1992a). Assim, as formas de participação da mulher na Igreja que poderiam ser qualificadas como "tradicionais" correspondem a casos acabados de surgimento, adesão e consolidação de determinadas ideologias religiosas e sua institucionalização, tratando-se mais da reprodução de determinada ordem teológica e social. Tais ideologias convivem com o surgimento de um pensamento religioso que questiona os lugares e os papéis da mulher na Igreja e na sociedade. Uma formulação explícita sobre a situação da mulher, seus anseios e problemas e as soluções para os mesmos em termos teológicos surgiu a partir de disputas internas no

espaço teológico e ganhou mais ou menos força no espaço religioso conforme conquistava adeptos entre fiéis e outros agentes.

Uma questão que se colocou durante a pesquisa foi a das condições de disseminação da mensagem religiosa, a qual envolve deturpações, traduções, apropriações, reinterpretações e vulgarizações da mensagem original (Bourdieu, 1992a). Isso levou a se considerarem as características sociais dos difusores e os espaços em que estes atuam e que lhe proporcionam o recursos ao trabalho de mediação da mensagem religiosa. As mediações possíveis — culturais e sociais — são entendidas como "interações entre categorias e níveis culturais distintos" (Kuschnir; Velho, 2001, p. 9), feitos por indivíduos em "trânsito entre subculturas, mundos sociais, tipos de *ethos*, ou mesmo entre papéis sociais (Velho, 2001, p. 20). A mediação entre ideologia religiosa e ciências humanas feita na produção da mensagem religiosa, com a utilização de noções provindas dessas áreas, levou a se considerarem tanto as condições desse trânsito quanto as modalidades de uso de títulos e saberes escolares no engajamento em questões femininas, conforme Siméant (2002).

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

Operacionalização da pesquisa

A delimitação do universo de análise foi feita a partir da Década (1993), da qual participavam a Igreja Católica, a IECLB, juntamente com a Igreja Metodista e a Igreja Episcopal Anglicana do Brasil. A Década (Ibid.) foi um movimento

ecumênico patrocinado pelo Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (Conic) e pelo Conselho Mundial de Igrejas, com o objetivo de discutir a "situação da mulher na Igreja". Foi justamente através de participantes da Década (Ibid.) que foi feito contato com aquelas pessoas que discutiam os "problemas da mulher na Igreja", engajadas seja na formulação, seja na difusão destes, e que, precisamente por esse engajamento, foram chamadas á época,a fazer parte dela. Eram mulheres que participavam, em suas igrejas, de organizações, agremiações e redes e que, nestas, tratavam explicitamente da condição feminina. Assim, apresentou-se a possibilidade de analisar-se, em tais igrejas e no espaço mais amplo do qual elas fazem parte, como se constituiu e como se conformou a "problemática feminina" da qual a Década é uma manifestação. As igrejas que integravam a Década definem ou tratam de diferentes formas a condição feminina, associando-a a problemas e a questões sociais. Tais definições e tratamentos estão expressos nas diferentes organizações das quais as mulheres em estudo fazem parte.

Uma primeira fase de pesquisa exploratória envolveu a realização de cerca de 10 entrevistas com mulheres que participaram da Década e/ou foram indicadas como dispondo de informações para a pesquisa. Esta fase também abrangeu a pesquisa de fontes documentais relativas às mulheres, às organizações femininas dessas igrejas e sobre as igrejas mesmo. A pesquisa de campo propriamente dita envolveu, em primeiro lugar, a continuidade da pesquisa documental e bibliográfica, buscando informações sobre as organizações nas quais as mulheres estavam inseridas e, em segundo lugar, sobre as diferentes formas de tratamento da condição feminina nas igrejas e sobre o espaço religioso mais amplo. O tipo de material nela obtido foi bastante heterogêneo,do que são exemplos textos publicados, folhetos, jornais, manuais, correspondências e manuscritos. Parte deste material foi utilizado para compor o Capítulo 2 desta tese, o qual trata de como se constitui a problemática feminina no espaço religioso. O material coletado, especialmente os textos publicados por integrantes das igrejas, como "a história da Igreja", assim como o trabalho de historiadores e cientistas sociais, serviu de base para a elaboração do Capítulo 1, que trata das transformações e dos processos gerais ocorridos nessas igrejas, ao longo do século XX. A obtenção desse material acumulado ao longo dos meses da pesquisa de campo envolveu a exploração das bibliotecas da EST, da Pontifícia Universidade Católica (PUCRS) da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), bem como de instituições como o Centro de Estatística Religiosa e Instituições Sociais (CERIS) e da sede da Conferência dos Religiosos do Brasil, no Rio de Janeiro. Também foram encontrados, nas bibliotecas do Salchoir e do Institut Catholique, em Paris, textos e documentos sobre a temática "mulher na Igreja" (artigos e livros que são parte das formas eruditas de tratamento

do tema no espaço religioso), anais de congressos e documentos das igrejas relativos à temática. Foram obtidos textos sobre outros temas e questões que, ao longo da pesquisa exploratória, se revelaram pertinentes à análise do objeto, como o ecumenismo, por exemplo. Outros materiais escritos, de acesso mais restrito, foram obtidos junto a algumas informantes e entrevistadas, como textos e folhetos relativos à OASE, que foram conseguidos junto à diversas lideranças entrevistadas, relatórios dos seminários do GRMC, textos de feministas ligadas ao espaço religioso nos países europeus e folhetos e revistas de organizações de mulheres, fornecidas por lideranças do grupo Femmes et Hommes Dans l´Église.

O trabalho de observação de eventos como reuniões, festas, congressos, seminários, encontros, cultos e celebrações, bem como as situações de entrevista, mostrou tanto a diversidade de condições culturais e sociais das mulheres quanto os diferentes sentidos dados às militâncias pela condição feminina. É o sentido da atividade militante que explica, em parte as relações estabelecidas entre pesquisadora e "pesquisadas(os)" nesses momentos. Para aquelas que participam de organizações mais legítimas nas igrejas — não por acaso, aquelas que propõem militâncias femininas de acordo com papéis femininos tradicionais —, a presença e o interesse de uma pesquisadora eram considerados como mais uma prova da legitimidade de sua atividade. Esse foi o caso das mulheres da Pastoral da Criança e da Pastoral da Mulher Pobre que tinham interesse em divulgar suas ações, e também das mulheres da OASE. Suas líderes, perfeitamente conscientes da propriedade de seu trabalho, acolhiam a pesquisadora, o que não deixa de ser uma das dimensões da sociabilidade da organização.

Por outro lado, em eventos de mulheres que questionavam certos aspectos da ordem social e religiosa, como certas líderes da Pastoral da Mulher Pobre, ou nas reuniões do Fórum, nas quais eram expressas reivindicações feitas á Igreja, e em entrevistas com suas integrantes, a presença da pesquisadora era vista sob o prisma de sua utilidade, ou não, à "causa", o que também dependia da maior ou menor proximidade das pesquisadas com relação à cultura escolar. Se, por parte das líderes da Pastoral da Mulher Pobre, com curso superior e de classe social alta, foi vista na pesquisa uma forma de promover essa pastoral, prevendo sua publicação por uma editora católica, no caso daquelas mulheres e daqueles eventos marcadamente "populares", houve desde um rechaço declarado ao contato com a pesquisadora — identificada claramente com "os dominantes" —, até a boa vontade de quem reconhece "o estudo" como socialmente importante, mas também muito distante, ou, ainda, a desconfiança jocosa de quem procurava testar a pesquisadora para saber "[...] até que ponto ela está do nosso lado". As mulheres do Fórum ou as pastoras feministas, por

sua vez, pensaram a utilidade e o caráter prático do trabalho de diferentes formas. Algumas concederam entrevistas e propiciaram a participação da pesquisadora em certas atividades por valorizarem a atividade escolar a partir de uma convivência com esta. Essa postura reúne as esposas de pastores professores da EST, as mulheres com filhos com curso superior, elas mesmas detentoras de curso superior destinadas a carreiras escolares, e membros de uma Igreja que valoriza a cultura escolar. Outras pensaram também nas possibilidades de divulgação das atividades do Fórum, o que contribuiria para a sua legitimidade na Igreja. Tal idéia de utilidade está em consonância com uma militância que faz uso das disciplinas das Ciências Sociais. No entanto, essa utilidade é pensada por algumas como encontro de "alternativas problemas" pelo estudo, em especial com relação aos conflitos entre OASE e Fórum.

No entanto, a proximidade ou a valorização da escola não garantiram, em todas as situações, a percepção da "utilidade" do trabalho, ou de sua "importância". Esse foi claramente o caso das religiosas do GRMC, que reiteradas vezes, mostraram-se reticentes e mesmo impacientes em atender ás solicitações de entrevistas ou de. Isso diz respeito à reserva habitual de membros da Igreja Católica, para os quais revelar questionamentos radicais, mesmo em se tratando de reivindicações e de constatações de injustiça, seria contrário ao desejo sempre presente de preservar a imagem da Instituição.

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

O trabalho de coleta de material, que durou aproximadamente um ano, foi bastante intenso de maio a dezembro de 2003, quando foram feitas as entrevistas e a maior parte das observações. Estava previsto um número total de 47 entrevistas inicialmente, mas foram feitas 39, dando conta das modalidades de engajamento buscados. No texto, as entrevistadas não são identificadas pelo nome — o que foi tratado antes da entrevista, embora elas não se preocupassem com essa questão —, mas o são pelas iniciais do mesmo. Devem ser destacados aqui os limites das informações obtidas nas entrevistas, ou os limites de sua produção. Elas foram feitas buscando uma gama de informações sobre o trajeto social das entrevistadas: origem social e geográfica, inserção profissional, situação familiar, engajamento na Igreja e em outros âmbitos e representações sobre a condição feminina e a Igreja. Em alguns casos, isso pode ter ocasionado

uma entrevista com pouca profundidade. Em outros casos, principalmente naqueles em que o entrevistado possuía uma narrativa já formada de sua trajetória, concentrou-se mais nas dimensões que ele considerava pertinentes. Ou seja, a capacidade desigual de conferir sentido à própria trajetória foi um dos condicionantes da entrevista em alguns casos. Outras situações que representaram limites à entrevista foram aquelas em que a distância entre pesquisadora e pesquisadas estava explícita de alguma forma, como no caso das freiras do GRMC ou das líderes da OASE. A diferença de idade, a preocupação com a respeitabilidade, com a discrição e com o bom tom que seus engajamentos na Igreja e suas posturas "distintas" mostravam tornaram, por vezes, a proposição de questões relativas à vida "privada" bastante difícil. Após a conclusão da pesquisa de campo foi, feita a análise do material coletado, levando-se em conta suas condições de produção, conforme Beaud (1996), Beaud e Weber (1998), Duchesne (1996), Bourdieu, Chamboredon e Passerron (1968) e Wacquant (1992).

Com relação à estrutura da tese, no Capítulo 1, tem-se como objetivo caracterizar os marcos apartir dos quais se dão os engajamentos femininos nas igrejas. Nele, são tratadas as transformações pelas quais passaram a Igreja Católica e a IECLB no século XX. Em primeiro lugar, são apresentados os processos mais gerais que ocorrem nas igrejas, descritos aqui com base na noção de secularização, como a concorrência religiosa em que elas estão envolvidas os efeitos de um processo de racionalização na formação de seus quadros e — o que ocorre principalmente na Igreja Católica — o imperativo de novas formas de relação com os leigos.

A seguir, no mesmo capítulo, analisa-se como esse processo de "modernização" aconteceu na Igreja Católica, no Brasil,onde foi marcado pela tendência "progressista", e como essa tendência perdeu força sob o pontificado de João Paulo II. Também são tratados, em linhas gerais, os principais processos que deram origem a IECLB. Dentre eles, destacam-se as mudanças no recrutamento e na formação dos pastores e seu papel na conformação das tendências teológicas vigentes na Instituição, a teologia feminista inclusive.

No Capítulo 2, aborda-se a conformação de um espaço de tratamento da condição feminina e seus problemas no meio religioso. São tomadas, em primeiro lugar, as definições católicas de condição feminina, expressas, principalmente, pelo alto clero, por meio de documentos pontifícios diversos. Tais concepções, como será visto, mantêm a idéia de uma "natureza feminina" e a hierarquia entre os sexos. Em segundo lugar, considera-se o processo de mudança nas formas de tratamento da condição feminina no CMI, bem como os interesses dos agentes responsáveis por essas mudanças. Nesse capítulo, também é feita a análise de um período exemplar em que as igrejas cristãs abordam a condição

feminina: a Década, compreendida aqui pela caracterização dos setores eclesiais e dos agentes engajados nela, no Brasil. A seguir, é apresentada uma caracterização dos agentes com múltiplos pertencimentos e das instituições religiosas engajados na definição da condição feminina, bem como das principais clivagens e oposições em termos de formas de tratamento. Por fim,analisa-se como lógicas escolares perpassam estas produções ideológicas.

Em continuidade, é apresentada a análise das formas de engajamento pesquisadas; tal análise procura destacar como as ideologias sobre a mulher estão estreitamente ligadas a condições de existência específicas. No Capítulo 3, aborda-se a atuação das mulheres nas pastorais católicas da "Mulher Pobre e da Criança, que trazem uma definição específica de condição feminina: a "mulher pobre" e suas "causas". Assim, são tratados os princípios na base da definição de seus problemas, bem como as condições de produção e adesão a essa ideologia, a partir de uma sociologia dos agentes produtores e de seus aderentes. A seguir é explorada em detalhe a ideologia sobre a "mulher pobre" e suas condições de sucesso entre as mulheres das pastorais em pauta. Nos três últimos itens do Capítulo 3, abordam-se, mais detidamente, a atividade e as condições de existência de mulheres engajadas nas pastorais.

No capítulo 4, analisam-se as condições institucionais e sociais do engajamento das religiosas na Igreja Católica, a partir do estudo do Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada. Abordam-se as lógicas presentes na Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), entidade que abriga o GRMC, e a forma como se elabora, nessa entidade, uma ideologia sobre a religiosa e seus problemas. No último item, expõe-se como os engajamentos de religiosas no GRMC podem ser entendidos por seus trajetos sociais, escolares e institucionais.

No Capítulo 5, abordam-se os engajamentos femininos em torno dos "problemas das mulheres" na IECLB. No primeiro item, trata-se das teólogas feministas e de seus interesses, bem como das condições institucionais tanto para seu engajamento quanto para a produção de uma teologia feminista. No segundo, tomam-se as definições de engajamento feminino presentes na OASE e as condições de existência que embasam a adesão à identidade feminina proposta pela mesma. Finalmente, no último item, focam-se a oposição entre o Fórum de Reflexão da Mulher Luterana e a OASE, com a caracterização das clivagens que os tornam dois modelos de engajamento feminino na igreja, e as diferentes lógicas sociais a partir das quais mulheres se engajam no Fórum. Enfim, examina-se o espaço de disputas pela representação da "mulher luterana" entre lideranças femininas na IECLB.

1 IGREJAS CRISTÃS E MUDANÇAS SOCIAIS E IDEOLÓGICAS

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

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

1.1 *Aggiornamento* e secularização

A Igreja enquanto produtora e difusora de mensagens religiosas, que são também esquemas de organização e apreciação do mundo, contribui para a legitimação das diferenças sociais e para a reprodução da ordem social segundo Bourdieu (1987; 1992a). Isso se dá através da elaboração e da difusão de uma mensagem que estabelece compromissos entre a mensagem religiosa

original e outras mensagens religiosas e que corresponde ao atendimento das demandas de diferentes grupos sociais. Nesse sentido, o *aggiornamento* da Igreja — que tem como marcos, na Igreja Católica, o Concílio Vaticano II e, nas igrejas protestantes, a Assembléia do CMI realizada em Upsala, em 1968 — está relacionado ao surgimento de novas demandas dos fiéis nos países desenvolvidos e periféricos (Casanova, 1968; Mainwaring, 1989). É a passagem de igrejas de classes dominantes, como é o caso dos protestantismos históricos, e de uma igreja universal cuja teodicéia ratifica a desigualdade e a hierarquia social para igrejas porta-vozes das classes e dos grupos dominados que fundamentam as condições institucionais de teologias e ideologias religiosas em nome da mulher. É possível entender-se esse processo, que implicou formulação e a adesão de diferentes setores das igrejas a ideologias e práticas em favor dos dominados, como parte da "secularização" da sociedade e da Igreja.

Para entender as transformações pelas quais passaram as igrejas cristãs dominantes ao longo da segunda metade do século XX, pode-se, como ponto de partida, retomar as considerações de Jean-Marie Donegani (1993) sobre a noção de "secularização", a qual se refere ao processo de separação da religião de outros setores do pensamento e da vida social (arte, ciência, economia e política) e também á adaptação, ou inadaptação, da Igreja à "vida moderna" (Donegani, 1993, p. 337 e passim). Ela seria o resultado da industrialização e da urbanização, as quais teriam induzido a mudanças na percepção da natureza — antes, como algo "dado" por Deus e, agora, como algo a ser transformado — e na percepção da organização social — anteriormente visto, como um modelo típico de sociedades agrárias, de organização hierárquica, entendido como imutável e legitimado pela Igreja[1] (Donegani, 1993, p. 339).

Após uma crítica a essa noção[2], é possível destacarem-se três dimensões respectivas á secularização. Em primeiro lugar, ela implicaria a racionalização ou a ação e a organização do mundo a partir de regras autônomas frente à religião.

---

[1] Ver, também, Casanova (1968, p. 200).

[2] Os pressupostos dessa noção supõem que há uma nítida demarcação entre sagrado e profano na vida social, que as sociedades primitivas seriam religiosas, e as industrializadas, secularizadas e que a experiência religiosa se daria em marcos institucionais (Doneganí, 1993, p. 340). Segundo esse autor, não é possível separar-se, na prática social, a dimensão sagrada da profana e nem se provar a gênese da secularização a partir da industrialização ou da urbanização. Além disso, a diminuição ou a não existência daquelas práticas não implicariam o fim da identificação e da crença religiosas (Donegani, 1993, p. 342). Uma outra crítica de Donegani é que essa noção está ligada a preocupações teológicas (Donegani, 1993, p. 343).

> A secularização, quer dizer, a perda de influência da religião sobre as representações e as ações humanas, é a conseqüência necessária da racionalização, a qual se apóia na ruptura com toda implicação emocional imediata e exclui a implicação[3] do sobrenatural (Donegani, 1993, p. 346-347, tradução nossa).

A segunda dimensão da secularização seria a subjetivação da fé. Esta não se desenvolveria mais nos marcos de uma religião institucionalizada e com regras estritas e restritivas, mas, sim, a religião teria realidade na vida interior de cada indivíduo, que escolheria, em uma situação de pluralismo de valores religiosos e sociais, aderir a determinados preceitos religiosos e mesmo os modificar. Em terceiro lugar — e mais importante para este trabalho — a secularização implicaria uma situação de concorrência entre as igrejas, ou de pluralismo religioso (Donegani, 1993, p. 348). Mas não só entre estas, já que a concorrência se daria também com outras instâncias produtoras de definições da realidade social. Assim, as instituições religiosas não imporiam mais conteúdos religiosos, mas oferecer-los-iam como bens de consumo (Donegani, 1993, p. 349).[4] Essas dimensões da secularização — racionalização, subjetivação da fé e concorrência religiosa e ideológica — são os eixos a partir dos quais são apresentadas as transformações da Igreja consideradas pertinentes ao surgimento de problemas e questões da condição feminina e de outros "dominados".

1.1.1 Igrejas, pluralismo religioso e confrontos ideológicos

Ao se considerar que as igrejas, dada a sua necessidade de legitimação externa para subsistência (Bourdieu, 1992a, p. 38), estavam inseridas em diferentes espaços de concorrência por adesões, a exigência de outros bens de salvação no quadro político-ideológico do pós-guerra diz respeito ao confronto da Igreja Católica e do protestantismo "esclarecido" com o ateísmo e com o comunismo e, no espaço religioso, com a oferta de outros bens de salvação.

---

[3] No original, *renvoi*.

[4] Essa seria uma característica ***per se*** da Igreja, por sua participação na produção ideológica de uma sociedade ou no "campo do poder simbólico", juntamente com partidos, sindicatos. Estado, e na concorrência com essas outras instâncias quanto à imposição de esquemas de apreciação do mundo legítimos, conforme Bourdieu (1987) e Bourdieu e Saint Martin (1982, p. 23).

Trata-se de ideologias sociais e religiosas que atingem, de forma diferenciada, as diferentes categorias sociais do mundo desenvolvido e periférico.

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

No entanto, é preciso levar-se em conta que essa concorrência ocasionou processos diferenciados conforme diferentes setores do clero. O clero dos meios urbanos, seja dos países desenvolvidos, seja do Terceiro Mundo, vivia uma "crise de sentido", por conta da adesão das populações a movimentos e a ideologias que a Igreja Católica rejeitava, conforme Donegani (1993). A crise de sentido foi, então, uma das dimensões da concorrência com outras ideologias, em especial com as de esquerda. Casanova (1968, p. 235-236) considera, assim, que os padres em contato com representantes da classe operária (militantes de partidos políticos, sindicatos e movimentos católicos) e, mais largamente, os que conviviam com essa classe, procuraram romper ideologicamente com as classes dominantes e oferecer recursos teológicos aos militantes dessas organizações. Se isso implicava uma conversão dos padres a temas e a questões desses militantes, não estava excluída a preocupação com a perda de fiéis.

O clero que atuava junto a classes médias e altas, principalmente nos países desenvolvidos, viu-se confrontado com novos bens de salvação oferecidos a essas classes por outros produtores: a Psicanálise, as medicinas, as religiões orientais, a *yoga,* etc. e outras formas de cuidado de si. Houve uma

> [...] diluição das fronteiras do campo religioso [em um] novo campo de lutas pela manipulação simbólica da condução da vida privada e a orientação da visão de mundo, e todos colocam em funcionamento na sua prática definições concorrentes, antagônicas, de saúde, da cura, do cuidado de corpos e de almas (Bourdieu, 1987, p. 119, tradução nossa).

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

Houve, então, por parte do clero de uma forma geral e de maneiras diferentes segundo as suas frações envolvidas, a busca de diversificação dos produtos oferecidos e a tentativa de manutenção da influência junto a públicos variados. O Concílio Vaticano II foi o marco da formulação desses novos produtos e da conversão da maior parte do alto clero aos problemas dos "dominados". Nesse sentido, o *aggiornamento*[5] implicou que o alto clero procurasse oferecer outras visões e outras soluções para os problemas sociais, através de encíclicas papais e de orientações à prática pastoral.

Foi a partir de um processo de discussão e de disputa interna, no Concílio Vaticano II, que mudaram as formas através das quais a Igreja Católica tratava o ateísmo e o comunismo (Donegani, 1993, p. 374-378; Casanova, 1968, p. 260). Tradicionalmente, por não reconhecerem a origem divina do poder estatal e das desigualdades sociais e ao defenderem sua subversão, eles deveriam ser combatidos. Assim, foi uma concepção de sociedade que orientou o engajamento contra o comunismo por parte da Igreja Católica (Donegani, 1993, p. 375).

O texto final do documento referente às relações com o comunismo e com os ateus — **Gaudium et Spes** —, no entanto, abandona a idéia de combate em favor do "diálogo". Tanto Donegani quanto Casanova consideram que tal diálogo tem funções instrumentais de aumentar o campo de influência da Igreja, já que não muda a concepção do alto clero com relação ao socialismo e ao comunismo[6]. O que se deseja é atrair "[...] os socialdemocratas mais reformistas, os quais, esvaziando pouco a pouco o socialismo de todo o conteúdo revolucionário, se aproximam de suas [da Igreja] próprias posições" (Casanova, 1968, p. 262, tradução nossa).

Segundo Donegani (1993, p. 378), em **Gaudium et *Spes,*** há uma mudança de discurso, com a distinção entre ateísmo e comunismo, e este último não é atacado em nome da defesa da ordem social desigual, mas em nome da própria fé católica. É o combate à fé religiosa que os regimes comunistas fazem que é condenado (Donegani, 1993, p. 376). Ao mesmo tempo, **Gaudium et Spes** incorpora certos temas próprios à esquerda: vida plena e digna para os homens, defesa dos direitos dos trabalhadores, reforma agrária, afirmação de que os bens econômicos são destinados ao uso geral dos homens (Casanova, 1968, p. 258-259). Além disso, apresenta uma outra concepção de ateísmo, que permite

---

[5] Donegani (1993, p. 391-392) enfatiza que o Vaticano II foi um concílio que agiu nos planos pastoral e eclesiológico, e não no dogmático.

[6] Casanova observa, no entanto, que alguns bispos de países do Terceiro Mundo — dentre eles, Hélder Câmara — estavam inclinados a aceitar o socialismo e recusavam que a Igreja o combatesse (Casanova, 1968, p. 121).

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

1.1.2 Racionalização e mudanças no clero

Pode-se dizer que as mudanças ocorridas na Igreja Católica, durante a segunda metade do século XX, estavam de acordo com as demandas das frações ascendentes das classes dominantes (Grignon, 1977) ou mais escolarizadas e urbanizadas entre os fiéis (Suaud, 1978) e correspondiam também a mutações concomitantes no clero. Essas mutações estavam relacionadas com o aumento da escolarização da população em geral (em maior grau, nos países desenvolvidos) e, em especial, com o da escolarização das classes dominantes (Grignon, 1977; Bourdieu, 1987). Nesse processo, houve também mudanças na formação do clero, que se dedicou cada vez mais a estudos superiores em detrimento da formação religiosa especializada (Grignon, 1977; Rousseau, 1982).

Por um lado, houve toda uma demanda, por parte dos fiéis (em especial, os das frações mais escolarizadas das classes dominante e média) e do clero mais intelectualizado, de afastamento das superstições populares, da pompa, do ritualismo católico, em favor da erudição e da racionalização da liturgia e da pastoral católicas, ao mesmo tempo em que se valorizou a proximidade na relação entre fiéis e clero (Grignon, 1977; Rousseau, 1982b). O aumento da escolarização dos fiéis fez com que, os de de classes mais abastadas se voltassem para formas de produção e de gestão dos bens de salvação mais "suaves" e "racionalizáveis" (Bourdieu, 1987). Por outro lado, a progressiva impregnação de critérios escolares na formação do clero possibilitou a importação de outros saberes ao espaço teológico, oriundos de disciplinas como a Psicologia, as Ciências Sociais e a Economia (Grignon, 1977).

A racionalização da fé deu-se concomitantemente à mediação entre a esfera religiosa e a universitária. Grignon (1977, p. 20) observa que foram alguns religiosos "dotados de competências e *habitus* raros" que, a partir da constituição de grupos, locais de encontros e revistas, fizeram a intermediação entre a Psicanálise e a Igreja, abriram a possibilidade de neutralização progressiva dos conteúdos anticlericais dessa disciplina e "[...] asseguraram a presença da Igreja no campo da Psicanálise".

O desejo de simplicidade e de proximidade entre religiosos e fiéis também esteve relacionado ao contato com populações como o proletariado urbano e, principalmente, seus representantes. Houve também possibilidades de mediação entre cultura sindical e partidária e cultura católica, das quais foi exemplo a conciliação entre marxismo e cristianismo, colocada como possível por alguns agentes pertencentes ao "baixo clero". Esse contato é redobrado, por conta da progressiva tendência de militantes de agremiações católicas à participação em movimentos e partidos da esquerda política ou, ao menos, de convivência com estes (Rousseau, 1982c).

Essas novas condições ideológicas foram vividas como uma "crise de sentido" por uma parte do clero, justamente por aquela formada sob outras condições, ou como uma "crise das vocações", e disseram respeito à difusão de critérios escolares de formação e de percepção que atingiram a Igreja (Suaud, 1978). Entre os temas tratados pelo Concílio Vaticano II, está a "crise de sentido" vivida pelos membros do "baixo clero", pois, enquanto, nas sociedades tradicionais, o padre era o representante de Deus, e sua presença e seus atos ratificavam a ordem do mundo: "[...] os padres parecem não conseguir estabelecer seu papel e suas funções culturais num mundo que se tornou de tal forma indiferente à religião que nem mesmo lhe é hostil" (Casanova, 1968, p. 232, tradução nossa). Um dos resultados dessa falta de significação do papel do padre na sociedade seria a rarificação das vocações.

A bibliografia disponível situa essa crise na década de 60, na França, e na década de 70, no Brasil, com a diminuição da entrada nos seminários (e também nos conventos) e com o aumento do abandono destes (Dinâmica..., 2002). No entanto, a "crise das vocações" deve ser reportada a mudanças que atingiram o clero e as populações nas quais eram recrutadas seus membros (Suaud, 1978; Bourdieu; Saint Martin, 1982). Além das causas da "crise", há que se considerar também as mudanças nos modos de formação, nos postos oferecidos e na sua valoração. Esses fatores concorreram para a existência de diferentes gerações (ou grupos que se dividem não pela faixa etária, mas pelas condições em que foram socializados) entre as frações do clero e para a percepção de uma "crise".

Suaud (1978), ao tratar das mudanças no clero rural de uma região da França, ocorridas na década de 60, considera que elas estavam relacionadas a transformações sociais que atingiam as populações nas quais eram recrutados seus membros (êxodo rural, adoção de padrões urbanos, abertura de novos mercados de trabalho e acesso ao ensino secundário e aos cursos técnicos para os jovens do meio rural) e, principalmente, à progressiva imposição àquelas populações da escola como transmissora da competência profissional (Suaud, 1978, p. 130-133). Ao mesmo tempo em que a profissão de padre sofria uma

desvalorização diante de outras carreiras possíveis, os seminários passavam a ter que adotar padrões escolares seculares.

Para os seminários, isso teve como efeito seu abandono por aqueles oriundos de classes e frações de classes que podiam se beneficiar da escola, em especial as classes médias. Inversamente, houve uma progressiva sobre--representação de filhos de pequenos camponeses e trabalhadores rurais, ao mesmo tempo em que os filhos menos competente do ponto de vista escolar das classes médias do meio rural é que iam para o seminário (Suaud, 1978). Além da mudança na composição social dos recrutados, Suaud também identificou mudanças nas modalidades do recrutamento, com o aumento de vocações tardias, de indivíduos com outras formações escolares anteriores e mesmo de outras profissões (Suaud, 1978, p. 169).

Isso poderia estar relacionado ao aumento do investimento na obtenção de títulos superiores — sejam teológicos, sejam profanos — entre os membros mais jovens do clero, durante a década de 70 (Rousseau, 1982). Foram esses padres que melhor se adaptaram às exigências de modernização do catolicismo:

> [...] os jovens padres diplomados, mais ainda que os outros, foram os que mais sofreram a contradição entre seu poder social e sua competência cultural. Contestando a "administração dos sacramentos" e o denegrimento dos valores "mundanos" em nome de uma concepção ética dos ritos, esta fração do clero encontrava na sua teologia instrumentos de racionalização e de justificação (Rousseau, 1982, p. 69, tradução nossa).[7]

Se as mudanças na formação do clero trouxeram uma "diversificação dos *habitus* sacerdotais" (Suaud, 1978, p. 167), o *aggiornamento* católico só foi implementado porque parte do clero aderiu a ele e se engajou em sua difusão. Tal adesão, em grande parte,foi possível devido às transformações no recrutamento e na formação do clero. Essas transformações produziram *habitus* sacerdotais diferenciados em relação às gerações anteriores e habilitaram os sacerdotes a perceber as propostas da Igreja pós-conciliar como relevantes.

Uma das dimensões da "crise de vocações" parece ter sido a crise de um modo de geração do clero, mais adaptado a uma situação passada do mercado religioso. Por outro lado, os padres mais jovens, oriundos de uma outra formação sacerdotal, prontos para aderir às inovações pastorais e mesmo teológicas,e implementá-las, também se engajaram em uma luta contra os detentores do poder na Igreja: "O surgimento de certos debates de ordem teológica e pastoral pode ser compreendido, nessa lógica, como uma arma utilizada pela fração dominada do clero, para introduzir alguma flexibilidade nos mecanismos

---

[7] Ver, também, Suaud (1978, p. 172 e passim).

institucionais de repartição do poder religioso" (Suaud, 1978, p. 178, tradução nossa). Assim, instauram-se clivagens no espaço religioso católico entre os mais adaptados ao mercado religioso em sua forma passada e a nova geração, a qual ocupava, ao mesmo tempo, posições subalternas no campo religioso. A homologia estrutural entre esta e os dominados socialmente fundamentou as tomadas de posição dos religiosos em favor dos dominados e sua politização (Suaud, 1978, p. 191-194).

1.1.3 O novo papel dos leigos na Igreja

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

Deve-se notar que a Igreja Católica é, na concepção tradicional, uma instituição desigual e hierárquica (Donegani, 1993, p. 384-385). No entanto, por conta das exigências de manutenção dos fiéis, durante o concilio Vaticano II, o "alto clero" afirmou o sacerdócio universal de todos os crentes, exercido através da apelação diferenciada ao serviço a Deus (Donegani, 1993, p. 386-387), e a noção de "povo de Deus" tornou a salvação cada vez mais universal (Donegani, 1993, p. 387-388).

A redefinição do lugar dos leigos na Igreja ocorreu nos moldes de preservar as prerrogativas fundamentais da hierarquia eclesiástica, ou seja, se todos os crentes eram o sacerdotes, somente a hierarquia religiosa seria o canal de acesso a Deus, a qual só era responsável perante Ele (Casanova, 1968, p. 208--215). No entanto, como considera Donegani, isso fundamentou os diferentes pertencimentos à Igreja Católica. Se cada vez mais categorias eram incluídas no "povo de Deus" e se múltiplas eram as formas de servi-Lo (não só como

membro da hierarquia ou seguidor fiel de seus mandamentos), aumentavam as possibilidades de se aliar o "serviço a Deus" com outras práticas sociais antes consideradas incompatíveis, como o voto e a participação na esquerda política (Donegani, 1993, p. 388-389).

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

Além disso, os leigos passaram a ser também entendidos como colaboradores, diante da carência de sacerdotes em determinadas regiões (Casanova, 1968, p. 204-205). Isso significou que a preocupação com a falta de vocações que ensejava a valorização do leigo teve como contrapartida uma maior participação dos mesmos na Igreja, em termos tanto numéricos como de extensão de categorias sociais que poderiam participar ativamente da Instituição. Nesse sentido, estavam abertas as possibilidades para a participação de mulheres leigas na Igreja, de acordo com diferentes disposições e a partir de diferentes condições sociais. O "povo de Deus" permitia incluir e considerar como parte desta homens e mulheres que participavam de outras instâncias e agremiações, como sindicatos e partidos políticos, e que ali iam orientados por modelos católicos. Eles faziam a mediação cultural necessária entre a Igreja e esses espaços, possibilitando, que ela incorporasse seus temas e levasse a estes sua visão de sociedade.

1.2 A Igreja Católica no Brasil e suas relações com as diferentes categorias de leigos, as ideologias e a política

A revisão da literatura sobre a Igreja Católica no Brasil faz-se necessária não só para a caracterização de um "pano de fundo" histórico, mas porque é, a partir da apreensão da evolução das relações da Igreja Católica no Brasil com as diferentes classes sociais, com a Igreja Católica em âmbito internacional e

com o campo do poder, bem como entre suas tendências internas, que se entende a emergência de reivindicações em nome da mulher nessa Igreja. Neste item, apresentam-se as relações de força entre diferentes agentes religiosos e suas definições de Igreja, que configuraram a chamada "Igreja progressista" no Brasil, a qual deveria estar "comprometida com os pobres", quer dizer, com a mudança de suas condições de existência, o que seria parte de sua "salvação". A Igreja progressista caracterizou-se em oposição a outras tendências católicas, como o integrismo, que considerava que a Igreja se devia preocupar exclusivamente com a salvação espiritual do crente e que este devia observar os preceitos católicos em todos os âmbitos da vida (Donegani, 1993, p. 141--148), e teve seu auge, no Brasil, no final da década de 70 e na primeira metade da década de 80 (Della Cava, 1988; Mainwaring, 1989).

As agentes religiosas responsáveis pelas ideologias para e/ou sobre mulheres fizeram ou fazem parte de ações, movimentos e instituições da Igreja progressista. Isso se deu também entre as de alguma forma engajadas na IECLB, que participaram seja de instituições e redes católicas progressistas, seja de instituições da IECLB que eram correlatas às da Igreja Católica, como o Conselho de Missão Entre Índios (Comin) luterano, correspondente ao Conselho Indigenista Missionário (Cimi) católico. Para essas católicas e luteranas que tomaram parte na elaboração teológica e erudita sobre a orquestra da mulher, esta estava relacionada com a adesão anterior à Teologia da Libertação; em grande parte, porque a Igreja progressista abriu maiores possibilidades de atuação de leigas e religiosas, em diferentes modalidades de engajamento e de participação. Algumas dessas mulheres, inclusive, ajudaram a constituir a Igreja progressista como um grupo, como parte da rede que Della Cava (1988, p. 243-244) qualificou de "quadros católicos transnacionais".

A participação de integrantes, redes e setores da IECLB na Igreja progressista mostra que a Igreja Católica, no Brasil, se impôs às chamadas protestantes históricas em termos de relações com ideologias e tratamentos de problemas sociais e religiosos. Nos marcos de um *aggiornamento* interno com características próprias, a IECLB e outras igrejas protestantes seguiram a Igreja Católica em uma série de iniciativas levadas a cabo por setores católicos progressistas. Por exemplo, foi a Igreja Católica que,na década de 70, iniciou e liderou uma campanha pelos direitos humanos, à qual se agregaram outras igrejas cristãs (Della Cava, 1988, p. 237; Mainwaring, 1989, p. 125-126).

Trata-se aqui então, de um esforço para explicitar as confluências de interesses e concepções entre setores da Igreja Católica engajados na Igreja progressista, com base na bibliografia existente. Ou seja, a partir de um pensamento consolidado sobre a definição da Igreja, sobre quem foram seus fundadores e ideólogos (Hélder Câmara, os teólogos da libertação, o catolicismo

social), sobre seus precursores — a Juventude Operária Católica (JOC), a Juventude Universitária Católica (JUC), a ACB e o Movimento de Educação de Base (MEB) —, sobre suas fases de surgimento, consolidação e declínio, sobre suas inovações institucionais e pastorais — CEBs, CIMI,Comissão Pastoral da Terra (CPT) — e sobre seus "fatores institucionais" (o Concílio Vaticano II e a Conferência Episcopal de Medellín, a conscientização do clero sobre os "problemas sociais") e políticos (a ditadura militar) de surgimento (Mainwaring, 1989; Della Cava, 1988).

Se é interessante se caracterizar a Igreja progressista em seu auge, o quadro atual de atuação de mulheres na Igreja Católica é de uma guinada e uma retomada conservadoras (Della Cava, 2001). Assim, também é importante dar-se conta dos termos e das condições dessa virada conservadora.

1.2.1 As condições de surgimento e os agentes da tendência progressista na Igreja Católica

A Igreja, tal como definida e praticada pelos progressistas, foi a forma brasileira de *aggiornamento* proposto, a partir da década de 60, pela Igreja internacional. Assim, mais do que uma mudança profunda na Igreja (democratização, reconhecimento das questões dos oprimidos), ela obedeceu a uma lógica institucional de manutenção e extensão da influência da Igreja Católica junto a diferentes setores da sociedade, dando continuidade aos seus investimentos na catolicização da sociedade brasileira, o que já acontecia desde o início do século xx[8].

Após um período que foi do início à primeira metade do século XX, no qual a Igreja Católica se voltou por um lado à recuperação, à consolidação e ao exercício de sua influência junto ao Estado (Della Cava, 1976) e, por outro, à educação e à formação das elites, com escolas e estruturas leigas como a Ação Católica Brasileira (Mainwaring, 1989; Della Cava, 1976), a Igreja chegou aos limites desse modelo de atuação, o qual implicava uma fraca penetração nos estratos mais baixos da população. Isso se deu em um contexto de rá-

[8] Sobre as iniciativas da Igreja Católica, durante a primeira metade do século XX, para recuperar a influência junto ao Estado brasileiro, após um afastamento desde o final do século XIX, ver Mainwaring (1989) e Della Cava (1976), bem como sobre as iniciativas de formação e atuação junto a instituições sociais e políticas nos marcos de uma concorrência ideológica com o comunismo, o ateísmo e os protestantismos.

pidas mudanças sociais, principalmente no centro do País (modernização, industrialização e urbanização acelerados, migrações de grandes contingentes populacionais das regiões periféricas para as mais centrais), que são correlativas ao crescimento do pentecostalismo (Della Cava, 1976, p. 27). A partir da década de 50, as igrejas pentecostais e mesmo os cultos afro-brasileiros começaram a competir com a Igreja Católica pelo público das classes mais baixas, principalmente nas zonas urbanas, no caso do Brasil (Bastian, 1998). Estes recrutam seus fiéis entre populações migrantes pobres e de baixo nível educacional (Bastian, 1998). Nessa situação, a "crônica carência de padres"[9] vivida pela Igreja Católica brasileira e intensificou-se.

Foram as proposições quanto ao problema da relação da Igreja Católica com os diferentes estratos sociais e a difusão do catolicismo na sociedade brasileira que dividiram as cúpulas da Igreja Católica no Brasil, já na década de 50, e que configuraram as tendências da Igreja. Segundo Mainwaring (1989, p. 56-57), o "alto clero" brasileiro já estava dividido, nessa década, entre os "tradicionalistas", que eram defensores do combate à secularização e da presença do catolicismo na sociedade pela influência em suas instituições, em continuidade com a atuação da Igreja durante a primeira metade do século; os "modernizadores conservadores", que se preocupavam em atingir o "povo" ou as classes mais baixas e numerosas da população, e em desenvolver organizações leigas, ao mesmo tempo em que defendiam o respeito à hierarquia e a rejeição de "mudanças sociais radicais"; e o grupo dos "progressistas", que, além da preocupação com a presença mais efetiva junto ao “povo”, estavam mais comprometidos com a idéia de justiça social[10].

A emergência dessa clivagem na década de 50 deu-se com o esgotamento do modelo "tradicionalista" e, ao mesmo tempo, no momento em que o poder

---

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

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

episcopal, antes concentrado pelo Arcebispo do Rio de Janeiro, se fragmentava (Della Cava, 1976). Nessa década, começaram as iniciativas para a unificação do trabalho pastoral que resultaram na criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) em 1952[11]. Esta passou a ser um dos espaços em disputa entre os grupos da hierarquia; em parte, porque dela emanavam as principais linhas de atuação da Igreja (Della Cava, 1976, p. 33).

Ao longo dos primeiros anos do Governo originado pelo golpe militar de 1964, a CNBB, então presidida pelo setor conservador, passou paulatinamente, a defender posições progressistas, sem que a totalidade do bispado brasileiro se tivesse tornado progressista, ou ainda, mantendo a clivagem entre progressistas e conservadores (Della Cava, 1988; Mainwaring, 1989). Os bispados de regiões mais periféricas, localizados nas Regiões Norte e Nordeste do Brasil, continuaram ou passaram a apoiar o trabalho do clero progressista, em oposição ao regime militar, e a se insurgir e a denunciar as arbitrariedades cometidas contra o clero que atuava junto às populações empobrecidas, cometidas por parte de autoridades policiais e militares e grupos dominantes locais[12]. O posicionamento desses bispos encontrava apoio entre os de regiões mais centrais da CNBB, na medida em que denunciavam a violência cometida contra o clero — o que era considerado pela CNBB uma afronta à Igreja (Mainwaring,1989, p. 118).

No início da década de 70, o Bispo de São Paulo, Evaristo Arns, começou a denunciar a tortura e as arbitrariedades cometidas pelo regime militar contra o clero e, logo depois, contra a população civil, lançando uma campanha em favor dos direitos humanos e emitindo pronunciamentos críticos (Mainwaring, 1989; Della Cava, 1988, p. 240-241). Nesse processo de "esquerdização" da Igreja e de politização de suas posições, ela passou a representar a "sociedade brasileira" ou a "sociedade civil" contra o Estado, na medida em que aumentou

---

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

[12] Para relatos dos atos de repressão e dos ataques a membros da Igreja Católica durante o regime militar, ver Mainwaring (1989).

o descontentamento de setores dominantes localizados no centro do País com os militares (Della Cava, 1988, p. 240).

Nesse processo, os "direitos humanos" foram ligados às reivindicações de "justiça social" pelos progressistas, e estes não encontravam oposição no restante do episcopado, que passou a utilizar o mesmo discurso (Della Cava, 1988, p. 244-245).[13] Houve, então, uma acomodação geral, uma espécie de aliança entre moderados e progressistas, que se percebe no texto de um padre jesuíta sobre as eleições para a Presidência da CNBB, em 1971, que

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

Assim, se houve a construção de um consenso entre os bispos com relação aos direitos humanos e à justiça social, foi na relação com os progressistas situados abaixo na hierarquia eclesial (ou o "baixo clero") e com as Comunidades Eclesiais de Base, levadas a cabo segundo o modelo progressista, que se viu a continuidade da clivagem entre Igreja progressista e Igreja conservadora.

As CEBs são definidas por Mainwaring (1989, p. 127) como um pequeno grupo de 15 a 25 pessoas que se reúnem para estudar a Bíblia e para discutir "questões contemporâneas" a partir dela. Além disso, as CEBs caracterizam-se por celebrações religiosas onde os leigos têm um papel proeminente, em que pese a liderança essencial de padres e freiras, seus formadores. A adoção e a promoção dessas estruturas por parte da CNBB advinham do esforço de integração da população ao catolicismo — ou de um esforço de promover uma efetiva vivência de comunidade religiosa. Tratava-se inicialmente, para os bispos, da manutenção ou da efetivação da influência sobre a população a partir da maior integração dos leigos (Mainwaring, 1989, p. 128). Para o clero progressista hierarquicamente inferior, era importante o "desenvolvimento de relações humanas mais estreitas" (Mainwaring, 1989, p. 127), ou uma "volta à fraternidade e igualdade do cristianismo primitivo" (Della Cava, 1988, p. 242). As CEBs passaram gradualmente a se politizar,[14] mas esse sentido de presença pastoral junto às populações não se perdeu para o "alto" nem para o "baixo clero", pro-

---

[13] É possível, como assinala Mainwaring (1989, p. 193) que isso se deva à decadência dos ultra-reacionários da Igreja Católica, enquanto os progressistas, legitimados pelos resultados do Concílio Vaticano II e pela Conferência Episcopal, em Medellín, passaram a trabalhar em conformidade com a Instituição.

[14] Para uma discussão sobre a inovação política representada pelas CEBs, ver Hewitt (1990).

gressista ou não (Della Cava, 1988, p. 259; Mainwaring, 1989, p. 128). De qualquer forma, as CEBs foram elevadas à categoria de grande inovação, embora bispos conservadores pudessem dificultar sua existência nas dioceses que presidiam (Adriance, 1991, p. 303).

Ao lado das CEBs, a CNBB promoveu e institucionalizou uma série de atividades junto a diferentes populações de "oprimidos", como a Comissão Pastoral da Terra e o Conselho Indigenista Missionário. Tais instituições nasceram de esforços do "baixo clero" junto às populações rurais oprimidas (indígenas, posseiros, trabalhadores rurais, pequenos proprietários) em áreas de fronteira, em que a expansão capitalista se dava de forma brutal e com violência contra essas populações (Della Cava, 1988, p. 245-246; Mainwaring, 1989, p. 200-202). Além disso, sustentou e promoveu uma rede de agentes religiosos que trabalhava junto a mulheres prostitutas, a Pastoral da Mulher Marginalizada. Essa pastoral, que inicialmente entendia os "problemas das prostitutas" como ligados a questões socioeconômicas, passou a discuti-los em termos de causas culturais da prostituição, como a discriminação da mulher (Guider, 1995). Foi, portanto, em uma estrutura que trabalha carências socioeconômicas e civis que se abriu espaço na Igreja, para a discussão de problemas das mulheres, o que se repetiu, como se verá, na Pastoral da Mulher Pobre. Foram essas iniciativas — CEBs e pastorais — que caracterizaram a Igreja progressista no Brasil, implementadas pelo clero secular e regular masculino e feminino, juntamente com "agentes pastorais" leigos de classe média junto às populações empobrecidas, a partir da fundamentação no cristianismo das idéias de justiça social, conquista de direitos, organização do povo e explicitação de reivindicações que deveriam ser levadas junto ao Estado. Nesse sentido, Adriance (1991, p. 293 e passim) qualifica esses agentes como intelectuais orgânicos dessas populações, ou seja:

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

Foi nesse contexto de entendimento das CEBs como solução para a carência de padres[15], a medida em que fomentava outras lideranças leigas e religiosas

---

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

na Igreja, que a atividade de mulheres freiras e leigas foi valorizada. Segundo Adriance (1991), eram as freiras, existentes em maior número que os padres, na proporção de três para um, e os leigos de classe média que levavam quotidianamente o trabalho das CEBs no Maranhão, enquanto os padres cuidavam das atividades sacramentais e administrativas. Um padre entrevistado por Adriance (1991, p. 300) disse que as freiras "[...] trabalham melhor que um padre na comunidade. Animando o povo. Ensinando o povo. Preparando o povo para viver a fé [...] se a comunidade tivesse 10 padres, talvez estes pudessem fazer o trabalho que essas irmãs estão fazendo".

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

Foi sobre as CEBs e a partir delas que os teólogos da libertação e outros intelectuais vinculados à Igreja elaboraram seus principais trabalhos. Os teólogos e pedagogos vinculados à Igreja formularam uma teologia específica do "pobre," refletindo sobre a experiência das CEBs e trabalhando elementos da religiosidade popular, além terem desenvolvido técnicas de aplicação da exegese bíblica aos problemas sociais de grupos subalternos (Della Cava, 1988, p. 242). Eles é que formularam sobre esses problemas, deram visibilidade aos mesmos e ofereceram categorias a serem difundidas e operadas pelo clero. Foi a partir dessa atuação que mulheres vinculadas à Igreja Católica começaram a trabalhar questões relativas aos problemas da mulher, primeiramente da mulher "pobre" e, depois, sobre a discriminação da mulher na Igreja (Nunes, 1992).

1.2.2 A guinada conservadora na Igreja Católica

Enquanto a Igreja progressista no Brasil vivia seu auge, no final da década de 70 e na primeira metade da década de 80, a Igreja Católica no âmbito internacional passava por mudanças com relação às orientações pastorais e com relação aos seus grupos dominantes, em um processo que os autores chamam de "restauração conservadora" e que teve diferentes níveis. Como salienta Della Cava (1985, p. 45), essas mudanças diziam respeito à obtenção, por parte das tendências conservadoras do Vaticano (identificadas com a Cúria romana e com a estrutura burocrática da administração da Igreja), da reversão de inovações do Concílio Vaticano II. Essa reversão foi obtida a partir de diferentes estratégias ao longo da década de 70 e acentuou-se sob o pontificado de João Paulo II, escolhido por esse grupo conservador para liderar a reação. Essas estratégias envolveram a substituição de bispos progressistas por conservadores em diferentes regionais da Igreja[16] e a sustentação de uma rede conservadora no plano internacional, como no caso dos conservadores latino--americanos, que contavam com o apoio teológico, moral e financeiro da ala conservadora da Igreja na Alemanha (Della Cava, 1988, p. 251-252).

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

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

---

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

Tratava-se de uma apropriação da teologia da libertação, tentando defini-la segundo moldes conservadores (Della Cava, 1985, p. 46; 1988, p. 264-265; Mainwaring, 1989, p. 271).

No Brasil, o alto clero conservador, com apoio do Vaticano, passou a criticar o clero progressista. Com a "abertura política", os progressistas foram chamados a "[...] voltarem ao seu lugar", ou a suprimirem o caráter político da atuação da Igreja (Della Cava, 1988, p. 255; Mainwaring, 1989, p. 268). Segundo os conservadores, os progressistas deixavam de lado a espiritualidade dos fiéis, privilegiavam a atuação junto aos pobres, desprezando as hierarquias eclesiásticas (Mainwaring, 1989, p. 277-278). Nesse sentido, a CNBB parece ter retirado paulatinamente seu apoio aos progressistas: os temas da Campanha da Fraternidade, por exemplo, entre 1973 e 1984, diziam respeito à realidade social do povo, com denúncia do pecado social e promoção da justiça" e, a partir de 1985 a "situações existenciais do povo brasileiro" (Lorscheitter, 2002, p. 28).

Houve, então, uma redefinição dos conteúdos da Teologia da Libertação, a fim de desqualificar a forma como estes teriam sido entendidos pelos progressistas. A "opção preferencial pelos pobres" continuava a ser defendida pelo Vaticano e pelo episcopado como um todo, só que se tratava de uma opção fundada na "dignidade da pessoa humana", atacada por pecados pessoais, e não sociais, conforme Peterson e Vasquez (1998). A idéia de libertação também foi retomada em termos espirituais, como libertação do pecado, e não mais somente econômico-sociais (Peterson; Vasquez, 1998; Mainwaring, 1989, p. 271). Por outro lado, houve uma revalorização da hierarquia da Igreja, em contraposição à Igreja progressista, que dava grande importância aos leigos na liturgia e na tomada de decisões na Igreja. Ou seja, manteve-se a mobilização dos leigos, que teve grande sucesso com a Igreja progressista, mas esta devia passar ao controle do clero (Peterson; Vasquez, 1998).[17] A Igreja voltou-se também para a evangelização da classe média, no esforço de combater o pentecostalismo, a partir de uma religiosidade "[...] festiva, participatória, ligada ao mistério e fazedora de milagres" (Della Cava, 2001) — bem distante dos padrões seculares consagrados pelo Concílio Vaticano II. Houve uma continuidade da valorização do catolicismo popular, como na Igreja progressista brasileira, mas com ênfase nas devoções aos santos, nas romarias, nas procissões (Della Cava, 1988, p. 261).

---

[17] O que, certamente, estava relacionado à ênfase no centralismo papal sob João Paulo II. Ver Della Cava (1988, p. 262).

Por outro lado, a Igreja queria desvincular-se de seu papel de agente das transformações na sociedade, ou melhor, queria dar outro caráter a esse papel, algo mais "superior". Ao invés de ser mais um ator político, queria ser uma força moral, em vários sentidos: ser aquela que asseguraria a existência de valores cristãos e da ética em uma sociedade dominada pela economia,[18] conforme Della Cava (2001), que mediaria conflitos entre grupos sociais e que socorreria de forma caridosa, como o trabalho de Madre Teresa de Calcutá (Della Cava, 1988).

As CEBs passaram por transformações a partir da reação conservadora. Uma delas foi o retorno ao caráter de "círculo de discussões bíblicas" e às práticas devocionais tradicionais (Della Cava, 1988, p. 261; Hewitt, 1990, p. 146). Além disso, houve uma espécie de paroquialização das CEBs, que passaram a se dedicar a projetos apolíticos, (como trabalhos com a juventude, e não mais à luta por direitos), ao exercício da caridade (Hewitt, 1990, p. 146; Peterson; Vasquez,1998). Além disso, os conflitos entre os leigos sobre o caráter das CEBs — ou as ênfases na participação ou na prática da fé — parecem ter encontrado um compromisso: aceitar-se-ia o discurso de justiça social pelos membros conservadores das CEBs, enquanto os mais politizados formulariam suas questões políticas em outras instâncias, como partidos e sindicatos. Nesse sentido, as CEBs tornaram-se mais uma instância da sociedade em que se difundiam valores cristãos que habilitavam seus participantes a atuarem em outras instâncias, o que ia ao encontro da idéia de Igreja como inspiradora moral (Hewitt, 1990, p. 147, 149). No Brasil, houve um desengaja-mento de instâncias eclesiásticas e do clero em relação às CEBs. Em primeiro lugar, o financiamento internacional das atividades das mesmas — feito por instituições internacionais católicas, como o Misereor — diminuiu com as mudanças no Leste Europeu, que passou a ser privilegiado (Della Cava, 2001). Em segundo, elas também passaram a carecer de recursos humanos das igrejas — padres e freiras que eram assessores diminuíram em número, pois foram removidos e não substituídos, o que prejudicou a continuidade das atividades nas CEBs (Hewitt, 1990, p. 149-150).

---

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

1.3 A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e suas transformações

Este item trata das transformações ocorridas na IECLB atinentes a suas formas de manutenção e de recrutamento e, principalmente das mudanças de relação com as ideologias em voga e com instâncias eclesiásticas internacionais e de como essas transformações estão relacionadas ao surgimento, em seu seio, de uma teologia feminista e de reivindicações em nome dos problemas da mulher na Igreja. Essa igreja, que já possuía espaços delimitados para a atuação feminina, a Ordem Auxiliadora das Senhoras Evangélicas, a irmandade feminina, ou a Ordem das Diaconisas, e, menos especificamente feminina, a catequese, além do papel de esposa do pastor, acaba abrindo às mulheres a possibilidade do desempenho de funções iguais às dos homens (o pastorado).

Essa igreja, que tem uma história específica, enfrentou rápidas mudanças em termos da produção e da difusão da mensagem religiosa. Essas mudanças implicaram *aggiornamentos*, reconversões e diversificação do clero produtor da oferta de bens religiosos. Parte das condições para a elaboração dos problemas da mulher nessa igreja está nas mudanças das formas de funcionamento de seu centro de ensino — a Faculdade de Teologia, depois Escola Superior de Teologia —, o que leva a investigá-lo mais a fundo.

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

Essa produção sobre a IECLB está relacionada a uma alta escolarização de seu corpo eclesiástico e a um investimento escolar no qual a Igreja serve como tema de estudo e também aos interesses escolares da Instituição, cujas lideranças sempre primaram pela participação desta no espaço escolar. Há então um número considerável de teses, dissertações, trabalhos de conclusão, artigos em revistas, simpósios, sobre a Igreja, bem como sobre temas relacionados (como, por exemplo, sobre a imigração alemã) por parte dos "doutores da Igreja", que passam a participar do espaço universitário mais amplo a partir desses trabalhos. Ao lado dessa produção mais ou menos erudita, existe uma profusão de textos de divulgação da Igreja junto a seus fiéis e também ao

público em geral — textos comemorativos, pequenas biografias de membros considerados exemplares, folhetos, revistas e jornais —, que, de alguma forma, apresentam uma visão de Igreja na qual está em jogo a concordância dos fiéis e do clero sobre a identidade da mesma.

Uma parte dessa literatura apresenta temas consensuais para a totalidade da Igreja, mas a produção mais erudita sobre a mesma se constitui em tomadas de posição dos autores no espaço de disputas internas da IECLB, com relação a questões e problemáticas. Esses trabalhos se prestam também a justificar a Igreja ou grupos internos a ela.[19] Em especial, os trabalhos sobre a história da Igreja procuram conferir a esta uma narrativa com sentido, o que não deixa de envolver um uso estratégico das fontes primárias. Assim, é no confronto de textos de diversos autores e de autores eclesiásticos de outras igrejas, como,por exemplo,da Igreja envangélica Luterana do Brasil (IELB), que se rompe com a visão consensual, comum que se tem da IECLB e que confunde, num primeiro momento, a leitura dos textos mais aprofundados sobre a história da Igreja. Assim, é necessário romper-se com o pensamento dos historiadores da Igreja, que , da perspectiva do presente, conferem um sentido aos primórdios da mesma, e retomarem-se as funções desta narrativa, para perceber a Igreja como produto final de incontáveis estratégias, mudanças, reconversões, deslocamentos e lutas de grupos com interesses diversos[20]. Nesse sentido, é retomada, em primeiro lugar, a narrativa da história da Igreja presente nos trabalhos consultados, particularmente nos movimentos do Sínodo Rio-Grandense, até sua união aos outros sínodos protestantes que vieram a configurar a IECLB,em 1968. Esse sínodo é tomado, em primeiro lugar, porque representa a Igreja em seus primórdios, na produção historiográfica — é principalmente a ele que se refere a produção historiográfica da Igreja[21]. Além disso, o Sínodo Rio-Grandense

---

[19] Um dos exemplos disso é a discussão que se coloca relativa à germanidade da Igreja: enquanto, para Schünemann (1992), ela é uma característica felizmente superada, dando lugar a uma abertura aos problemas sociais brasileiros — o que legitima a tendência progressista da IECLB —, para Dreher (1999), ela é "questão mal resolvida", ou não assumida na IECLB, o que o aproxima dos grupos e membros desta que defendem a permanência da definição étnica.

[20] Essa leitura da história da IECLB é baseada em Foucault (1979, p. 15-37).

[21] Ver, particularmente, o conjunto de artigos reunidos sob o título **Ensaios Luteranos: dos Primórdios aos Tempos Atuais do Luteranismo no BrasiL** (Fischer, 1986), no qual os textos sobre a origem da IECLB referem-se somente ao Sínodo Rio-Grandense, com exceção de um deles. O estudo de Prien (2001, p. 16) coloca-se como o primeiro trabalho de história da Igreja que trata da formação dos quatro sínodos que deram origem à IECLB, em contraposição à Dreher (1983), que trataria da **"Igreja e Germanidade no Sínodo Rio--Grandense e no Sínodo Luterano"**.

e sua cúpula eclesiástica parecem ter desempenhado papel de vanguarda na unificação dos Sínodos; e mesmo a IECLB parece ter como seu centro geográfico o Rio Grande do Sul, que é também o limite geográfico desta pesquisa.

1.3.1 A Igreja e seus fiéis

Seria bastante cômodo opor ao conhecimento produzido sobre a Igreja por agentes inseridos na mesma — sociólogos e outros cientistas sociais que têm também atuação na Instituição, estando ligados às diferentes tendências e interesses presentes nela — aquele que apresenta uma aproximação das características sociais da população luterana no Brasil, a partir de fontes "objetivas" — o censo nacional realizado pelo IBGE. No entanto, para além dessa oposição, é necessário terem-se em conta os interesses inerentes à produção do conhecimento sobre a Igreja e sobre seus fiéis, dentre os quais os usos sociais dessa produção. Nesse caso, parece ser possível opor-se uma produção eminentemente pautada por objetivos "puramente acadêmicos", quais sejam, apresentar uma sociografia das religiões no Brasil, produzida por cientistas sociais desengajados religiosamente, a cientistas sociais que, de alguma forma se referem à Igreja a partir dela mesma. Isso significa que estes ultimos estão voltados também para preocupações pastorais. Principalmente, estão ligados ao trabalho identitário da Igreja, ou seja, à reconstituição de seu passado, necessariamente vinculado ao público a que atende, e, a partir daí, à constituição de sua imagem. A identidade da Igreja — ou quem é seu público-alvo — é objeto de disputas entre as diversas tendências nela existentes. Além disso, é também uma forma de diferenciação perante outras Igrejas, como a Igreja Católica, naturalmente, mas também em relação a outros protestantismos e — não menos importante — à outra Igreja Luterana existente no País, sua principal concorrente em outros tempos: a Igreja Evangélica Luterana do Brasil.[22] Neste trabalho, é de se notar o uso de técnicas de pesquisa, como a aplicação de questionários, entrevistas aprofundadas, sempre subordinadas, ao que parece, às visões religiosa e pastoral desses agentes. Ver, dentre outros, Bobsin (2001), Schmidt (1999) e Kliewer (1977). No entanto, esse trabalho identitário possui efeitos sociais objetivos, constituindo a percepção da Igreja e de seus fiéis, o que faz com que se leve em conta o que os autores da Igreja dizem sobre seus fiéis, na busca de uma caracterização destes.

---

[22] Sobre a formação da IELB, ver Rieth (1998); sobre a rivalidade inicial entre os pastores do Sínodo de Missouri, que deu origem à IELB, e os do Sínodo Rio-Grandense, que deu origem à IECLB, ver Prien (2001).

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

A população luterana, segundo o **Censo Demográfico** de 1991, era constituída de 1.029.678 pessoas (Waniez; Brustlein, 1998, p. 455). Destas, 839.408, cerca de 81,5%, estavam na Região sul do Brasil; 12,2%, no Sudeste; 2,3%, no Norte; 2%, no Nordeste; 1,9%, no Centro-Oeste (Waniez; Brustlein, 1998, p. 455). Em relação aos assim chamados grupos "protestantes tradicionais" ou "históricos", classificação que faz parte de um jogo de diferenciações entre os protestantismos, conforme Giumbelli (2001), elas seriam a segunda população religiosa, a partir de Waniez e Brustlein (1998, p. 455).

A concentração geográfica dos fiéis em zonas de migração e de ocupação dos descendentes de alemães parece acompanhar e constituir outras marcas "sulinas" da Igreja: seu distanciamento de outras religiões protestantes seria correlato aos diferentes distanciamentos que a população de seus fiéis teria diante do restante da população brasileira. Esta, segundo seus cientistas sociais nativos, seria uma igreja de pessoas bem situadas, ou, em outra versão, que, no passado, fora de populações que não eram pobres — "[...]em nossa Igreja não havia pobres" — e que somente naquele momento estariam sentindo os efeitos empobrecedores e desestruturadores da modernização capitalista (Schünemann, 1992; Kliewer, 1977; Schmidt, 1999). A condição econômica dos fiéis — ou como seus profissionais reconhecem seu público e mesmo o selecionam — é objeto de discussão pelas diferentes tendências da Igreja e enseja diferentes práticas pastorais. Enquanto alguns vêem a Igreja como "de classes médias" (Kliewer, 1977), outros identificam a pobreza ou o empobrecimento dos fiéis e passam a desenvolver propostas de trabalho para estes (Schmidt, 1999; Terra..., 2001)[23].

---

[23] É interessante verificar-se o quanto as constatações dessas pesquisas, mesmo baseadas nas ciências sociais, estão relacionadas aos recortes empíricos limitados a determinadas paróquias ou comunidades religiosas, o que geraria uma vontade de totalização própria do discurso religioso. Ver Kliewer (1977) e Schmidt (1999).

No entanto, deve-se observar que a sua composição social é bastante diferenciada, por um lado; por outro, se bem que com um percentual menor de empobrecidos do que a população brasileira em sua totalidade, a estratificação social entre os membros da Igreja parece acompanhar o restante da sociedade: menos de 10% não têm rendimentos ou ganham até um oitavo de salário mínimo; um pouco mais de 30% ganham entre um oitavo, três quartos de salário mínimo; outros, pouco mais de 30%, ganham entre três quartos e dois salários mínimos; cerca de 15% ganham entre dois e cinco salários mínimos; e 5% recebem mais de cinco salários mínimos de renda (na população total do País, essas faixas de renda caracterizam 10,5%, 48%, 25,5%, 11,3% e 4,6% da população respectivamente), conforme Waniez e Brustlein (2000, p. 107-108). Por outro lado, a população luterana apresenta uma taxa de alfabetização bastante alta: mais de 90% destes possuem cinco anos ou mais de escolaridade (Waniez; Brustlein, 2000, p. 113).

Talvez uma das características mais distintivas da população dos fiéis dessa igreja seja sua taxa de urbanização, que é uma das mais baixas dentre as religiões brasileiras — 55% —, enquanto a taxa de urbanização do total da população do Brasil é de 74,6%, conforme Waniez e Brustlein (2000, p. 110). Além disso, mais de 90% dos luteranos são "brancos", o que se relaciona, certamente, com a ascendência alemã de seus fiéis (Waniez; Brustlein, 2000, p. 112 e p. 114), ou com seu caráter étnico. Este é objeto de disputas na IECLB, entre aqueles que vêem nele uma forma de exclusão dos já dominados economicamente (Westhelle, 1978, p. 86-87), e aqueles que o vêem como identidade oprimida — assim como outras etnias dominadas — a ser "resgatada" (Dreher, 1999).

1.3.2 A formação da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil

Como já foi referido, a produção historiográfica e mesmo aquela orientada por outras disciplinas das Ciências Sociais traz uma narrativa de desenvolvimento implícita para a Igreja, o que se vê em alguns de seus títulos: **Dos Primórdios aos Tempos Atuais do Luteranismo no Brasil**; **Do Gueto à Participação**; **Das Comunidades Teuto-Evangélicas de Imigrantes Até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil**; **Protestantismo Brasileiro à Procura de Identidade**; **Um Documentário de Uma Igreja em Busca de Sua Identidade**. Isso pode estar relacionado às rápidas transformações pelas quais passou 136 anos de existência e às tentativas de conferir sentido a estas.

Segundo essa produção historiográfica, a história da Igreja é associada à das populações que migraram da Alemanha para o Brasil desde a primeira metade do século XIX, de modo que, de alguma forma, a história do público onde a Igreja recruta seus fiéis e a história eclesiástica se confundem (Dreher, 1984, p. 19). Colocar-se a Igreja como produto dos fiéis, ou "das comunidades", confere a esta uma essência, justifica sua necessidade (ela existe onde existem imigrantes alemães e seus descendentes) e permite afastá-la de outras igrejas protestantes, consideradas "de missão": a IECLB seria uma igreja do "protestantismo histórico" e não do proselitismo missionário.

Assim, os "primórdios do luteranismo" estão associados às injunções sobre a população à qual ele se referencia; nesse sentido, a emigração germânica, fruto da miséria e da industrialização que atingiram os territórios alemães no século XIX, veio ao encontro dos interesses das classes dominantes do Império brasileiro: o branqueamento da população brasileira (Dreher, 1999a, p. 61; 1998, p. 249-250; 1989, p. 95) e a necessidade de trabalhadores (Prien, 2001, p. 33-34; Dreher, 1984, p. 4; 1997, p. 149; 1989, p. 96; 1999a, p. 61). Essas populações sofreram uma série de discriminações culturais e religiosas por parte do Governo e da população brasileira, o que teria justificarido seu isolamento cultural, seus costumes específicos. Colocados em regiões de difícil acesso, estavam isolados geograficamente (Dreher, 1984, p. 5). Além disso, para os protestantes, a liberdade religiosa não foi completa durante o Império (Dreher, 1989, p. 96-97; 1999a, p. 64-65). Mais tarde, com a República, embora tenham obtido cidadania e reconhecimento religioso por parte do Estado, foram marginalizados politicamente, retirando-se da vida pública (Dreher, 1984, p. 8-9). Por outro lado, os interesses pan-germanistas da Alemanha (Dreher, 1984, p. 10-11) aumentaram as desconfianças das autoridades brasileiras e dos brasileiros quanto ao "perigo alemão" (Dreher, 1984, p. 13), o que levou a que os descendentes desses imigrantes durante o Estado Novo, sofressem com as medidas de nacionalização, principalmente com a proibição do uso da língua alemã nas escolas e nas igrejas (Dreher, 1984, p. 15-16 e 21). O final da Segunda Guerra Mundial marcaou um novo período para esses descendentes, com uma efetiva integração à sociedade brasileira por parte dos "teutos" (Dreher, 1984, p. 18) e também dos sínodos, que, unificados, passaram a formar a IECLB e a participar do ecumenismo, tratando,finalmente, dos "problemas nacionais" (Dreher, 1984, p. 24; 1989, p. 100-104; Schünemann, 1992). Essa narrativa, assumida, com maior ou menor ênfase, em alguns aspectos pelos historiadores da Igreja, justifica o caráter étnico da mesma, não só pelo argumento do isolamento e da marginalização, mas também por ser a origem necessária de uma igreja que só pôde ter "consciência de seu papel" a partir de uma mudança de rota.

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

O processo de formação da Igreja envolveu a "colonização" e o enquadramento da vida religiosa de uma população mais ou menos definida — os imigrantes alemães e seus descendentes — por parte de agentes eclesiais oriundos da Alemanha. Foi na década de 60 do século XIX que sociedades missionárias alemãs (Prien, 2001, p. 79; Hennig, 1986) e um órgão da Igreja Evangélica Alemã, o Superior Conselho Eclesiástico, se interessaram em enviar pastores e missionários sistematicamente às comunidades no Brasil (Hees, 1986a, p. 8; Prien, 2001, p. 76 e 79-80; Hennig, 1986, p. 93-94), as quais não possuíam nenhuma ligação entre si (Hees, 1986a, p. 5), pois o trabalho pastoral passou a ser reconhecido pelo Estado brasileiro (Hees, 1986b, p. 22). A iniciativa de formação de um sínodo no final da década de 60 estava relacionada à tentativa dos primeiros pastores que chegavam ao Rio Grande do Sul — agora com poderes legítimos — de combater o pastorado leigo e instalar no seu lugar um pastorado ordenado por instâncias eclesiásticas na Alemanha e que tivesse práticas eclesiais comuns (Hees, 1986b, p. 22; Prien, 2001, p. 108-109). Esse sínodo não conseguiu subsistir, pois não obteve a filiação à Igreja Evangélica alemã, o que garantiria sua legitimidade; por outro lado, havia um conflito, entre pastores e missionários e com as comunidades, sobre a autoridade do sínodo (Hees, 1986a, p. 16). O segundo Sínodo Rio-Grandense, fundado em 1886 por Rotermund, para conjurar essas limitações, propôs uma livre associação das comunidades ao próprio Sínodo, o qual seria apenas um orientador das práticas religiosas das comunidades (conforme Hees, 1986b, p. 25; Fischer, 1986b, p. 44), negando a ordenação aos pastores leigos (Fischer, 1986b, p. 47).

No entanto, o Sínodo, ao final do século XIX, defrontou-se com as seguintes características estruturais que ameaçavam sua continuidade: a inexistência de um corpo sacerdotal autóctone ou a impossibilidade de reprodução do corpo sacerdotal a partir da população dos fiéis, em razão da ausência de um sistema de recrutamento e formação (Fischer, 1986b, p. 49) e também da debilidade das formas de remuneração para os pastores, devido por um lado, aos parcos recursos dos fiéis (Fischer, 1986c, p. 56), à concorrência com o pastorado leigo e com o Sínodo de Missouri (Prien, 2001, p. 140) e, por outro,da pouca legitimidade do Sínodo em demandar a remuneração (Fischer, 1986c, p. 65), o que

levava à impossibilidade de manter um centro de formação e de contratar novos pastores (Fischer, 1986b, p. 50) e à dependência das sociedades missionárias e da Igreja Evangélica alemã, que fornecia um pastorado "importado" (Fischer, 1986b, p. 49), que, ao mesmo tempo, não via grandes atrativos em trabalhar para um sínodo que oferecia pouca remuneração e com grandes dificuldades de trabalho (Hees, 1986b, p. 26 e 32; Prien, 2001, p. 138).

Do início do século XX até a década de 30, o Sínodo Rio-Grandense dedicou-se a consolidar sua ligação com a Igreja Evangélica alemã, como forma de obtenção de recursos materiais e humanos. As formas de manutenção e de reprodução da Igreja organizaram-se nessas três décadas, a partir da dependência em relação ao exterior quanto ao fornecimento e à manutenção dos pastores, especificamente em relação à manutenção do Sínodo, por um lado (Hees, 1986c; Fischer, 1986b; Prien, 2001). Por outro, ocorreram a paulatina responsabilização das comunidades pela manutenção do Sínodo e a imposição a estas de suas normas de funcionamento da atividade eclesial e religiosa, o que estava relacionado ao ganho de legitimidade do Sínodo junto às mesmas (Hees, 1986c; Fischer, 1986b; Prien, 2001).

Nesses marcos, em 1921, foi fundado o Instituto Pré-Teológico (IPT), uma escola de formação secundária para alunos brasileiros a serem enviados à Alemanha para formação teológica-pastoral (Hees, 1986a, p. 75 e 80; Prien, 2001, p. 189 e 203). Se esse foi o "primeiro passo para a constituição de um pastorado autóctone", no final da década de 20 já se evidenciavam esforços para a criação de uma escola de Teologia no País. Novamente, houve a opção pelo "fornecimento" externo, seja por falta de recursos, seja pela existência de oferta na Alemanha, conforme Prien (2001, p. 205). A forma de reprodução do corpo eclesial trazia sempre o problema do devir do Sínodo, ao passo que seu atrelamento à Igreja Evangélica alemã significava ser atingido, de algum modo, por seus processos internos — como a adesão ao nazismo e a introdução de fórmulas de trabalho dos adeptos daquele na Igreja Evangélica alemã junto à cúpula sinodal (Prien, 2001; Dreher, 1983).

Foi a campanha de nacionalização deflagrada pelo Estado Novo e, a seguir, a entrada do Brasil na Segunda Guerra Mundial, ao lado dos aliados, que impossibilitaram a continuidade dos mecanismos de manutenção e de reprodução eclesial e também o combate à sua teologia. A proibição do uso da língua alemã nas escolas e nas igrejas (Prien, 2001, p. 428-435), o fechamento destas, a prisão de pastores (Prien, 2001, p. 460) e, principalmente, o impedimento da vinda de pastores para o Sínodo (Prien, 2001, p. 454) fizeram com que se tornasse insustentável o trabalho da Igreja como havia sido feito até então. Após o final da Segunda Guerra Mundial, os sínodos vinculados à Igreja Evangélica alemã uniram-se e trataram de formar uma igreja — a Federação

Sinodal, que, depois, em 1968, se tornou a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Estabeleceram um paulatino processo de independência da Igreja Evangélica alemã, chamada, então, de "Igreja-mãe", embora continuassem a receber recursos financeiros da mesma. A desvinculação da Igreja Evangélica alemã significou uma reconversão do ponto de vista de relações com outras instâncias religiosas — a Federação Sinodal filiou-se à Federação Luterana Mundial [24] e ao Conselho Mundial de Igrejas, o que indicava uma tentativa de continuarem inseridos em instâncias religiosas internacionais e, nestas, de acompanharem a pauta de discussões teológicas. "Aí, porém, não se deve esquecer que, para Dohms [Presidente do Sínodo Rio-Grandense], o caminho para o ecumenismo desempenhou papel decisivo, depois da Segunda Guerra Mundial, para a superação do passado e reinício teológico" (Prien, 2001, p. 514). Dohms teria participado da Conferência Eclesiástica Mundial, em 1948, em Amsterdã, aderindo à sua pauta. Essa pauta (os efeitos da guerra sobre as populações, a miséria, a fome), cujas questões

> [...] não prensavam algumas Igrejas como culpadas e errantes num canto, mas que confessavam a culpa comum e animavam a atacar os urgentes problemas da atualidade, que atribuíam à Igreja o papel de um defensor das pessoas e, nesse sentido, antecipavam alguns elementos da Teologia da Libertação, eram próprias para apoiar os sínodos brasileiros na procura de sua identidade (Prien, 2001, p. 515).

No plano interno, trataram, em primeiro lugar, de estabelecer a Faculdade de Teologia, que, desde o início, foi assumida por todos os sínodos, embora tenha sido criada por H. Dohms no Sínodo Rio-Grandense. Além disso, assumiram uma nova definição de Igreja, que é fundante de todas as posições posteriores a respeito da mesma: essa é a "Igreja de Jesus Cristo no Brasil em todas as conseqüências que daí resultarem para a pregação do Evangelho neste País e a corresponsabilidade para a formação da vida política, cultural e econômica

---

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

de seu povo". Esse enunciado, sem dúvida polissêmico[25], foi fruto do compromisso firmado entre as diferentes tendências pastorais existentes no Sínodo após a Segunda Guerra Mundial (Fülling, 1974) — que se deu a partir da reconversão de Dohms à definição estritamente religiosa de Igreja, exigida pelos pietistas, e com sua permanência na Presidência da mesma (Fülling, 1974; Prien, 2001, p. 465-476).

Essa abertura para o Brasil fundou diferentes posições entre aqueles preocupados com os rumos da Igreja e que tinham acesso a suas instâncias de produção e de difusão ideológicas. É necessário diferenciar-se, então, no grupo eclesial (que não apresenta, de modo imediato — ao contrário da Igreja Católica — suas hierarquias e divisões), uma espécie de “elite”, ou mesmo de um "alto clero", que conseguiu formular suas concepções de ação da Igreja, suas preocupações pelos rumos da mesma e difundi-las a partir de publicações e documentos, do restante do pastorado e dos demais profissionais da Instituição, de alguma forma concentrados no trabalho do qual foram incumbidos: o serviço religioso aos fiéis. Essa "elite", que portava diferentes definições do que seria a "abertura para o Brasil e seus problemas", definiu-se pela posse de alta titulação escolar, pela passagem nas instituições de ensino da Igreja, quer dizer, pelo professorado na Faculdade de Teologia e também pela Direção desta, pela ocupação de cargos de Direção (pastor sinodal, o equivalente ao bispado católico, Vice-Presidência e Presidência da IECLB), coordenação de organismos centrais da Igreja e, por fim, a Direção de paróquias centrais da IECLB (São Leopoldo, Porto Alegre e também Rio de Janeiro e São Paulo). Essa elite definiu a "identidade" e os "problemas" da IECLB a partir da pauta de trabalho e também de pesquisa escolar que produzia e divulgava, e que não tinha a ver, necessariamente, com as preocupações dos fiéis e do pastorado mais ligado a estes.

1.3.3 Clivagens internas, definições de problemáticas e investimento escolar

A "abertura para o Brasil" foi o consenso inicial a partir do qual se estabeleceu a clivagem quanto às definições da IECLB. Essa decisão parece ter-se modificado. Na década de 60 e no início da de 70, a principal clivagem era a

[25] Esse enunciado, contido no documento do Primeiro Concílio Eclesiástico da Federação Sinodal, de 1950, e citado em Dreher (1999), tem um sentido amplo, comportando, inclusive, a definição étnica da Igreja: Igreja para um "povo" — definido como um grupo étnico — que está em um Estado nacional (no Brasil); mas também definindo-a como Igreja brasileira, preocupada com o "povo brasileiro" em sua totalidade.

que opunha aqueles que aderiam a uma proposta desenvolvimentista de sociedade, assistencialista e calcada no papel de contribuição da Igreja para o "progresso" — e daí a uma conivência ou cooperação com o Governo militar —, e aqueles que defendiam um engajamento contra a injustiça social e uma participação política na sociedade brasileira, divisão apresentada por Schünemann (1992). Há mesmo uma narrativa das causas da "abertura para o Brasil", comum a essas duas tendências: depois de um século e tanto em isolamento no meio rural, as populações descendentes dos imigrantes alemães viveram os efeitos desestruturadores da modernização da sociedade brasileira a partir da década de 50: migrações para outras regiões do País como "pioneiros" e êxodo rural, causado pela modernização da agricultura, que excluiu os agricultores "menos capazes" ou "tradicionais", levando-os à periferia dos centros urbanos como trabalhadores das indústrias, ou mantendo-os no "atraso colonial". Além disso, a desestruturação também foi cultural, a partir da assimilação dos descendentes de imigrantes, pela progressiva adoção da língua portuguesa e pelo esquecimento da língua alemã pelas gerações mais jovens, conforme Schünemann (1992, especialmente p. 43-44), Dressel (1986), Kliewer (1984), Droste (1989, p. 171), Brakemeier (1989) e Dreher (1984, p. 25-26).[26]

Em outro momento, no final da década de 70 e no início de 80, a clivagem parece ter sido entre os pastores teólogos que aderiram à Teologia da Libertação, os que reinvestiram na valorização da teologia luterana e os evangelicais[27]

---

[26] Essas narrativas fundaram algumas preocupações da Igreja com respeito à "realidade nacional", o que não deixa de ter uma função justificadora. Ver Dreher (1984, p. 25), Kliewer (1984, p. 40) e Brakemeier (1989, p. 178). Por isso, as soluções desenvolvimentistas e assistencialistas, como a fundação de escolas, de centros de aperfeiçoamento e apoio nas periferias urbanas, secundados por um "trabalho social", que, como se verá, foi essencialmente feminino, e de centros de apoio agrícola nas áreas rurais, que parecem engajar aqueles para quem o "subdesenvolvimento" é fruto da ignorância e da degeneração (ver Dressel, 1986), aos quais se opõem os progressistas, que crêem na "culpa" das estruturas socioeconômicas (sobre as experiências progressistas da Igreja, ver Schünemann, 1992, p. 111-116).

[27] Conforme o depoimento da Presidente da OASE de Mathias Velho, bairro da periferia de Canoas, localizada na Região Metropolitana de Porto Alegre, essa paróquia tem como característica o "avivamento", quer dizer, a adoção de práticas identificadas com a linha evangelical e mesmo pentecostal, como os cultos longos, a inspiração no Espírito Santo, a glossolalia, as narrativas de cura física e, o que é central nessa igreja "fechada", a renovação dos seus membros pela admissão de adeptos não descendentes de imigrantes alemães e que também estão fora do espectro da classe média urbana — no caso, a população "pobre" e etnicamente indefinida do Bairro, que freqüenta livremente a Igreja. Segundo ela,que é descendente de alemães e moradora de um bairro da classe média canoense geograficamente próximo à Mathias Velho, são três as linhas da Igreja: os defensores das tradições, ou da "manutenção dos princípios da Igreja", os "avivados", voltados para "o espírito", e os voltados para "a política".

(Wehrmann, 1986; Hoffmann, 1986). No entanto, entre os grupos eclesiásticos dominantes, parece haver uma relativização de posições, já que, na IECLB, "[...] a virtude está no meio", ou seja, embora defendendo posições teológicas e missiológicas diferenciadas, eles primam pela conciliação e pela unidade. Isto porque, para os formuladores da pauta de problemas da Igreja, essa formulação é também sempre intelectual, ou mediada pela escola. As tomadas de posição na Igreja estão relacionadas a "estudos sobre", ou seja, estão baseadas em estudos ou dão origem a outros. Assim, a preocupação com a missão ou com o espírito missionário, que deveria suplantar a preocupação "intramuros", estava relacionada à identificação das transformações ocorridas na população de origem dos fiéis — identificação feita a partir de estudos e que dá origem a outros. Da mesma forma, as características dos fiéis e do clero são objeto de análise e de discussão em função da permanência do "caráter fechado das comunidades".[28] A "germanidade", ou o passado da Igreja, também alimentou o esforço escolar de seus historiadores, como já se viu. Principalmente, a adesão à Teologia da Libertação parece ter sido mais um investimento temático do que uma massiva participação nos movimentos relacionados a ela por parte do pastorado, diferentemente do que aconteceu na Igreja Católica. Nas palavras de um professor da Escola Superior de Teologia, adepto daquela teologia: "De fato, a maior parte do que se faz hoje é uma reflexão protestante da libertação em cima de uma práxis católica de libertação" (Hoch, 1986, p. 110) ou, ainda,o comentário de um pastor líder da tendência evangelical na Igreja sobre os adeptos da Teologia da Libertação: "Conhecemos muito bem as suas produções teológicas, embora na vida das comunidades da IECLB existam apenas manifestações isoladas, não se constituindo num movimento de povo organizado e estruturado" (Hoffmann, 1986, p. 134).

Essa espécie de impregnação pela escola, de "amor à ciência", de "necessidade de estudos abalizados para agir" e de valorização do trânsito pelas Ciências Sociais, parece ser o resultado dos mecanismos de reprodução próprios a essa igreja, que não prescinde do estatuto de classe média intelectual e de liderança cultural para seus pastores, ou, como disse Dohms, no discurso inaugural da Escola de Teologia, que estes "[...] sejam capazes de discernir e de decidir claramente, que sejam decididos e que levem a decisões" (citado em Dreher, 1986, p. 50) — e que, portanto, põe ênfase na formação escolar do mesmo. Isso possibilitaria àqueles mais impregnados pela lógica escolar, e

[28] Ver Burger (1977), que reúne uma série de estudos baseados em técnicas de pesquisa das Ciências Sociais sobre as comunidades luteranas e seus pastores. Ver também Schmidt (1999).

mesmo àqueles que investem na escola como forma de ascensão e reprodução social, a realização de suas disposições como teólogos e — ponto mais alto a trajetória escolar — professores e doutores em Teologia, como uma segunda carreira possível ao pastorado.

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

Deve-se notar que, se essa produção foi bem aceita em instâncias internacionais, ou, se a EST participou das trocas "Sul-Norte, Norte-Sul, Sul--Sul", que são parte da lógica do espaço teológico no pós Segunda Guerra, isso levou a uma certa tensão ou a um distanciamento entre a EST (na qual se concentravam os intelectuais da Igreja) e os fiéis da Igreja. Assim, Schünemann (1992) argumenta que mesmo a participação da Presidência da Igreja em encontros do CMI e em suas discussões sobre 'justiça social' se dava com certa reserva por parte daquela e que até o Manifesto de Curitiba, que condenou as violações dos direitos humanos pelo regime militar, teria sido, em parte, feito para manter as relações com a FLM, já que a Presidência da Igreja à época era

favorável aos militares. Além disso, as comunidades pareciam ver na Escola de Teologia o lugar das orgulhosas concorrências acadêmicas, distanciada do trabalho humilde e piedoso junto às comunidades (Schneider, 1986, p. 117-118; Sandri, 1986).

De qualquer forma, foi no centro de estudos da IECLB, a Faculdade de Teologia, a qual deu origem à Escola Superior de Teologia que surgiram as condições de elaboração de uma teologia feminista.

1.3.4 Formação teológica e condições de surgimento da teologia feminista na IECLB

Para entender o surgimento e o sucesso de uma teologia feminista na IECLB, é necessário terem-se em conta as características de sua instituição de ensino superior, a Escola Superior de Teologia, que é parte do sistema escolar da Igreja[29]. As instituições responsáveis pela formação dos pastores da Igreja pautam-se pela ênfase escolar da formação oferecida, em detrimento da espiritualidade e da formação moral, ao contrário, por exemplo da formação católica analisada por Suaud (1978). Essa ênfase escolar está, relacionada em primeiro lugar, aos fundamentos da Igreja enquanto mantenedora de escolas e que investe na escolarização de seus fiéis. Em segundo lugar, pelo que aqui se está chamando de "dependência teológica do exterior", ou seja, a prática, sempre existente na Igreja e sempre renovada, de importação de tendências e de discussões teológicas de centros de ensino fora do Brasil, sejam europeus,— e notadamente alemães —, sejam, mais atualmente, norte-americanos. Essas duas características (ênfase escolar e dependência teológica) e suas tensões com a necessidade da Igreja de reprodução do corpo pastoral e suas conseqüentes demandas por fornecimento de pastores parecem definir a Escola de Teologia da IECLB e suas transformações. Por outro lado, é somente em uma Igreja que prima pela escolarização e pela intelectualização de seus pastores, e que, alem disso, valoriza a inserção de parte de seu corpo eclesial no espaço de discussão teológica nacional e internacional, que pode surgir e "florescer" uma teologia feminista. Em termos concretos, a teologia feminista na IECLB surgiu como o resultado de um processo em que, após o ingresso de mulheres

[29] Sobre o sistema escolar da Igreja, destinado aos diferentes estratos sociais das colônias de origem alemã, ver Prien (2001), Weber (1998) e Müller (1990).

no curso de Teologia, uma delas conseguiu entrar no seleto grupo de alunos da Escola que foram enviados ao exterior, para terem formação de pós-graduação em centros europeus e — no caso dela — norte-americanos. Essa formação — principalmente, mas não só, como se verá mais adiante — possibilitou o contato mais aprofundado com as discussões sobre teologia feminista e a apropriação da mesma por parte dessa teóloga com a posterior difusão, já como professora na Escola. Essa discussão acabou sendo absorvida por suas alunas ou "discípulas", que, investindo na escolarização continuada em detrimento da carreira estritamente pastoral, se encaminharam para o curso de Pós-Graduação em Teologia da Escola. Neste, realizaram seus trabalhos nas temáticas próprias àquela discussão e fundaram um grupo de estudo para essas "teólogas feministas". A legitimidade dessa discussão na Escola estava relacionada à lógica de recepção e mesmo de busca de acompanhamento das tendências em voga nos centros internacionais de ensino de Teologia.

Portanto, foi a consideração dos processos de mudança curricular e de políticas de recrutamento e formação de alunos e professores no centro de formação pastoral e teológica dessa igreja que permitiu explicar como a condição feminina se tornou,nela um problema teológico. No início da década de 20, o Sínodo Rio Grandense optou por manter um seminário de formação média no Brasil que preparasse seus alunos para a formação teológica no exterior. Esse pré-seminário, o Instituto Pré-Teológico, começou a funcionar em 1921, em Cachoeira do Sul, junto à comunidade presidida por H. Dohms (Prien, 2001, p. 205), e foi transferido, em 1927, para São Leopoldo, no Morro do Espelho. Esse seminário preparava jovens das colônias germânicas para ingressarem em seminários alemães, até 1939, e, a partir de 1945, na Escola de Teologia. Em 1970, o IPT fechou, devido à falta de alunos, já que, desde o início da década de 60 não era mais a única forma de ingresso na Faculdade de Teologia.

A formação dada pelo IPT após a Segunda Guerra Mundial, foi, a princípio, perfeitamente adaptada à forma de ensino na Escola de Teologia, contrastando com a formação desenvolvida no ensino médio do sistema de ensino não pré-seminarista. As aulas eram ministradas em alemão, e havia uma forte ênfase no ensino de latim e grego, conforme Weber (1998, p. 306). O regime era de internato, e, neste, havia uma rígida disciplina escolar, pelo menos em comparação ao ensino não confessional: "oração matinal, aulas pela manhã e à tarde, acompanhadas de horas de estudo à tarde e à noite" (Weber, 1998, p. 306); ver também Kirst (1996, p. 52). Tal formação visava à aquisição de "sólidos conhecimentos" naquelas línguas, uma formação humanística (em Literatura e Filosofia) e, principalmente, à aquisição de uma disciplina de trabalho a ser plenamente realizada na formação superior. Assim, aos egressos do meio rural — em sua maioria, filhos de agricultores, mas também de artesãos e peque-

nos funcionários —, o IPT significava a primeira etapa de seu acesso à classe média intelectual urbana e de contato com seu estilo de vida, como se vê no relato de um ex-seminarista:

> [...] as escapadas ao cinema [...], ou, ainda, ao barzinho da esquina [...]. E o IPT passou, para todos nós, a ser isto: decorar Schiller e Goethe, ler César e o *De Bello Gallico*, ou Thomas Mann e o *Die Buddenbrooks*, muito futebol e basquete, a tradução da Apologia de Sócrates, representações de Shakespeare, o discurso de Marco Antônio diante da plebe, traduções do Novo Testamento em *Koiné*, discussões políticas veladas e abafadas pela Diretoria do Colégio [...] (Weber, 1998, p. 309, grifos do autor).

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

Já a Escola de Teologia, aberta em 1946, significou o início da Igreja como "no Brasil" e a realização de seu projeto de independência do fornecimento externo de pastores, um esforço conjunto de todos os Sínodos brasileiros, que fizeram com que todos se responsabilizassem pelo funcionamento do IPT e da Escola de Teologia (Prien, 2001, p. 516). No entanto, ela sempre se vinculou ao exterior, de diferentes formas, ao longo do tempo. Em primeiro lugar, seus primeiros professores ou eram alemães, ou estudaram na Alemanha. Em outro momento, descrito como "abrasileiramento do corpo docente", houve uma política de envio de egressos da faculdade para pós-graduação no exterior, para que estes lecionassem no ensino superior. Além disso, até a década de 70, o currículo da Escola era um transplante dos currículos de seminários alemães para o Brasil, e a maior parte do curso era em língua alemã. Não se pode deixar de lado a continuidade dos financiamentos recebidos pela Escola de Teologia por parte da Igreja Evangélica alemã e, a seguir,de instituições como a FLM e o CMI.

Atualmente, a Escola mantém um vínculo com o exterior, que parece ser menos dependente; possui um curso de pós-graduação — consolidado no Instituto Ecumênico de Pós-Graduação (IEPG) — reconhecido nacional e internacionalmente, quer dizer, consagrado pela instituição nacional de avaliação do

ensino e em igualdade perante outros centros internacionais de Teologia[30]. Dessa forma, ocorrem intercâmbios de professores e alunos. Certamente, a formação de redes durante a realização de pós-graduação por parte de professores da EST é uma das estratégias para inserção no "circuito" internacional dos cursos teológicos. De qualquer forma, essa participação possibilita à Escola o acesso à pauta teológica internacional, quer dizer, às discussões em voga nos principais centros teológicos e religiosos, que se produz e se difunde também pela FLM e pelo CMI.

Importa notar-se que a formação da Escola de Teologia é fundamentalmente uma formação escolar, quer dizer, a ênfase do curso está na formação de teólogos e não de pastores (ou de encarregados do serviço da Igreja junto às comunidades), pelo menos até o início da década de 70. Um aluno da Faculdade de Teologia, no início dos anos 60 — quando ainda o ingresso no curso de Teologia se dava via IPT e não sofrera a reforma curricular —, faz um relato de como se dava este: "O próprio método de estudos é característico. [...] Seu sentido principal é o de criar e desenvolver a autocapacidade de pensamento e trabalho teológico dos estudantes" (Berndt, 1962, p. 4). Após citar as disciplinas estudadas, salienta ele a independência intelectual dos estudantes:

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

A faculdade forma, então, teólogos-pesquisadores:

> [...] ainda outra preocupação que surge no ambiente estudantil é o perigo da incentivação [*sic*] do estudo enciclopédico, em detrimento do espírito puro de pesquisa e autodesenvolvimento. [...] O estudo propriamente dito inicia nos bancos da Faculdade, mas prossegue através de tôda a vida (Berndt, 1962, p. 6).[31]

É possível que o corpo docente da Faculdade se tenha pautado pelo mesmo princípio e, no caso, dado ênfase à docência de Teologia em detrimento do pastorado. Nesse sentido, é significativo que um dos índices do sucesso da Faculdade de Teologia tenha sido o progressivo aumento do número de professores em dedicação exclusiva à Escola, sem exercício do pastorado (Fischer, 1986a, p. 25). A dedicação à Escola fundou uma segunda carreira para o teólogo formado para o trabalho na Igreja, o que se vê no trecho deste texto de um

---

[30] Ver International... (1998).

[31] Ver, também, Weingärtner (1986).

professor dessa Escola, em 1961, resultado de uma palestra a docentes de outros seminários teológicos:

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

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

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

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

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

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

No entanto, a ênfase escolar da Faculdade de Teologia chocava-se com as necessidades da Igreja, quer dizer,com o fornecimento de pastores. Segundo Prien (2001, p. 540), o auto-suprimento de pastores seria obtido somente a partir da década de 80, o que fazia com que a demanda do exterior não se extinguisse totalmente[32]. É possível que as alterações nas formas de recruta-

---

[32] Algumas soluções para a falta de pastores foram implementadas nas décadas de 60 e 70, como o Curso Intensivo de Teologia e o Curso Teológico Complementar. Ver Fischer (1986a, p. 28-29).

mento dos alunos da Faculdade de Teologia as conseqüêntes reformas curriculares estivessem relacionadas a isso: em outras palavras, a necessidade de pastores para Igreja impôs uma massificação do ensino na Escola e levou à busca de outros mecanismos de garantia da manutenção da excelência acadêmica.

Em primeiro lugar, a partir de 1963, foi permitido o ingresso de alunos que não freqüentavam o IPT, o que aumentou o contingente de alunos da Faculdade e, daí, o seu número de egressos, o que se vê na Tabela 1.1.

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

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

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

> A diminuição dos conhecimentos de alemão entre os estudantes e a simultânea falta de suficiente literatura teológica em vernáculo ameaçam reduzir o nível teológico da faculdade. O estudante [...] não está mais em condições de se orientar por iniciativa própria assim como em tempos atrás isto era possível e pressuposto. [...] Uma vez que ultimamente os jovens admitidos ao estudo da Teologia são egressos dos mais diferentes colégios, faz-se sentir um forte desnível cultural entre os estudantes novos, que espelha a diversidade de sua formação de segundo grau. Tem-se evidenciado, além disto, a necessidade de introduzir o estudante paulatinamente na arte de estudar [...]. O aumento do número de estudantes na Faculdade de Teologia antes dificulta o diálogo entre os estudantes do que o facilita (Burger, 1977, p. 54-55).[33]

[33] Ver, também, Kirst (1996, p. 52).

Tabela 1.1

Contingente de alunos da Faculdade de Teologia
de São Leopoldo — 1946-1995

ANOS	INGRESSOS	EGRESSOS	MULHERES	TOTAL
1946	13	-	-	-
1948	-	6	-	-
1957	-	-	-	28
1963	-	-	-	42
1967	-	-	-	61
1969	28	10-15	3	92
1970	-	-	-	97
1976	-	10-15	-	-
1980	-	-	-	202
1981	67	-	-	236
1982	-	-	48	251
1983	-	25	50	(1)269
1984	-	24	-	253
1985	-	-	-	258
1995	-	-	87	255

FONTE: LEHNEN, Doraci. Escola Superior de Teologia da IECLB. In: HASTENTEUFEL, Zeno. **História dos cursos de teologia no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Edipucrs, 1995. p.46-76.
FISCHER, Joachim. Breve história da Faculdade de Teologia. In: HOCH, Lothar (Ed.) **Formação teológica em terra brasileira:** Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986. São Leopoldo: Sinodal, 1986a. p.18-32;
KIRST, Nelson. Lances de uma jornada; traços de um perfil: cinqüenta anos de formação teológica na Escola Superior de Teologia. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, n. esp., p.19-25, 1996.;
THIEL, Dieter Juergen. O fundo rotativo de financiamento de pensão ("Fundo"). In: HOCH, Lothar (Ed.). **Formação teológica em terra brasileira**: Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986. São Leopoldo: Sinodal, 1986. p.167-169.
SCHÜNEMANN, Rolf. **Do gueto à participação**: o surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975. São Leopoldo: EST/Sinodal, 1992.

(1) Há informações discordantes a respeito do total de 1983; segundo Thiel (1986), é 262.

Implementou-se, a partir de 1975,uma reforma curricular, cuja ênfase recaiu na aquisição de um "lastro mínimo aceitável" de conhecimentos teológicos por parte do aluno, na preparação prática ao pastorado com estágio no meio do curso e na readaptação da idéia de preparação para a pesquisa com uma parte "pré-teológica" (aquisição de conhecimentos lingüísticos) no início do curso e com seminários com temas de interesse ao final do mesmo (Kirst, 1996; Burger, 1977). Com isso, possibilitou-se um maior suprimento de pastores à IECLB, mas as mudanças implementadas minaram a ênfase na pesquisa teológica. No entanto, esta foi assegurada por outros mecanismos. O primeiro deles foi a especialização de alunos no exterior e sua volta como professores e pesquisadores da Faculdade. Essa política se iniciou no final da década de 60 e é chamada de "abrasileiramento do corpo docente", continuando na década seguinte. O estudo de Coradini (2003) sobre professores de Ciências Humanas e Sociais no Rio Grande do Sul permite caracterizar esse "abrasileiramento" do corpo docente, pois traz informações sobre professores do IEPG, no qual atuam professores da EST enviados ao exterior para pós-graduação. Dos 15 professores desse curso, três não eram da IECLB (um católico, lecionando disciplina relacionada à Educação; um luterano da IELB e um luterano norte-americano, professor visitante). Dos 12 professores da IECLB, dois tinham doutorado no Brasil; oito, na Alemanha; um, nos Estados Unidos; e um, na Inglaterra. Entre eles, havia sete formados pelo currículo antigo; um obteve graduação em Teologia na década de 90; três, na primeira metade da década de 80; quatro, na primeira metade da década de 70; um, no final da mesma e três na década de 60. Dos sete formados até a década de 70, três freqüentaram o IPT no ensino médio, e outros dois vieram de colégios confessionais evangélicos. Dos cinco formados nas décadas seguintes, três obtiveram o ensino médio na Escola Evangélica de Ivoti, que funcionava em regime de internato. Assim, o "abrasileiramento" deu-se a partir de alunos, em sua maioria, egressos de uma formação mais "teológica" e/ou com um segundo grau mais voltado para o estudo.

A já mencionada política de envio de alunos ao exterior, para pós-graduação, visava prepará-los para a docência, o que abriu aos pastores uma nova carreira a partir da obtenção do título de teólogo. É interessante observar o Quadro 1.1, que apresenta a trajetória escolar e profissional dos professores em pauta, a partir de sua graduação.

Quadro 1.1

Trajetória escolar e profissional dos professores do IEPG a partir da graduação — 1962-99

PROFES-SORES	GRADUA-ÇÃO	MESTRA-DO	DOUTO-RADO	DOCÊNCIA NA EST	PARÓQUIAS OU OUTROS
1	1984	1985-86	1987-90	1991	1991 (junto com docência; mais tarde, dedicação exclusiva na EST)
2	1990	-	1992-97	2000	1991 e 1998-99
3	1981	-	-	1987	1986-96
4	1984	-	-	2000	1986-96 (pastor) e 1999 (asses-sor)
5	1973	-	1982-1987	1980-81 (pro-fessor do Ins-tituto de Ca-tequese) e 1987	1973-80
6	1975	-	1981-86	1979 (Institu-to de Cate-quese) 1980	1975-80
7	1979	-	1995 (ano da conclusão)	1995	1980
8	1971	-	1977-83	1983	-
9	1967	-	1969-72	1964-1969 (professor au-xiliar de Filo-sofia) 1974	1972-74
10	1970	-	1975-79	1980	1970-74
11	1964	-	1965-68	1970	1968-70
12	1962	-	1966-68	1968	1962-65

FONTE: CORADINI, Odaci Luiz. **Expansão e internacionalização do ensino universitário e mediação cultural dos professores de ciências humanas e sociais** (versão resumida). Porto Alegre: [s. n.], 2003. (Relatório de pesquisa).

NOTA: Dados obtidos de pesquisa realizada por O. L. Coradini sobre os professores de Ciências Humanas e Sociais no Rio Grande do Sul. Para a descrição do conjunto dos dados dessa pesquisa, ver Coradini (2003).

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

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

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

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

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

A abertura da Faculdade para o estudantado "em geral" permitiu que, dentre muitos, alguns poucos se destacassem e fossem encaminhados à docência. Por outro lado, o aumento do número de alunos fez necessário o aumento do número de professores para as cátedras (Fischer, 1986a, p. 29-30).

É possível qualificarem-se os professores brasileiros da EST como elite intelectual (e que se confunde com a elite eclesiástica muitas vezes), a partir de sua titulação e mesmo do seu *status* profissional (professores de terceiro grau). No entanto, em relação à média dos que ingressavam na carreira teológica, oriundos da agricultura familiar, a trajetória social destes, visto em relação à profissão dos pais e dos avós, era de ascensão social principalmente propiciada pela escola, processo que se iniciou já na geração dos pais, o que se vê no Quadro 1.2.

Dos 12 professores do IEPG em pauta, 11 nasceram em cidades do interior do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina, e somente um, em Porto Alegre, centro urbano regional. No entanto, destes 11, cinco moravam na sede do município. Sete deles tinham os avós maternos e paternos agricultores; três deles somente um lado dos avós como agricultores; um deles, com avós artesãos; e um deles com avós comerciantes. A geração dos pais marcou uma ascensão social em relação aos avós para nove deles; três tinham os pais também agricultores; e dois são filhos de comerciantes. Sete dos professores tinham pais que ascenderam em relação aos avós a partir de ocupações garantidas pela escolarização ou por uma profissão escolar, sendo que, para dois deles, a mãe também. Esses professores foram a segunda geração que teve, na escola, o meio de ascensão social. Isso pode ser visto também pela escolaridade dos irmãos desses professores: dos 11 com irmãos, seis tinham todos os irmãos com escolaridade superior, e os cinco restantes, metade ou mais dos irmãos na mesma condição. Além disso, entre os professores que tinham filhos (11 deles), seis tinham filhos graduados ou cursando faculdade, sendo que três deles tinham filhos pós-graduados ou em cursos de pós-graduação. A escola como forma de inserção social e a busca de escolarização como disposição incorporada estavam ligadas ao sucesso na carreira docente para eses professores.

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

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

Quadro 1.2

Origem social e geográfica dos professores do IEPG

INDIVÍDUOS	AVÔ PATERNO	AVÓ PATERNA	AVÔ MATERNO	AVÓ MATERNA	PAI	MÃE	LOCAIS
1	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Auxiliar de escritó-rio de cooperativa	Costureira e agricultora	Interior do município
2	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Interior do município
3	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Interior do município
4	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Ferroviário	Do lar	Auxiliar de escritó-rio e professor	Professora primária e empregada doméstica	Sede do município
5	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Professor primário	Do lar	Interior do município
6	Marceneiro	Costureira	Dono de olaria	Do lar	Bancário	Do lar	Sede do município
7	Pequeno agricultor	Do lar	Comerciante	Do lar	Comerciante	Comerciante	Sede do município
8	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Comerciante	Comerciante	Sede do município
9	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Professor de música e agricultor	Do lar	Professor do ensi-no médio	Professora primária	Sede do mu-nicípio (Porto Alegre)
10	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Interior do município
11	Comerciante	Dona-de-casa	Comerciante	Dona-de-casa	Professor primário e bancário	Dona-de-casa	Interior do município
12	Operário	Dona-de-casa	Arrozeiro	Dona-de-casa	Pastor	Dona-de-casa	Sede do município

FONTE: CORADINI, Odaci Luiz. **Expansão e internacionalização do ensino universitário e mediação cultural dos professores de ciências humanas e sociais** (versão resumida). Porto Alegre: [s. n.], 2003. (Relatório de pesquisa).

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

Além disso, a vinculação com o exterior fez com que a Escola conquistasse um lugar entre os centros teológicos internacionais como um centro de pesquisa que produzia uma "teologia autóctone", quer dizer, feita por pesquisadores brasileiros. Como considera outro professor do IEPG,

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

O "abrasileiramento" do corpo docente foi um das determinantes para o surgimento da teologia feminista na EST, ou seja, foi pelo domínio da discussão sobre teologia feminista a partir da pós-graduação no exterior que se deu a apropriação e a difusão desse pensamento como uma "linha de pesquisa" em um centro escolar que costuma acompanhar as tendências teológicas internacionais, no caso, a passagem de temas dos dominados economicamente para os dos dominados culturalmente. Isso se fez pela valorização, por parte desses professores, da produção de uma "teologia autóctone", mas em pé de igualdade com centros internacionais, ou "falando a mesma língua" destes.

A idéia de "teologia autóctone" estava relacionada ao modo como foram experienciados os novos modos de geração do pastorado da Igreja (pela mudança no recrutamento e pela reforma curricular) do professorado da Escola. Assim, podem-se identificar três gerações de teólogos-professores da Escola, que, finalmente, formava pastores e professores de pastores. Na medida em que os egressos do exterior, já professores da EST, conseguiam participar do debate teológico internacional, a Escola se tornava um centro reconhecido internacionalmente e mesmo junto a centros universitários do Rio Grande do Sul, um lugar onde alunos estrangeiros faziam intercâmbio de estudos. Assim, a escola possuia, ao que parece, três gerações de professores: a primeira, dos fundadores, com formação no exterior, alguns sem doutorado, e a maior parte formada alemães; a segunda, que está atualmente no professorado e mesmo

na alta cúpula eclesial, com graduação na EST, e com pós-graduação no exterior e/ou no Brasil; e uma terceira recém-formada, com graduação (mas com possibilidades de intercâmbios no exterior durante a formação) e pós-graduação na EST. O desenvolvimento de uma teologia feminista estava relacionado à busca das mulheres da segunda e, principalmente, da terceira gerações por inserção profissional na Igreja, como professoras de nível superior, ou em outros espaços e setores "novos" da IECLB. Assim, a demanda por uma "política de cotas" para professores do sexo feminino na Escola, bem como a criação de uma Secretaria Nacional de Mulheres da Igreja, estava ligada a essa busca de mulheres da terceira geração e da qual faziam parte as teólogas estudadas.

1.3.5 "Abertura para o Brasil", "teologia autóctone" e seus significados

Por que a EST foi o centro de onde emanou a idéia de "abertura para o Brasil e seus problemas" e foi a principal defensora dessa idéia na IECLB? O que significa a "teologia autóctone", pela qual se congratula a atual geração de professores de teologia? Essas idéias estão relacionadas à afirmação da teologia feminista na Escola e, então, na Igreja. Seguir essas idéias e seus defensores significativa acompanhar também a luta pelo poder eclesiástico, já que os partidários dessas idéias eram uma vanguarda intelectual, jovem e marginal em relação à cúpula nas décadas 60 e 70 e então parecem ocupar posições dominantes na Igreja, conforme Schünemann (1992). No entanto, interessa aqui dar conta das estratégias inerentes às idéias de "teologia autóctone" e de "abertura para os problemas do Brasil", presentes na Faculdade de Teologia nos anos 60 e 70. Para entendê-las, é necessário leva-se em conta o "contexto ecumênico" e as temáticas em voga nos principais centros de difusão teológica internacional. Assim, essas noções tenham a ver com estratégias de inserção e diferenciação nos espaços ecumênico e teológico. Por outro lado, estavam em contraposição à cúpula da Igreja na época, configurando a Escola como um espaço "à esquerda" na Instituição — o que" era elogiável para uns e condenável para outros. Quanto ao que interessa aqui, a teologia feminista parece inserir-se na mesma lógica de afirmação teológica legitimada por instâncias ecumênicas internacionais, a despeito de um não acompanhamento pela "base" da Igreja (seus pastores e fiéis) dessa teologia. Ou seja, essa formulação acompanhou uma guinada nos interesses temáticos da teologia internacional.

A denominação "teologia autóctone" designa a teologia específica e de temas específicos, desenvolvidos por brasileiros, em relação à teologia euro-

péia, lecionada em alemão. O processo de elaboração desta últimava envolveu a capacitação para tanto, com a ida à Alemanha e a outros países da Europa para pós-graduação, onde estudantes de Teologia tiveram contato com autores europeus e com tendências européias (como a teologia do desenvolvimento, a teologia da revolução), que influenciaram a "teologia latino-americana". Por outro lado, envolveu o contato com instâncias ecumênicas — latino-americanas como a Confedração Evangélica do Brasil (CEB), Centro Ecumênico de Informações (CEI) e a Igreja e Sociedade Americana Latina (ISAL) patrocinadas por instâncias ecumênicas, com sede na Europa (o CMI e a FLM), que desenvolvem as discussões e as temáticas às quais os estudantes e jovens teólogos a serem preparados à docência na EST aderem ou têm contato. Isso significa que, para entender a formulação de uma "teologia autóctone", se deve ter clareza sobre o quanto ela é dependente da teologia internacional e dos ecumenismos nacional e internacional e as condições dessa dependência.

A década de 60 foi marcada, no espaço religioso, por transformações nas práticas eclesiais e nas formulações teológicas tanto na Igreja Católica (Concilio Vaticano II) como no protestantismo tradicional, o que se vê em uma série de conferências realizadas por instâncias do ecumenismo protestante dominante, tradicional e institucionalizado no CMI, além de conferências regionais latino-americanas e brasileiras. Em 1961, houve a Assembléia do CMI em Nova Delhi, em que se discutiu e se legitimou a idéia de compromisso das igrejas com as questões sociais e econômicas. No mesmo ano, foi criado o grupo Igreja e Sociedade na América Latina, ligado ao CMI, conectando protestantes latino-americanos (no Brasil, ligados ao CEI) que defendiam a necessidade de transformações sociais na América Latina, conforme Schünemann (1992, p. 39 e passim). No mesmo ano, aconteceu a segunda Conferência Evangélica da América Latina, em Lima, cujos principais debates giraram em torno da idéia de justiça social (Schünemann, 1992). No Brasil, a Confederação Evangélica Brasileira realizou, em 1962, o evento "Cristo e o processo revolucionário brasileiro". Em 1965, após uma guinada do CEB para a direita, os setores protestantes progressistas criaram o CEI. Em 1966, o ISAL apropriou-se da sociologia da dependência e, em 1967, comprometeu-se com a libertação latino-americana; em 1968, houve a reunião do CMI em Upsalla; em 1969, a Terceira Conferência Evangélica Latino-Americana, em que se confrontaram progressistas e conservadores, ecumênicos e confessionalistas; e, em 1972, ocorreu o Encontro Cristãos para o Socialismo, de teólogos ligados ao ISAL.

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

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

Seria necessário um estudo aprofundado de como os teólogos latino--americanos se apropriaram de discussões teológicas européias (teologia da revolução, do sofrimento, do desenvolvimento) a partir do estudo em centros europeus e também de formulações das Ciências Sociais, como a teoria da dependência e do subdesenvolvimento, na formulação do pensamento teológico latino-americano.[34] Essa teologia específica latino-americana contribuiu para a inserção desses teólogos no espaço teológico internacional, com um produto específico (um método, um objeto, um projeto), que distinguia os mesmos como "teólogos latino-americanos", em relação à "teologia européia", que não levaria em conta que "[...] as raízes dos males e injustiças que grassam nos países do Terceiro Mundo advêm da dominação do homem pelo homem, da espoliação desmesurada que os países ricos fazem" (Schünemann, 1992, p. 50).

Certamente, a Faculdade de Teologia acompanhava a pauta de discussões teológicas, e interessava a seus professores e dirigentes participar desta. Mas como teólogos alemães que lecionavam na EST poderiam falar em nome dos dominados do Terceiro Mundo? Também aqui está em questão a concorrência com outras igrejas protestantes históricas no Brasil (como metodistas e presbiterianos, que participavam do CEI, do ISAL e de outros organismos ecumênicos) e que acompanhavam a pauta do CMI e mesmo com a Igreja Católica:[35] "A Igreja Luterana no Brasil terá influência somente quando tiver teólogos autóctones pelos quais poderá falar às pessoas e ao público" (Vicendom apud Schünemann, 1992, p. 60). A política de "abrasileiramento" do corpo docente estava relacionada também à necessidade teológica de subsistir no espaço teológico, cujo mandamento da época era: assumir as preocupações do "povo" como suas — a "abertura para os problemas brasileiros".

---

[34] Ver Della Cava (1988), sobre o papel que a formação em Louvain teve entre teólogos católicos que formularam a Teologia da Libertação, assim como a teoria da dependência e o terceiro mundismo.

[35] Não se pode esquecer aqui a diferenciação desejada em relação à IELB, a qual não se filia ao CMI e nem à FLM. Embora tenham o mesmo público, a IELB seria considerada "pietista" pela IECLB progressista, pelo fato de não se engajar na transformação social e de ser adepta da "teologia dos dois reinos" (ver Schünemann, 1992), ou seja, conservadora e mesmo antimoderna.

Assim, a formulação de uma "teologia autóctone" foi tarefa da nova geração, formada nas décadas de 60 e 70, da qual faz parte a segunda geração de professores da EST. Talvez por isso, a adesão à Teologia da Libertação na IECLB tenha sido tão "acadêmica": ela foi motivada, em grande parte, mais por interesses teológicos — daqueles formados para a docência e especializados teologicamente — do que pastorais.

Ao mesmo tempo, os estudantes de Teologia nessas décadas, por seu não-engajamento temporário em posições na Igreja, ou pelo seu não comprometimento com o funcionamento da IECLB naquele momento, tal como ele se apresentava, puderam engajar-se em propostas para o funcionamento futuro da mesma (mais adaptado às suas características); ou seja, estavam prontos a aderirem ao "novo", associando-o ao "velho", "obsoleto", e que precisava ser mudado. Assim, aderiram às temáticas progressistas, ao ecumenismo e, de forma mais ou menos total, às propostas de mudança social, circulando por espaços em que elas eram discutidas[36]. Isso tudo se deu a partir de um investimento escolar em uma formação que estava voltada para que esses alunos fossem futuros "teólogos autóctones".

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

[36] Ver Schünemann (1992, p. 57), nas notas de rodapé, em que apresenta os fóruns religiosos e não religiosos de que os estudantes de Teologia participaram. Além disso, os estudantes da EST faziam parte do movimento estudantil (União dos Estudantes de São Leopoldo, Diretório Estadual de Estudantes, União dos Estudantes Cristãos do Brasil), junto com outros estudantes de origem alemã, organizados em Porto Alegre por um Pastor especializado no trabalho com universitários. Sobre este trabalho — destinado à "[...] estimular a capacidade crítica" desses estudantes, o que também pode ser entendido como um trabalho de formação e renovação das futuras elites teutas e mesmo de contrapor-se às influências da esquerda junto a estes —, Ver Schünemann (1992, p. 66-71).

quecer o papel dessas entidades supranacionais em matéria de recursos para essa igreja) que "ideológica"[37].

Assim, a formulação de uma "teologia autóctone" e a "abertura para os problemas do Brasil" tiveram uma dimensão de luta de gerações: pastores novos *versus* pastores antigos, bem como a dimensão esquerda *versus* direita, já que o grupo escolar (aqueles que investiram em estudos pautados por temas e métodos da Teologia da Libertação) estava junto aos mais identificados com propostas progressistas de pastoral (muitos abandonaram a Faculdade de Teologia em busca de um "verdadeiro" engajamento junto aos "pobres", o que provocou na Instituição um choque entre os professores, além da produção de vários textos sobre o assunto) e mesmo àqueles que queriam buscar cargos de influência na Igreja (como o Grupo de Curitiba). É possível mesmo que os limites entre esses grupos quase não existissem e que conformassem uma rede[38]. Essa rede se contrapunha àqueles que faziam parte dos quadros de Direção da IECLB de então, ideologicamente à direita, a favor do regime militar e que tentavam desidentificar-se da Igreja étnica pela adesão ao nacionalismo ufanista e pelo desenvolvimentismo, conforme Schünemann (1992, p. 95). A EST passou a ser identificada com a esquerda da Igreja para grande parte de seus integrantes: lugar da inovação e da renovação (dos quadros da Igreja, de sua teologia), da juventude, da democracia (idéia que pautou a reforma curricular do início da década de 70, discutida e aprovada por alunos e professores), do engajamento nas "lutas sociais", o que é legitimado por instâncias internacionais (CMI e centros teológicos do exterior), mas, por vezes, muito criticado pela IECLB — definição de Escola defendida por seus professores. Assim, foi garantida a um

---

[37] Há uma série de indícios disso: as discussões e as decisões desses organismos não chegavam aos fiéis da Igreja (Schünemann, 1992, p. 71); na Assembléia do CMI de 1968, o primeiro Vice-Presidente da IECLB e futuro Presidente da mesma, K. Gottschald, não simpatizou com a agenda de transformação radical da sociedade e da justiça social e teria sugerido que o CEI e o ISAL (representantes do ecumenismo progressista latino-americano) fossem excluídos da Conferência, conforme Schünemann (1992, p. 75); negativa, na Assembléia da FLM em Evian, em 1970, em apoiar referência ao Brasil como exemplo de violação aos direitos humanos, de enviar uma comissão ao Governo brasileiro para falar sobre esse assunto e de indicar Hélder Câmara para o Prêmio Nobel da Paz, conforme Schünemann (1992, p. 104). Tudo se passava como se a Direção da IECLB se engajasse contra a luta pelos "direitos sociais e humanos" feita por essas organizações. Por outro lado, quando da crise nas relações com a FLM, por conta da transferência da Assembléia da FLM de Porto Alegre para Evian, a indignação de alguns setores da Igreja demandava a "luta pela independência econômica" das Igrejas Luteranas, para que estas não ficassem "à reboque da FLM" (Schünemann, 1992, p. 91 e 105).

[38] Schünemann menciona a existência desses grupos, sem dar nomes, já que eles atuam na Igreja hoje em dia, mas apresenta a ligação dos mesmos com a EST.

grupo de alunas e a uma professora da EST a adesão à teologia feminista, pela possibilidade de contato com esta pela pós-graduação no exterior, pelos estágios, pelos "doutorados-sanduíche" e pela história institucional, de defesa dos oprimidos e, principalmente, de renovação temática de acordo com a pauta internacional. A guinada de temas econômicos para temas culturais que se deu no CMI (Della Cava, 2001) tem garantido seu acompanhamento pela EST por parte de mulheres jovens, em ruptura com a condição social dos pais, pelo investimento na trajetória escolar, e aptas a buscar espaço profissional na Escola e na Igreja como teólogas feministas.

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

2 OS "PROBLEMAS DA CONDIÇÃO FEMININA" NO ESPAÇO RELIGIOSO

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

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

Para além dos agentes identificados com as posições das cúpulas — o Vaticano e o CMI —, são considerados os agentes e as definições dos problemas femininos no espaço religioso, em diferentes planos, e como entre estes se estabeleceram clivagens que diziam respeito às possibilidades de associação de problemas da condição feminina a outros problemas sociais e à configuração do espaço teológico moderno, que opõe teólogos do Primeiro e do Terceiro Mundo inseridos em diferentes espaços de atuação. Tal configuração também está estreitamente associada à estruturação do espaço teológico no qual emergiram as teologias do Terceiro Mundo como teologias compromissadas de teólogos que lançaram mão das Ciências Sociais em seu "fazer" e cujos investimentos recentes redefiniram as relações entre pastorado e instituições esco-

lares, o que é tratado no último item deste capítulo. Em suma, trata-se, aqui, dos marcos ideológicos e das lógicas que presidiram, no espaço religioso mais amplo, o tratamento da condição feminina.

Foram a constituição de problemáticas femininas por parte de diferentes atores sociais — "mulher e trabalho", "mulher e sexualidade", "saúde da mulher", "mulher na família" — e seu concomitante tratamento pelas Ciências Sociais e, posteriormente, pelas Biológicas que levaram os diferentes setores das igrejas cristãs consideradas a se apropriarem e mesmo a redefinirem os assim chamados "problemas das mulheres". A consagração da temática feminina, que se deu na segunda metade do século XX, em um movimento que se difundiu dos países desenvolvidos para os periféricos e para o qual concorreram diferentes agentes e diferentes movimentos de mulheres — dentre eles, o movimento feminista, cientistas sociais, filósofos, historiadores, partidos políticos, mídia, estados e instâncias supra-estatais —, levou tanto a cúpula da Igreja Católica a tomar posição sobre a temática, quanto, no caso do CMI e de suas igrejas, à reelaboração das definições dos "problemas das mulheres"[1]. Na medida em que o tema ganhou legitimidade social, foi colocada para as igrejas a questão geral dos "direitos das mulheres" como problemática em relação à qual deveriam posicionar-se. A definição de quais eram e de quais não eram esses "direitos" e também a exclusão de determinadas formas de tratamento, bem como a definição dos problemas das mulheres, passaram a ser, ao mesmo tempo, objeto de disputa entre a Igreja e outros agentes sociais e também internamente às igrejas.

De uma forma mais geral, a consagração da problemática feminina da qual as igrejas participaram tinha a ver com sua progressiva abertura aos temas seculares. Essa abertura passava, tanto na Igreja Católica como nas igrejas vinculadas ao CMI, pelo fomento a diferentes teologias dos "oprimidos" e pelo incentivo a seus teólogos e a fóruns de discussão dos problemas dos dominados (os pobres, os colonizados, o Terceiro Mundo, as mulheres). As tomadas de posição das igrejas deram-se em relação aos porta-vozes e às ideologias desses dominados. Nessas tomadas de posição, houve a proposição de ideologias de salvação para esses grupos, o que foi parte do esforço para mantê-los sob sua égide ou para conquistar a fidelidade dos mesmos.

Nesse processo, as igrejas dominantes de Primeiro Mundo, assim como fizeram com relação às ideologias concorrentes a respeito da "justiça social",

---

[1] Existe uma bibliografia que trata das diferentes formas de definição de problemas relativos às mulheres, que é também uma história das "fases do feminismo" nos países desenvolvidos e nos periféricos. Ver, dentre outras, Soihet (1998), Chaperon (2000), Goldberg (1989; 1991) e Grossi (1996; 1988).

também passaram a dar novo rosto às antigas definições relativas à moral e às definições da condição feminina, em concorrência com o feminismo, propondo outras definições de quais seriam os "problemas das mulheres". Como expressa o texto de uma comissão de teólogos católicos e anglicanos encarregados de estudar a questão da ordenação de mulheres:

> Existe o que se pode chamar a "tradição essencial" [...]. Essa tradição é diversamente elaborada e interpretada [...] ou então a confrontação com os movimentos intelectuais sociais ou políticos do mundo exigem da Igreja que ela alcance uma compreensão mais profunda de si própria, esforçando-se por explicitar a tradição que constitui a sua identidade. Acontece então que venha a ser confrontada periodicamente com novos tipos de problemas que a obrigam a partir de sua própria definição e explicar-se de maneira nova para permanecer fiel ao Evangelho (Grupo Especial de Diálogo Católico-Anglicano, 1975, p. 540).

Essa redefinição opôs a Igreja principalmente aos movimentos feministas dos países desenvolvidos e, posteriormente, aos dos periféricos e a colocou em concorrência com os "feminismos". É que a definição de condição feminina também diz respeito à afirmação da sua circunscrição a dimensões da vida social das quais as igrejas procuram assegurar o domínio (a família, o uso do corpo, a moral, a sexualidade) e de cujo controle ela depende. Como salientam Bourdieu e Saint Martin (1982, p. 44): "[...] não tendo condições para produzir completamente as condições de sua própria eficácia simbólica, [a Igreja] depende da família cristã para a produção de *habitus* cristãos, quer dizer, para a reprodução do corpo sacerdotal [...] e de sua clientela leiga".

Então, há todo um trabalho simbólico, que é, ao mesmo tempo, de identificação, de circunscrição e de mobilização de mulheres. Nesse trabalho de redefinição, engajaram-se teólogos e instâncias de elaboração teológicas da Igreja Católica e também de outras igrejas. Estes procuraram dar sentido e unidade à condição feminina, atingindo, com um discurso mais ou menos polissêmico, diferentes públicos femininos. Nessa tarefa, engajaram-se agentes religiosos com seus respectivos interesses. Quanto a isso, deve-se notar que, se a Igreja Católica tinha pretensões universais e daí queria definir a condição feminina legítima e trabalhar sob uma mesma "matriz" suas diferentes versões, os agentes religiosos ligados a essa igreja e engajados nesse trabalho eram também eles heterogêneos e propunham variantes às definições do que é ser mulher. Isso, por um lado, corresponde a uma diversificação dos discursos da Igreja Católica sobre a mulher, necessária para a mobilização e para o enquadramento de mulheres de diferentes grupos sociais. Mas essa heterogeneidade também corresponde à tentativa dos diferentes agentes religiosos de formularem e de imporem uma definição de condição feminina também relacionada às formas de mobilização de mulheres mais adaptadas aos

seus interesses religiosos. Isso quer dizer que, internamente à Igreja, ocorre um trabalho de definição identitária e de mobilização de mulheres que é plural e que também é uma disputa mais ou menos eufemizada pela legitimidade da definição da condição feminina. É necessário perceber, então, o espaço das formulações relativas à condição feminina, as características dos produtores das diferentes definições, seus interesses no espaço religioso, seus recursos e suas estratégias, bem como as bases e os princípios que fundamentam esse espaço.

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

Para estudar-se como os problemas das mulheres são definidos por diferentes agentes religiosos, é preciso levar em conta que a elaboração desses problemas é uma produção erudita, feita por agentes especializados em Teologia ou em outras áreas de conhecimento, posteriormente difundida junto a diferentes setores e grupos sociais. Essa produção procurou dar sentido às mobilizações possíveis de mulheres na Igreja, de acordo com seus respectivos interesses religiosos. Ao mesmo tempo, ela indica o engajamento de profissionais da Igreja — teólogas e teólogos, além de outros profissionais de formação superior — em um novo tipo de "objeto" ou de "temática" teológica. Esse processo está relacionado ao gradual acesso de mulheres à produção teológica, ou à

sistematização religiosa, e é relacionado ao progressivo aumento da escolarização feminina ao longo do século XX, identificado por diferentes autores (Baudelot: Establet, 2001; Maruani, 2000). Para esse acesso, contribuíram diferentes instituições e diferentes instâncias ecumênicas: o CMI, que concedeu bolsas de estudo para mulheres estudantes de Teologia (Vuola, 2000, p. 114) e que também promoveu vários encontros de mulheres (Herzel, 1981, p. 65-103; Parmentier, 1998, p. 56-62); também a Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (ASETT) que, criou um setor de mulheres e se tornou um fórum onde as teólogas podiam formular e explicitar suas reivindicações (Parmentier, 1998, p. 89-90). Essa produção abordava diferentes temas. Dentre os principais, destacam-se a história das mulheres na Igreja, a situação da religiosa ou da teóloga na mesma, a reinterpretação da vida das personagens bíblicas femininas, a ordenação de mulheres e a atuação das mesmas junto a diferentes dimensões e a diferentes problemas sociais. Tal produção engajou tanto teólogas feministas em busca de melhores posições na Igreja como religiosas e leigas com alta escolarização, assim como teólogos. Envolveu, por fim, membros da hierarquia engajados na defesa do *status quo* em relação ao lugar da mulher na Igreja e mesmo na sociedade — embora possam ser heterodoxos quanto a outras temáticas religiosas.

2.1 Cúpula católica e ortodoxia

Foi num esforço de contraposição às tendências ideológicas e aos movimentos seculares — em especial, os "feminismos" das décadas de 60 e 70 — que questionavam as ideologias tradicionais com relação à condição feminina, das quais a Igreja Católica era uma das principais garantidoras, que se engajou a cúpula da Igreja na explicitação dos princípios que justificavam aquelas ideologias e na elaboração teológica da diferença e da desigualdade entre homens e mulheres na Igreja e na sociedade. Por outro lado, essa elaboração não pode ser somente relacionada às lutas ideológicas e "culturais" que opõem a Igreja Católica ao movimento feminista e a seus porta-vozes. É preciso também relacionar o pensamento do magistério ao surgimento e à disseminação, nos meios católico e protestante dominantes, de um pensamento teológico e/ou erudito, que, sem necessariamente romper com o princípio de complementaridade entre homem e mulher (Chaperon, 2000, p. 220), tanto questiona o lugar da "mulher" na sociedade e na Igreja, quanto associa a condição feminina a diferentes problemas sociais e morais. Trata-se da apropriação, por parte de diferentes agentes religiosos mais ou menos preparados para a elaboração erudita e/ou teológi-

ca e melhor ou pior inseridos no espaço de elaboração teológica, de diferentes problemáticas "mundanas" ou laicas, como "mulher e trabalho", "mulher e desenvolvimento", "família", "violência contra a mulher", as quais a cúpula da Igreja Católica tenta responder.

Para dar-se conta desse esforço de explicitação de parte da cúpula da igreja, são tomados aqui os documentos e os agentes religiosos ligados ao Vaticano — Papa, bispos que ocupam postos no Vaticano e teólogos a serviço dos mesmos. Os documentos papais e oficiais do Vaticano sobre o assunto (as cartas papais **Ordenatio Sacerdotalis** e **Interinsigniores** (João Paulo II, 1996b) e seus comentários, a correspondência publicada entre o Papa e o Bispo anglicano e outros) representam a posição dominante e oficial da Igreja e também as posições teológicas dominantes, pois, para ter-se acesso aos altos cargos da Igreja Católica, ao papado e também às comissões do Vaticano, é necessário terem-se capitais próprios à Igreja, dentre os quais, titulações e habilitações teológicas.

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

Uma das principais razões do engajamento no espaço configurado pelos "problemas" relativos à condição feminina diz respeito ao questionamento das definições tradicionais de condição feminina sustentadas pela Igreja Católica, a partir da segunda metade do século XX, em uma produção erudita e laica nos países do Primeiro Mundo e que tem, no **Segundo Sexo**, de Simone de Beauvoir, publicado em 1949, um de seus emblemas (Chaperon, 2000). Essa produção, sua recepção e sua apropriação configuram a questão "problemas das mulhe-

res", que, até então, não havia sido tratado pelos "feminismos"[2] anteriormente constituídos: a "sujeição" das mulheres ao papel de esposa e mãe, sua existência em função da família, a necessidade de busca de "autonomia", que significava, dentre outras coisas, a construção de uma vida própria, na qual o casamento e a maternidade eram opcionais, e a igualdade com os homens.[3] Foi em contraposição a essas idéias — às quais aderiu parte do protestantismo e do catolicismo intelectualizado do Primeiro Mundo, conforme Chaperon (2000) — que a cúpula da Igreja Católica participou das lutas pela definição simbólica dos problemas das mulheres.

Em 1973, um ano após a Assembléia Geral da Organização das Nações Unidas proclamar 1975 o "Ano Internacional da Mulher", Paulo VI criou a Comissão de Estudos Sobre a Mulher na Sociedade e na Igreja, conforme Goldie (1975, p. 7). Foi nos marcos dessa comissão que o Papa Paulo VI exortou as mulheres católicas a se resguardarem das influências feministas.

> Nós queremos ainda, queridos filhos e queridas filhas, preveni-los contra certos desvios possíveis, no movimento contemporâneo de promoção da mulher. A equalização dos direitos não deve degenerar em nivelamento igualitário e impessoal. O igualitarismo, defendido cegamente por nossa sociedade materialista, não se preocupa com o bem específico das pessoas e, contrariamente às aparências, não se preocupa com o que convém ou com o que não convém à mulher. Ele se arrisca por isto, seja a virilizá-la indevidamente, seja despersonalizá-la; nos dois casos, é violento com o que há de mais profundo nela. O igualitarismo pode mesmo favorecer certas formas de hedonismo que são uma ameaça para a integridade espiritual e moral da mulher e para sua dignidade simplesmente humana. (Paulo VI, 197-b, p. 52, tradução nossa).

Assim, a Igreja Católica propos uma série de *mise en garde* contra tudo aquilo que parecia serem avanços contrários à concepção de condição feminina defendida pela Igreja em todos os fóruns nos quais os problemas das mulheres eram apresentados e discutidos. A Conferência Mundial da ONU[4] Sobre a Mulher, em 1975, assim como as subseqüentes, é bastante elucidativa com relação à forma pela qual a Igreja Católica se engajou na questão. Juntou-se

---

[2] Sobre os "feminismos" do final do século XIX e da primeira metade do século XX, ver Battagliola (2003), Muel-Dreyfus (1996), Chaperon (2000); no Brasil, Soihet (1998).

[3] Sobre a recepção do **Segundo Sexo** e a posterior legitimidade dos problemas que coloca, ver Chaperon (2000).

[4] É possível pensar-se em uma investigação do processo de consagração da temática da mulher por instâncias supranacionais, como a (ONU), dos agentes que se engajam nessa consagração e do processo de associação da temática feminina a outros temas, em especial o do desenvolvimento, responsável, em parte, por sua tomada por agentes como o Banco Mundial, governos e instituições públicas. Ver Baden e Goetz (1997).

aos mais diferentes "movimentos de mulheres" presentes no evento da ONU, enviando representantes da Igreja Católica ao mesmo.

A delegação da Igreja Católica na Conferência era formada por agentes religiosos ligados a movimentos católicos femininos, como Bernardete Kunambi, "membro do Parlamento da Tanzânia e Vice-Presidente da União Mundial das Organizações Católicas Femininas"; Marina Lessa, leiga brasileira ligada à CNBB e membro da Comissão de Estudos Sobre a Mulher na Sociedade e na Igreja, membros do "alto clero" ligados a questões femininas, como o Monsenhor James McHugh, do Comitê Pró-Vita da Conferência Episcopal dos EUA; teólogos, como Guzmán Carriquiry, "perito" do Concílio de Leigos, e Reverendo Paul Toinet, Professor do Instituto Católico de Paris; e mulheres que ocupavam cargos na Igreja Católica, independentemente de serem leigas ou freiras, como Rosemary Goldie, Vice-Secretária do Concílio Pró-Leigos, Maria Teresa Vaccari, Vice-Presidente da Ação Católica Italiana, e Irmã Era Ann O´Neill, membro do Gabinete do Observador Permanente da Santa Sé junto à ONU, liderados pelo Bispo Torrela Cascante. Essa delegação contava com Madre Teresa de Calcutá, a qual também personificava a imagem de mulher humilde e dedicada a Deus, que cuidava dos doentes em nome da Igreja, conforme o serviço de documentação (SEDOC) (Cascante, 1975, p. 546-548). Nesse esforço de atuação junto à ONU, o Papa recebeu membros da ONU que promoviam o evento (Paulo VI, 197-a, p. 22) e enviou cartas a serem lidas pelos representantes da Igreja Católica que participaram dos eventos do Decênio da Mulher (Cordes, 1985; Paulo VI, 1975; Cascante, 1975; Cordes, 1980). Essas iniciativas são "[...] a expressão do vivo interesse que a Igreja deu ao Decênio da Mulher, promovido pelas Nações Unidas, e do seu empenho solidário em relação a ele" (Cordes, 1985, p. 552). Mas o resultado da conferência de 1975, configurado no Plano de Ação Mundial, teve a abstenção da Igreja, "[...] motivada pela inserção, no texto revisto da Introdução, do número 19, que reconhece ao indivíduo tanto como ao casal, o direito de decidir livremente pela procriação" (Cascante, 1975, p. 544).

Engajando-se na formulação dos problemas das mulheres junto à ONU, ao CMI e a outras instâncias, o alto clero católico cuidou de circunscrever o que era "pensável" e o que não era "pensável" sobre o assunto. Nesse trabalho, a cúpula da Igreja Católica associava "mulher" a determinados problemas sociais já colocados enquanto tais, como a pobreza, o desenvolvimento, a família, ao mesmo tempo em que reatualizava certas definições de condição feminina. Por outro lado, a recusa ou a refutação de certos temas, como a ordenação sacerdotal ou as proposições sobre o direito ao aborto, propiciaram a afirmação clara da tradição relativamente aos papéis femininos. Na declaração da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé sobre o sacerdócio feminino, divulgada em 1977, durante o pontificado de Paulo VI, foi afirmado, por exemplo, que

> [a] tradição da Igreja nessa matéria [a ordenação de mulheres], ao longo dos séculos, foi de tal maneira firme que o magistério não se sentiu na necessidade de intervir para formular um princípio que não constituía objeto de controvérsias, ou para defender uma lei que não era contestada (Sagrada Congregação Para a Doutrina da Fé, 1996a, p. 20).

Nesse sentido, os documentos produzidos pelo Vaticano relativamente às mulheres eram significativos do pensamento do alto clero sobre a condição feminina e, ao mesmo tempo, o "manancial" de concepções tradicionais de condição feminina em que todas as tomadas de posição na Igreja Católica relativamente às mulheres iriam referenciar-se. Mais do que uma posição dominante no espaço de produção teológica, as associações entre condição feminina e outros problemas sociais explicitavam princípios presentes em várias formas de ação coletiva de mulheres, o que implicava, no âmbito da Igreja Católica, fomento e a instauração de hierarquias entre as mais e as menos legítimas.

É necessário ter-se em conta a percepção da diferença de sexo colocada nesses textos. Enquanto homens e mulheres eram iguais "em dignidade humana", ou como "criaturas de Deus", foram criados com especificidades complementares, o que significa a afirmação do caráter natural, transcendente e não social da diferença de gênero. As cartas papais de Paulo VI e de João Paulo II sobre mulheres e outros documentos afirmam, em primeiro lugar, esse caráter complementar dos sexos na vida humana. Como exortava o Papa Paulo VI, em um texto produzido nos marcos dos trabalhos da Comissão de Estudos Sobre a Mulher na Sociedade e na Igreja, as mulheres devem

> [...] atuar segundo suas aptidões próprias" (Gaudium et Spes, 60). É a estas "aptidões próprias" que a mulher não pode renunciar. Com efeito, a "imagem e semelhança de Deus" que a coloca sobre o mesmo plano que o homem e a faz plenamente igual a ele (cf. GN1, 26.27) se realiza nela de uma maneira particular que a faz diferente do homem [...] não como dignidade de natureza, mas como diversidade de funções. É da ordem da criação que a mulher se realiza e autenticamente como mulher, não em um espírito de rivalidade em relação ao homem, mas em um harmonioso e fecundo entendimento, baseado no reconhecimento dos papéis dados a um e a outro (Paulo VI, 197-c, p. 56).

Joan Scott (1995, p. 86) considera que gênero diz respeito à percepção social da diferença entre os sexos e também a uma forma primária de dar significado às relações de poder. Para Muel-Dreyfus (1996, p. 14), as representações sociais sobre a condição feminina estão também relacionadas a princípios de hierarquização e classificação da sociedade. Nesse sentido, a afirmação da complementaridade entre papéis masculinos e femininos diz respeito à afirmação das hierarquias religiosas e sociais, ou à afirmação das desigualdades religiosas como necessárias. Como colocado pelo Cardeal J. Ratzinger, Prefeito da Congregação Para a Doutrina da Fé, que viria a ser o Papa Bento XVI, juntamente com seu secretário Ângelo Amato, em uma carta aos bispos

da Igreja Católica sobre "a colaboração do homem e da mulher na Igreja e no mundo", a qual se constitui no produto mais atual do pontificado de João Paulo II sobre a condição feminina: o mundo é criado como "[...] ordenado a partir de diferenças, que, por sua vez, são outras tantas promessas de relações. [...] a humanidade é [no livro de Gênesis] descrita como articulada, desde a sua primeira origem, na relação do masculino e do feminino" (Ratzinger; Amato, 2004, p. 2). A "importância da diferença sexual" mostra-se na necessidade de Adão de [...] uma ajuda que lhe seja correspondente", para o que é criada "a mulher", ao mesmo tempo "um outro 'eu' na comum humanidade" e "um outro ser" no nível do homem, confirmando a "humanidade como realidade relacional" e a existência "para o outro" da "mulher".

Essa complementaridade define o próprio caráter da salvação oferecida pela Igreja Católica e que se dá por uma "longa preparação histórica". "Deus começa a revelar o seu rosto" ao "povo escolhido", "segundo uma longa e paciente pedagogia," análoga à "aliança do homem e da mulher", "os termos esposo e esposa [...] atinge[m] a própria natureza da relação que Deus estabelece com o seu povo". No Novo Testamento, um dos pais da Igreja, Paulo, "[...] desenvolve todo o sentido nupcial da redenção, concebendo a vida cristã como um mistério nupcial". Nesse texto, é possível identificarem-se as seguintes relações hierárquicas, tendo como base o "caráter esponsal" (João Paulo II, 2004) das relações entre Deus e a humanidade: Deus está para a humanidade assim como Cristo está para a Igreja; Deus e Cristo estão para Maria assim como o sacerdote está para os fiéis; e a mulher está para o marido.

Se a Igreja é pensada como fundada na diferença sexual e se a salvação é um casamento entre a humanidade e Cristo, a contestação da desigualdade entre os sexos e dos papéis femininos significa um questionamento da estrutura eclesial, em que, assim como na comunidade cristã, Jesus é a cabeça e os fiéis o corpo; assim como o homem é a cabeça do casal, a Igreja, entendida como estrutura eclesiástica,[5] opõe-se aos leigos e está acima deles e também de outras estruturas sociais hierárquicas que a visão do mundo dada pela Igreja justifica. Isso significaria questionamento de toda a estrutura simbólica da salvação cristã, entendida como a redenção da humanidade fraca e pecadora — feminina — por um Outro maior, mais forte e poderoso (masculino), o qual a Igreja Católica representa.

[5] Sobre a polissemia do termo "igreja" como estrutura eclesial e como comunidade dos crentes, ver Harth (1999).

Foi em nome dessa ordem simbólica que estrutura a Igreja que sua cúpula se engajou na defesa da concepção tradicional de condição feminina e de seus papéis, tratando dos temas que circunscrevem os "problemas das mulheres". Nesse sentido, a manutenção da noção de especificidade feminina, de "dom", de "missão", de "carisma", de algo que é confiado à "mulher" por uma instância transcendental foi a matriz a partir da qual foi percebida a atual situação da mulher, a qual é desvinculada das "eventuais discriminações" da Igreja em relação a ela, remetidas a "culturas e tempos antigos" (João Paulo II, 1995, p. 131-132).

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

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

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

mento" e à "abertura da personalidade"—, e é nessa perspectiva que é entendido seu direito ao trabalho e à participação na "vida pública". Como considera o Bispo Paul J. Cordes, "É preciso considerar o trabalho não só como meio para ganhar a vida, mas também como possibilidade para as pessoas desenvolverem suas capacidades criadoras; como participação no processo de construção de uma sociedade mais justa" (Cordes, 1980, p. 294). No entanto, a idéia de "pessoa humana" não implica exclusão da idéia de "missão" específica de homens e de mulheres.

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

De outra parte, se há mulheres caridosas que "ajudam" os mais empobrecidos, uma das dimensões da associação da mulher com a questão do desenvolvimento e do trabalho por parte da Igreja Católica é a preocupação com as "mulheres na miséria", com as "mulheres obrigadas a trabalhar", ou, como considera o Bispo Cordes, mulheres "diante de problemas especiais": baixos salários, falta de formação profissional e "[...] ocupações que lhes tomam todo o tempo" (Cordes, 1980, p. 294). A Igreja considera que o trabalho feminino, entendido como trabalho doméstico, tenha que ser valorizado social e economicamente. Assim, no mesmo pronunciamento, Cordes percebeu "[...] uma tomada de consciência da importância, mesmo econômica, das mulheres em casa e de todas as riquezas humanas que uma vida familiar sã e equilibrada pode e deve levar à sociedade" (Cordes, 1980, p. 293).

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

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

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

Foi a partir dessa noção de "feminilidade" e de personificação de certas qualidades e características humanas, como o "cuidado da vida" e a "maternidade", que foram pensados os "direitos das mulheres", em oposição à "[...] homologação da mulher ao tipo masculino burguês, centrado só sobre si mesmo, esquecido da lei que é a da existência pessoal" (Cordes, 1985). Dessa forma, a "promoção da dignidade feminina" envolvia uma "justa valorização da especificidade", não considerada "de nível inferior" e nem "álibi para perpetuar uma situação de sujeição da mulher" (Cordes, 1985, p. 556).

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

Essa concepção de condição feminina colocava a "mulher" do lado do dom, da cultura, da ética, e do espírito. Ao mesmo tempo, conferia à mulher o "princípio do auxílio", o "gênio feminino", a qualidade de servidora e colaboradora do homem. Nesse sentido, valorizou-se uma certa "diversidade de papéis" que constituíam o "horizonte de serviço" e de colaboração, ou seja, de atuação na sociedade e na Igreja possíveis à mulher. Isso é enunciado claramente na **Carta às Mulheres** escrita pelo Papa João Paulo II (1995), na Conferência Mun-

dial da Mulher, em Beijing, na qual ele manifesta "especial gratidão" às mulheres que atuam numa "maternidade afetiva", "para além da família", em "creches, escolas, universidades, instituições de assistência, paróquias, associações e momentos [...] [no] trabalho de formação [...] especialmente em prol dos mais débeis e indefeso [*sic*]" (João Paulo II, 1995, p. 135-136). Essa natureza feminina, espiritual e auxiliar, servidora, sempre em relação ao homem, era o fundamento de sua atividade social e na Igreja. E foi afirmando o caráter de "colaboradora" do homem na Igreja que o "alto clero" localizado no Vaticano pensou sua atuação na Igreja; por outro lado, era em comparação com a imagem divina do homem que se negava às mulheres o sacerdócio feminino.

A afirmação da ortodoxia com relação à identidade e aos papéis femininos deu-se no mesmo momento em que se abriu a discussão sobre o papel feminino na Igreja e sobre as "obras" às quais as mulheres se deviam dedicar e suas "funções". Por um lado, houve uma série de considerações a respeito da necessidade de atualização do trabalho religioso feminino, e, por outro lado, foram rechaçadas as reivindicações pela ordenação sacerdotal. O texto **Função da Mulher na Evangelização**, elaborado pela Comissão Pastoral da Sagrada Congregação Para a Evangelização dos Povos (1975), apresentou uma série de recomendações ao trabalho religioso feminino, levado a cabo principalmente por membros de congregações religiosas. Abrangia uma ampla gama de atuações possíveis para as mulheres a partir da "emancipação feminina", ou seja, "os esforços de educação das mulheres, sua tomada de consciência pessoal, o crescimento de suas responsabilidades familiares, profissionais e públicas", que afetariam também o trabalho religioso feminino. Por outro lado, estava ligado a todo um esforço da Igreja Católica para suprir a falta de padres e para atender às novas exigências de um trabalho religioso paroquial, educacional e missionário mais de acordo com as demandas mundanas, o que exigia uma reconversão e a formação dos profissionais religiosos segundo condições "modernas".

Está-se falando especificamente das exigências de aliar os dons femininos, fundamentalmente relacionais, que servem à evangelização (a "capacidade de suportar provações", "de doação", "o devotamento intuitivo", "a ação prática", em contraposição ao homem, que "tem idéias"; ou a "habilidade de manter relações com outras pessoas", "a facilidade em criar laços", "a capacidade de adaptação"), com as novas qualificações necessárias ao trabalho religioso. Essas qualidades deveriam ser aliadas a "competências técnicas", como "capacidades médicas, educativas, sociais", para "[...] servir à liberação e ao desenvolvimento global das populações" a serem evangelizadas (Comissão Pastoral da Sagrada Congregação Para a Evangelização dos Povos, 1975, p. 68).

Tratava-se de ampliar o campo de ação da evangelizadora e de oferecer-lhe novas bases, de rever a necessidade das "antigas" obras (educativas e hospitalares) e de incentivar outras atividades, tais como a catequese, a visitação, a orientação vocacional e, para aquelas "capazes", o ensino de Teologia. Também foram incentivadas novas formas de vida religiosa, mais adaptadas à inserção junto às "massas" a serem evangelizadas, as "comunidades", que demandavam estruturas menos regradas e fixas, mais "adaptáveis" e "flexíveis", cujos membros deveriam ter diferentes habilidades. Foram também sugeridos outros trabalhos religiosos próximos das funções litúrgicas e eclesiais, entendidos como "diaconia, um serviço feminino": planificação da vida paroquial, catequese, reflexão bíblica, preparação para os sacramentos, que permitem utilizar o "senso das realidades concretas, de sua aplicação metódica e perseverante, de sua criatividade prática". Mesmo atribuições reservadas aos padres recebiam o incentivo à participação feminina: a presidência de assembléias paroquiais, a exortação dos fiéis, a partilha da reserva eucarística e a celebração de casamentos e batismos em paróquias sem padres.

Esse texto, pouco divulgado em relação a documentos papais e episcopais sobre a mulher, comentados e repetidos infinitamente, correspondeu a todo um esforço de *aggiornamento* da vida religiosa feminina e do trabalho feminino nas paróquias por parte do alto clero e estava ligado às experiências de "inserção no meio popular" por parte das religiosas, de valorização da constituição das "comunidades" religiosas, de aquisição de escolarização e de profissionalização por parte destas e com a discussão desses temas por certos agentes religiosos sob a rubrica das "transformações da vida religiosa feminina". Ele também delimitava os avanços máximos em termos de trabalho feminino na Igreja, entendidos não como fruto de reivindicações, mas como o que as mulheres "[...] fazem, desejam fazer, podem fazer — tais quais elas são — na evangelização".

No entanto, essa limitação explícita do espaço de atuação de mulheres como profissionais da Igreja correspondeu a uma série de negativas ao sacerdócio feminino, expressa em documentos do Vaticano. A discussão sobre o sacerdócio feminino teve lugar, na cúpula da Igreja, a partir do processo que culminou na ordenação de mulheres na Igreja Anglicana e não tanto pela releitura dos textos bíblicos por parte de teólogas feministas e de teólogos, nos quais se dá outro sentido à ação das mulheres presentes na vida de Jesus — elas seriam também apóstolas – e nas primeiras comunidades cristãs — onde seriam ministras (Parmentier, 1998, p. 240-249). A ordenação de mulheres nessa igreja, na qual, ao contrário das outras protestantes, o sacerdócio também é um sacramento, suscitou uma discussão sobre o tema entre o Papa e o líder anglicano, o Arcebispo da Cantuária (Correspondência..., 1996, p. 43-50).

Os documentos papais sobre a ordenação de mulheres — as cartas papais **Ordenatio Sacerdotalis** e **Interinsigniores** (João Paulo II, 1996b) e seu **Comentário Pela Sagrada Congregação da Doutrina da Fé** — expressavam uma tomada de posição que era a afirmação do que antes não precisava ser afirmado, porque era tomado como natural. Com esses textos, a alta hierarquia católica esperava contrapor-se à irrupção e à consagração das tribunas e dos tribunos da condição feminina na Igreja: a posição oficial da Igreja Anglicana, os teólogos heterodoxos, inspirados pelas ciências humanas, e o CMI (Sagrada Congregação Para a Doutrina da Fé, 1996b, p. 51-56). Tratava-se, então, do esforço de refundar no transcendente — na verdade revelada na vida e na obra de Jesus e na autoridade infalível do Magistério — aquilo que, para certos setores da Igreja, poderia tornar-se objeto de questionamento e de mudança pela "ação humana": o lugar menor e específico da mulher na Igreja, o que é, ao mesmo tempo, a afirmação da necessidade das diferenças entre os sexos no plano sagrado, o que, no mundo secular, é relativizado pela própria Igreja Católica.

Essa naturalização da diferença de atribuições de homens e de mulheres na Igreja foi fundada no sagrado de diferentes formas: uma delas foi situá-la fora do terreno dos "direitos". A ordenação não seria um direito a ser conquistado, mas um chamado divino reconhecido pela Igreja. Isto porque a ação na Igreja não se pautaria por regras humanas, mas por normas específicas da "economia sacramental" (João Paulo II, 1995, p. 137). "Todas as vezes em que se procura resolver os problemas da Igreja comparando-os com os dos Estados, ou sempre que se tenta definir a estrutura da Igreja com as categorias políticas, necessariamente vai-se desembocar em becos sem saída" (Sagrada Congregação Para a Doutrina da Fé, 1996b, p. 90). Reenviada ao domínio da tradição, a condição feminina na Igreja pode ser colocada como um desígnio misterioso de Deus: Ele escolheu um homem para personificá-Lo; dessa forma, um homem deve personificar Cristo. O masculino, o homem, seria mais identificado com o sagrado porque seria mais semelhante a Deus (Ibid. 1996b, p. 34), o que tornava a diferença entre o homem e a mulher essencial e insuperável, ou "[...] efeito de uma vontade primordial de Deus, segundo a narração do Livro do Gênesis, a diferença dos sexos está ordenada tanto para a comunhão entre as pessoas como para a geração dos homens" (Ibid. 1996a, p. 87-88). É que a relação entre homem e mulher seria análoga à aliança entre Deus e seu povo, entre Cristo e sua Igreja, ou seja, entre aquele que, arbitrariamente, cria, salva e ama e aquele que é objeto dessas ações.

2.2 O Conselho Mundial de Igrejas e a promoção da heterodoxia

Vários documentos assinalam a importância do CMI para as discussões sobre a ordenação feminina, sobre as temáticas relativas aos "problemas da mulher na Igreja", para a formação teológica de mulheres (Vuola, 2000), bem como para o surgimento de fóruns de discussão sobre esses problemas. Ao contrário da alta hierarquia da Igreja Católica, que apresentava e representava a ortodoxia com relação às mulheres na Igreja, no CMI ocorreu, a partir da década de 70, um processo de redefinição das formas de apresentação dos problemas das mulheres e de progressivo acolhimento tanto das formas de tratamento laicas quanto das heterodoxias em relação às temáticas femininas no espaço religioso.

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

A partir da década de 70, as formas de definição dessa participação sofreram uma reformulação, de acordo com a abertura do CMI à temática dos "oprimidos" e às teologias da libertação. Deve-se considerar que o setor de mulheres no CMI teve, ao longo do tempo, diferentes configurações. Em sua fundação, era chamado de Comissão Pela Vida e Trabalho das Mulheres na Igreja; em 1953, esta passou a ser o Departamento Para a Cooperação de Homens e Mulheres na Igreja e na Sociedade; e, em 1969, tornou-se uma seção do Conselho, denominada Mulheres na Igreja e na Sociedade. Essas designações esta-

vam relacionadas tanto às relações de força internas ao Conselho, nas quais as mulheres engajadas tentavam tornar a problemática da mulher uma "causa geral", quanto a um problema, ao mesmo tempo, político e teológico e não um problema "cultural" e não teológico, demandando uma cooperação entre homens e mulheres na sua delimitação e na busca de soluções. Assim, houve um primeiro momento em que as mulheres trataram isoladamente do seu papel na Igreja e, através do Departamento Para a Cooperação, presidido por um homem e por uma mulher, propuseram a discussão da divisão sexual do trabalho religioso; esse departamento também incorporou questões ligadas ao casamento e à vida familiar. A partir da década de 70, voltou a ser uma subunidade composta unicamente por mulheres, deixando de discutir as questões ligadas à família. Essa "especialização" ou "esse isolamento" correspondeu ao momento da entrada massiva de mulheres do Terceiro Mundo no CMI e no setor de mulheres (Parmentier, 1998, p. 57).

Durante as décadas de 50 e 60, predominou no meio teológico protestante uma visão de complementaridade dos papéis masculino e feminino na Igreja (Chaperon, 2000, p. 220). Assim, em uma reunião de teólogos, em 1956, um deles

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

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

Além dessa discussão, o trabalho do Departamento Para a Cooperação também envolvia a formação de lideranças religiosas femininas nas igrejas, em países de Terceiro Mundo, "[...] precisamente porque as mulheres poderiam estar ativamente envolvidas em todas as esferas da vida, era importante educá-las e equipá-las para esta participação, especialmente com respeito ao ecumenismo" (Herzel, 1981, p. 34). Essa proposta engajou, principalmente, a coordenadora do Departamento entre 1953 e 1966, Madeleine Barot, francesa

cuja família era ativa na Igreja reformada, filha de um professor de latim e de grego, formada em História e em Arqueologia, também egressa do SCM, e, através deste, membro da resistência francesa à ocupação nazista .

Ao que tudo indica, a promoção da liderança feminina na Igreja e na sociedade, o reconhecimento e o incentivo ao desempenho de "seu papel" estavam relacionadas às características sociais das mulheres engajadas no CMI, durante esse período. Eram mulheres dos países desenvolvidos, Estados Unidos e países da Europa, ligadas aos movimentos cristãos e também às entidades missionárias das Igrejas nas colônias européias. Membros das elites religiosas, egressas de organizações ecumênicas, como o YWCA e o SCM, e de outras organizações de mulheres nas igrejas locais — muitas esposas de profissionais das igrejas que participavam do movimento ecumênico, algumas delas também teólogas —, essas mulheres visavam a uma participação no ecumenismo que as constituísse como lideranças ecumênicas. A discussão sobre o papel da mulher nas igrejas foi o momento do exercício da liderança e da mobilização em torno dessa discussão em nível supranacional, possibilitando a mobilização de redes, de saberes e de técnicas na elaboração de documentos, no planejamento de atividades, ou seja, a própria valorização em ato do trabalho feminino na Igreja defendido por elas. Além dessas lideranças egressas das elites eclesiásticas protestantes de Primeiro Mundo, engajaram-se no CMI teólogas e leigas do Terceiro Mundo, cuja inserção nas igrejas cristãs tinha a ver com o passado colonial de seus países e com a conversão e a cooptação de certos membros das colônias ao trabalho missionário e a seus objetivos de cristianização e civilização. Assim, ao lado de Kathlenn Bliss, de Madeleine Barot, da esposa do Arcebispo da Cantuária, da Baronesa dos Países Baixos, da esposa do Secretário do Conselho Federal de Igrejas dos Estados Unidos está Sarah Chakko, indiana, membro da Igreja Ortodoxa Siriana, filha de um alto oficial do Governo inglês. Após estudar em um colégio para membros da casta superior e em colégios ligados a sociedades missionárias, depois se graduando e pós-graduando em universidades norte-americanas, Chakko tornou-se "educadora" e professora de História em uma fundação metodista, na Índia. Chegou ao CMI pela sua participação no Movimento Estudantil Cristão e no YWCA, onde foi vice-presidente. Para Sarah Chakko, os problemas das mulheres não diziam respeito a reivindicações e não eram "causas". Da mesma forma, o cristianismo trouxera possibilidades de educação de mulheres e de atuação destas na vida eclesial e pública dos países colonizados, ao passo que, nos países europeus, onde elas tinham direitos políticos,

> [...] elas não são encontradas em números significativos em posições de confiança e responsabilidade. [...] A Igreja em muitas assim chamadas "terras de missão" foi pioneira na educação de mulheres, dando a elas

> seu lugar de direito na sociedade e ofereceu a elas oportunidades de servir (Chakko apud Herzel, 1981, p. 121; tradução nossa).

Também Brigalia Bam, que presidiu o Departamento para a cooperação na década de 70, tem sua origem social vinculada ao missionarismo cristão nos continentes coloniais. Sul-africana, negra, filha de um pastor moraviano também professor em uma escola metodista, tornou-se professora e assistente social. Também engajada no YWCA e daí no CMI, a partir da década de 60, Bam estabeleceu outra relação com o cristianismo e com os problemas das mulheres. Para ela, o cristianismo não significava a civilização, a educação e as melhores oportunidades de vida, mas a possibilidade de dar voz à revolta pelo engajamento religioso: Cristo deveria libertar do sofrimento (Herzel, 1981, p. 138-139). Isso tinha a ver com a apropriação da mensagem cristã numa situação de exclusão e de violência social e política (seu irmão foi preso pelo regime sul-africano). Então, o engajamento de Bam nas causas dos oprimidos, através da Igreja, fez dela uma das agentes que tornaram a ideologia cristã vocabulário das lutas sociais dos "oprimidos". Brigalia Bam, quando passou a fazer parte do *staff* do CMI em Genebra, viajou aos Estados Unidos, para encontrar M. L. King, com o qual discutiu "[...] o que significa ser negro e cristão", e ao Brasil, para encontrar Hélder Câmara, pondo-se em contato com os movimentos de libertação das igrejas (Herzel, 1981, p. 62).

A partir da década de 70, a "mulher do Terceiro Mundo", não intelectualizada, explorada e oprimida devido à sua condição racial e sexual, e o problema dessa opressão é que se tornaram objeto de preocupações para o setor das mulheres do CMI. Além disso, passaram a ser objeto de reivindicações a questão do "sexismo nas igrejas", os postos ocupados pelas mulheres nas mesmas e a ordenação de mulheres. Essa mudança de registro com relação às mulheres correspondeu, no CMI, tanto ao crescimento da participação neste das igrejas do Terceiro Mundo quanto à adesão do Conselho às teologias da libertação e às iniciativas em nome daquelas.

Mas isso não significou uma mudança em seus objetivos iniciais. O CMI foi fundado a partir de três correntes de ação religiosa, constituídas pelos missionarismos europeus e norte-americanos, e sua ação era a de conversão religiosa e cultural dos povos "primitivos" ou "atrasados"aos valores europeus; com a tendência teológica de encontrar pontos comuns entre as igrejas e de tratar os problemas sociais de acordo com o espírito cristão (respectivamente, representados pelo Conselho Internacional de Missões, pelo movimento Fé e Constituição e pelo movimento Vida e Ação) (Hortal, 1989, p. 184-189; Conselho Mundial de Igrejas, 1982, p. 273-274). Esse conselho sempre se voltou para as grandes questões políticas e éticas do século: a "paz", a "justiça social", o "colonialismo", a "dívida externa dos países pobres", constituindo-se em uma

espécie de força moral. Como considera Phillip Potter, Secretário-Geral do CMI, a respeito das primeiras conferências ecumênicas, que tinham por objetivo: "[...] um conselho ecumênico de Igrejas, que poderia expressar-se em nome de todos os cristãos sobre as preocupações religiosas, morais e sociais da humanidade" (Potter, 1976, p. 1073). Dessa forma, a participação no CMI conferiu às igrejas-membros a legitimidade de fazerem parte do ecumenismo tradicional engajado em "boas causas" (Colonomos, 2000, p. 88-89).

Nas décadas de 50 e 60, as principais problemáticas sociais tratadas pelo CMI passaram a ser as relativas às desigualdades sociais. Embora inicialmente essas desigualdades tenham sido tratadas a partir de referenciais desenvolvimentistas, logo se adotaram, no CMI, os referenciais de análise e crítica marxista da sociedade (Colonomos, 2000, p. 93-94). Para Colonomos, essa adoção de referenciais das Ciências Sociais tinham a ver com a alta escolarização de seus membros e com o fato de estes partilharem da assim chamada "alta cultura européia", o que levava à prática de um ecumenismo secularizado e intelectualizado, o qual procurava formular e inspirar, como uma instância superior, práticas que constituíssem uma sociedade mundial cristã (Colonomos, 2000, p. 97-98).

A crítica dos problemas sociais e, principalmente, o tratamento das questões do Terceiro Mundo (pobreza, colonialismo e racismo) estão relacionadas com a entrada progressiva de igrejas deste no CMI: "[...] em 1948, havia 146 igrejas-membros e, destas, somente 30 provinham da Ásia, da África e da América Latina. Hoje, quase 300 Igrejas de todos os Continentes são membros do Conselho" (Conselho Mundial de Igrejas, 1982, p. 274). Já em 1990, havia 104 igrejas européias filiadas ao CMI, 33 norte-americanas e 20 da Austrália e Oceania, que não superavam as do Terceiro Mundo: 71 africanas, 31 latino-americanas e 65 asiáticas (Sedin; La Tourette; Martin, 1990, p. 152).[6] Isso parece ter tido efeitos na composição do *staff* do CMI, a partir do recrutamento de membros dessas igrejas.[7] Segundo Colonomos (2000, p. 90), este seria formado por indivíduos egressos das elites religiosas protestantes. No caso, é bastante possível que tenha havido o crescimento do número de egressos das igrejas do Terceiro Mundo na composição dos quadros do CMI. Por exemplo, o primeiro secretário-geral do Conselho era egresso dos movimentos de juventude europeus, enquanto o secretário-geral, em 1982, era da Igreja Metodista da Republica Dominicana, uma antiga colônia inglesa no Caribe (Conselho Mundial de Igrejas, 1982, p. 275). O Terceiro Mundo aparece no Conselho como um

---

[6] Ver, também,<www.wcc-coe/wcc/who/mch-f.html>.

[7] Ver <www2.wcc-coe.org/wccstaff.nsf>.

"impulso" às mudanças teológicas no mesmo. Como considera o Presidente do CMI em 1976, em seu relatório sobre a Assembléia de Nairóbi, uma daquelas que afirmou a importância dos problemas dos "dominados" no CMI,

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

As teologias que levaram em conta as questões dos oprimidos do Terceiro Mundo — os pobres, os negros, os indígenas, o colonialismo e seus efeitos destruidores para as sociedades africanas e asiáticas, o racismo, o *apartheid* e, por fim, as mulheres — foram promovidas pelo CMI e inspiraram suas assembléias nas décadas de 60 e 70 (Comitê Central do CMI, 1976, p. 1063-1066; Conselho Mundial de Igrejas, 1976).

O ganho de legitimidade das reivindicações relativas à ordenação de mulheres estava relacionado à abertura às teologias da libertação e aos problemas dos dominados econômica e culturalmente. Enquanto, nas décadas anteriores, várias igrejas-membros do CMI ordenavam mulheres, e, ao mesmo tempo, essa ordenação tenha entrado na pauta de discussão do departamento de mulheres em vários momentos (Herzel, 1981; Parmentier, 1998), os responsáveis pelo CMI sempre se mostraram cuidadosos em não a tornar uma "plataforma de reivindicações" para a questão. Na década de 70, uma série de encontros de teólogos promovidos pelo Conselho ofereceu o espaço para que se colocasse a ordenação de mulheres como uma reinvindicação, e mesmo o CMI interpelou as igrejas-membros com relação à situação da mulher na Igreja e com relação à ordenação das mesmas. A Igreja Ortodoxa foi levada a construir uma justificativa sistemática e "teologicamente fundada" da não-ordenação de mulheres (Herzel, 1981, p. 83-89). Em 1970, houve uma consulta sobre essa questão, e, em 1974, uma sobre sexismo na Igreja. No periodo 1978-81, a questão da mulher parece ter alcançado o auge de sua legitimidade: o setor de mulheres, juntamente com o setor Fé e Constituição (responsável pelas sistematizações teológicas no Conselho), elaborou uma consulta às igrejas-membros sobre a questão da mulher na Igreja, o que foi apresentado em Sheffield, em 1981 (Parmentier, 1998, p. 60-62; Wartenberg, s. d.). A pauta desses estudos e essas consultas conservaram sua legitimidade durante as décadas seguintes e foram

a base da Década Ecumênica de Solidariedade das Igrejas com a Mulher, iniciativa de promoção da abordagem de temas sobre a condição feminina pelas igrejas que fazem parte do CMI.

É importante compreender-se a confluência de interesses no CMI entre teólogas e outras lideranças femininas nas igrejas que denunciavam a discriminação da mulher ou tratavam de "questões femininas" na igreja e aquelas que, a partir desta, falavam dos problemas da mulher na sociedade. A aliança dessas mulheres no CMI foi, de certa forma, paradigmática de como se constituiu o espaço das problemáticas possíveis quanto às mulheres no meio religioso e dos agentes engajados em definições heterodoxas da condição feminina nesse mesmo espaço religioso.

Além disso, houve uma redefinição das formas de tratamento dos problemas das mulheres na sociedade e na Igreja que remetia a uma modernização dos objetivos do setor de mulheres do CMI e que também era uma modernização das concepções a partir das quais as mulheres do Primeiro e do Terceiro Mundo se engajavam no mesmo. Ao considerar-se que o trabalho no CMI sempre teve uma dimensão de relação entre Primeiro e Terceiro Mundos, observa-se que, para as mulheres do Primeiro Mundo engajadas no CMI e no seu setor de mulheres, a valorização do "papel da mulher na Igreja" envolvia uma pedagogia para as mulheres cristãs do Terceiro Mundo — convertidas pela atividade missionária na qual elas atuavam —, fazendo-as "[...] acreditar em seu poder de atuação na Igreja e na sociedade", como se pode perceber nesse depoimento de uma das fundadoras do Departamento de Mulheres do CMI, Cynthia Wedel, norte-americana, ao falar sobre as motivações do engajamento no CMI a partir dos "problemas das mulheres":

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

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

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

Assim, a atuação das mulheres engajadas no CMI envolvia a continuidade do trabalho missionário, de civilização e de promoção do engajamento na Igreja. O trabalho da Presidente do Departamento de Mulheres no CMI, nas décadas de 50 e 60 , M. Barot, compreendia viagens à África, onde estimulava "[...] mulheres escolarizadas e profissionais a atuarem nas igrejas e no movimento ecumênico e alertá-las ao seu potencial para a "responsabilidade na vida social, política e da Igreja" (Herzel, 1981, p. 34).

A década de 70 apresentou uma certa continuidade nesse tipo de definição da missão da mulher cristã: civilizar ou tomar parte na vida pública civilizada. No entanto, esta veio tingida com a idéia de "libertação". A já citada Brigalia Bam, sul-africana que presidiu o setor de mulheres do CMI na década de 70, tornou o "trabalho de formação de lideranças" nos países em desenvolvimento uma de suas prioridades (Herzel, 1981, p. 62). Tratava-se de requalificar o trabalho religioso feminino, colocando as mulheres engajadas nas igrejas como "agentes da mudança" e, então, abrindo o leque de possibilidades desse trabalho. Isso ficou claro na reunião de mulheres em Glion, em 1977, que colocava questões tanto sobre a atuação das mulheres na Igreja como sobre seu potencial "libertador":

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

Esse trabalho teria a dimensão de ensinar as mulheres pobres a conhecerem suas necessidades, a expressá-las e a lutarem pelo seu atendimento. Assim, Priscilla Padolina, socióloga filipina ligada à YWCA, definiu o trabalho de

treinamento de lideranças junto a mulheres do meio rural, nos chamados países em desenvolvimento, como:

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

No entanto, essa continuidade do trabalho civilizador tinha que ser apresentada como troca entre iguais, pelo menos entre aquelas mulheres do Primeiro e do Terceiro Mundo que faziam parte do CMI. Uma das condições da atuação feminina libertadora seria a partilha de experiências entre o Primeiro e Terceiro Mundo:

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

Essa perspectiva estava relacionada ao acesso de algumas mulheres do Terceiro Mundo ao trabalho no CMI, constituindo uma espécie de representação dos "dominados" que, ao mesmo tempo, retirava dessa condição quem o representava — este seria, justamente, um dos objetivos do trabalho de formação de lideranças no Terceiro Mundo. Muitas delas passaram a fazer parte do quadro do Comitê Central do CMI e se constituíram em lideranças em suas próprias igrejas e em outras organizações do movimento ecumênico, a partir dos programas de treinamento levados a cabo pelo Conselho.

Também houve o imperativo, para as mulheres do Primeiro Mundo, da escuta do diferente, ou o crescente ganho de legitimidade daquilo que não era expressão teológica ortodoxa ou mesmo ocidental. Durante um encontro sobre o sexismo, em 1974, "[...] além de formularem políticas de liberação, as mulheres em Berlim sentiram necessidade de expressarem-se visualmente e por poesia" (Herzel, 1981). O canto, a dança, a representação teatral e a poesia passaram a fazer parte do vocabulário religioso e teológico. Para as mulheres do Primeiro Mundo — ou para aquelas que não estavam na periferia —, tratava-se de "compromisso" e de "solidariedade" com os oprimidos, entre aquelas que buscavam ajuda e aquelas que se dispunham a ajudar. Foi a solidariedade que motivou Pauline Webb, teóloga que assumiu a Vice-Presidência do Conse-

lho a partir de 1968, a adotar a teologia feminista "[...] não como um protesto contra seu próprio *status*, mas por compaixão por outras do mesmo sexo" (Herzel, 1981, p. 52).

A partir dessa recepção do "outro" e da legitimidade da idéia de "libertação", as teólogas do Primeiro e do Terceiro Mundo vinculadas ao CMI passaram a propor uma "outra" teologia, em contraposição à teologia tradicional: mais relevante, que vem da "experiência da opressão das mulheres", que "ganhou voz", que "vem da carne".

> Esta abordagem experiencial e narrativa pode ser rejeitada pela comunidade teológica dominante como "muito interessante mas puramente subjetiva e não universal". Parece ser genuinamente difícil para alguns homens entender como o universal pode ser encontrado no particular [...],

considera Constance Parvey, teóloga e pastora da Igreja Luterana nos Estados Unidos (Herzel, 1981, p. 107). Essa perspectiva, ao mesmo tempo, permite às teólogas se contraporem à hierarquia clerical masculina, como no caso de Letty Russel, teóloga norte-americana, professora na Yale Divinity School:

> Eu vejo minha própria ordenação e trabalho como pastora e teóloga como uma forma de quebrar a linha clerical, porque eu simplesmente não me ajusto nesse antigo clube masculino [...] eu estou interessada em focar no ministério que é chamado (*klesis*) de Jesus Cristo para todos os cristãos [...] (Herzel, 1981, p. 94-95).

O estudo sobre a questão da mulher na sociedade e na Igreja apresentado em Sheffield é bastante representativo dessa tendência teológica. Tendo sido realizado junto com o setor teológico do CMI, o estudo constituiu-se no envio de questões a igrejas de todo o mundo "[...] às quais as pessoas poderiam responder a partir de sua experiência de vida normal ao invés de estudos acadêmicos" (Herzel, 1981, p. 105). O resultado desse estudo, totalmente fora dos cânones teológicos, foi que "[...] as vozes autênticas das mulheres puderam ser ouvidas, colocando suas próprias questões e falando de sua própria experiência, em sua própria linguagem e formas de pensamento" (Herzel, 1981, p. 106). Essas formulações teológicas a partir de outros parâmetros, essa redefinição do trabalho teológico, de teólogas buscando afirmar uma teologia heterodoxa contra temas, formas e autores ortodoxos, vieram acompanhadas das reivindicações de espaço profissional para teólogas e para jovens estudantes de Teologia. Essas reivindicações foram expressas em diferentes fóruns e publicações promovidos pelo CMI, como relata a Teóloga Constance Parvey sobre o encontro referente ao sexismo na Igreja, ocorrido em Berlim, em 1974,

> [...] vieram vinte e três mulheres, que estudaram Teologia e agora estavam em outras profissões como ensino de Filosofia, História ou línguas, ou trabalhando como jornalistas, etc. Poucas estavam ensinando ou escrevendo Teologia, e, destas, muitas sobre a pia da cozinha, onde

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

Assim, o CMI promoveu encontros de jovens estudantes de Teologia, nos quais estas discutiram suas perspectivas profissionais, como em Cartago, em 1978. Também o CMI começou a dar bolsas de estudo para estudantes de Teologia (Vuola, 2000) e a patrocinar encontros de teólogas, como o Primeiro Encontro Latino-Americano de Pastoras. Nesses encontros, houve a possibilidade de formação de redes e de formulação de um vocabulário comum a ser usado nas disputas por espaço institucional em cada igreja.

Nota-se que as demandas relativas à participação da mulher na Igreja tiveram uma cristalização progressiva no CMI, impedindo seu abandono ou sua substituição, o que indicava também o sucesso de sua ligação com as pautas mais gerais colocadas pelo CMI, como a "libertação dos oprimidos", ou, a partir da década de 90, a "Justiça, Paz e Integridade da Criação". Assim , a questão da "responsabilidade da mulher na Igreja", da "participação da mulher nos organismos de decisão da Igreja", sempre esteve, de alguma forma, nas demandas das mulheres engajadas no CMI. Já na década de 50, estavam colocadas as questões a serem tratadas pelo setor de mulheres:

> Uma preocupação eram as mulheres leigas comuns e como nós poderíamos ajudá-las a sentirem-se parte importante da Igreja. Então havia a questão das mulheres que eram empregadas profissionalmente pela igreja [...]. A terceira área de questões dizia respeito à ordenação de mulheres (Wedel apud Herzel, 1981, p. 16).

A enunciação dos problemas das mulheres como problemas dos "dominados" permitiu que essas questões tivessem maiores chances de reconhecimento. A consulta Femmes dans l' Église, que teve lugar em Berlim, em 1974, dizia respeito, fundamentalmente, ao incremento do trabalho feminino nas igrejas e no próprio CMI: houve reivindicação de fundos para a educação teológica de mulheres, de uso de uma linguagem inclusiva e da presença de autoras nas publicações do Conselho, além da sustentação, por parte deste, das reivindicações locais de ordenação de mulheres, de facilitação do intercâmbio de teólogas e de participação de mulheres em todas as comissões de estudos teológicos

do Conselho. Essa pauta também incluía educar as mulheres sobre a estrutura da Igreja, aumentar o número de mulheres qualificadas nos seus organismos de decisão, desenvolver recursos e programas de discussão do sexismo e desenvolver redes de comunicação entre as mulheres (Conseil Oecumenique D'églises, 1974). Isso dizia respeito, fundamentalmente, à mobilização de mulheres por maiores possibilidades de atuação na Igreja, ligada a uma causa geral — o sexismo na Igreja era uma das faces da opressão, e a Teologia da Libertação era uma das formas de libertação das mulheres da Igreja do "jugo" da teologia masculina: "[...] a Teologia da Libertação visa ser o instrumento que permitiria a todos os cristãos, quais sejam eles, colocarem suas próprias questões e procurarem juntos, como grupo, perspectivas em coerência com seu próprio combate pelo sentido e pela dignidade do ser humano" (Conseil Ecumenique D'églises, 1974, p. 2). Da mesma forma, a mobilização das mulheres por maiores possibilidades de atuação na Igreja persistiu, nas décadas de 80 e 90, ligada a causas mais gerais. Quando o CMI passou a problematizar não só a opressão-libertação, mas também o militarismo e a destruição do meio ambiente — o que foi sintetizado no tema Justiça, Paz e Integridade da Criação, conforme Chenu (s. d.) —, o já estabelecido sobre a situação das mulheres na Igreja não foi deixado de lado. É possível construir uma ligação entre essa causa e as demandas das mulheres. Assim, um dos compromissos das mulheres na Década dizia respeito à Justiça, Paz e Integridade da Criação:

> Milhões de pessoas são discriminadas e oprimidas, principalmente por terem nascido mulher. Elas vivem à margem da sociedade. Mas as famílias, comunidades e sociedades dependem das mulheres. Sua marginalização tem efeitos negativos não só para o desenvolvimento da mulher como para o de suas famílias e comunidades [...] em seu país ou comunidade, qual a experiência das mulheres quanto: ao militarismo, à pobreza, à injustiça econômica, ao racismo, às tradições patriarcais? À destruição ecológica e à negação do direito à terra ao povo indígena? Como atuam as mulheres do seu país a favor da justiça, da paz e da integridade da criação? (Comissão Da Década Ecumênica de Solidariedade das Igrejas Cristãs do Brasil, 1993, p. 13).

A generalização dos problemas da mulher na Igreja — torná-los não um interesse de um grupo particular, mas uma causa que dizia respeito a outras categorias — tinha a ver tanto com o caráter das iniciativas do CMI como com as características de quem estava nele engajado e com o "repertório de ação" que o CMI disponibilizava. O CMI constitui-se em uma instância supranacional e supra-eclesiástica, quase universal no mundo protestante, agregando as igrejas mais tradicionais. Não existem investigações mais aprofundadas sobre as hierarquias entre as igrejas protestantes e sobre como estas estavam relacionadas às hierarquias sociais em cada país, o que se poder ver, por exemplo, nas alianças que constituíam o ecumenismo brasileiro, que agregava igrejas

social e culturalmente próximas. Sob outros aspectos, aqueles e aquelas engajados no CMI tanto pertenciam às elites religiosas nas suas igrejas de origem, quanto possuíam um certo capital cultural e social no meio religioso e fora dele (Colonomos, 2000). Esse capital social e cultural estava na base do engajamento em nome dos problemas das mulheres no CMI e em suas formas.

Assim, as formas de mobilização das mulheres, como os questionários e os materiais de apoio enviados às igrejas vinculadas ao CMI, os estudos feitos sobre as mulheres na Igreja, ao mesmo tempo em que são formas intelectualizadas de colocar como necessária a problematização da situação da mulher na Igreja, engajando, a partir daí, tanto mulheres muito escolarizadas e cujo capital social no meio religioso as levou ao CMI quanto aquelas, nas igrejas locais, que eram líderes, geralmente com capital escolar ou social específico às igrejas e que gozavam de legitimidade para atuar nas "boas causas" que emanavam do CMI. Isso sem que as pautas possivelmente mais agressivas em relação às tradicionais lideranças femininas das igrejas fossem necessariamente consideradas como tais (as que falam sobre a ligação com o movimento feminista, com os sindicatos e com as "lutas" dos empobrecidos. Ver documento da Comissão da Década Ecumênica de Solidariedade das Igrejas Cristãs do Brasil (1993, p. 4)). Isto porque a generalização das pautas da Década em boas causas (direitos humanos, paz, solidariedade) as retraduz, tornando-as inteligíveis e aceitáveis. Esta, transcrita de um documento da Década, é bastante significativa desse trabalho de retradução das causas: "Solidariedade é a palavra contemporânea para compaixão; compaixão é a palavra bíblica para justiça; justiça é a luta estrutural para compartilhar os frutos da terra boa de Deus" (Fox, 1989, p. 8).

Assim, o tratamento da "temática da mulher", ao mesmo tempo em que era uma consagração da própria atuação dessas mulheres na Igreja, também era entendido como uma "boa causa". Por outro lado, as "consultas" e os encontros, reuniões onde trocavam idéias mulheres líderes oriundas das igrejas vinculadas ao CMI, eram fóruns de acesso a discussão, a informações e extensão de redes de contatos "ecumênicos" para as mulheres, que, pelo caráter de grandes encontros promovidos por uma instância supra-eclesiástica, eram momentos em que os interesses específicos das mulheres podiam ser colocados como "gerais", a partir de um trabalho coletivo de "composição" — as diferentes "realidades" e "problemas" das mulheres apresentados eram colocados lado a lado, junto com outras "boas causas", como o combate à pobreza, ao analfabetismo, à destruição do meio ambiente, à guerra, etc. Isso de uma forma bastante "aberta", ou pouco definitiva — os textos dos responsáveis pelo CMI eram formulados como perguntas às mulheres a serem levadas e retraduzidas em âmbito local, para mobilizar o trabalho religioso das líderes.

A variada pauta de mobilização engajava mulheres com motivações diferentes — em nome da luta contra a pobreza, pela saúde da mulher, pela conquista de espaço no meio eclesiástico — e conferia legitimidade a todas elas. Foi por isso, talvez, que o par "mulher na igreja-mulher e problemas sociais", assim como as agentes engajadas nas igrejas em nome dos mesmos, delimitou espaço das problemáticas possíveis no espaço religioso.

No entanto, deve-se notar que a cristalização da pauta das mulheres e das formas de seu tratamento e de sua legitimidade tensionava a relação entre o CMI e outras igrejas socialmente legítimas, como a Igreja Ortodoxa e a Igreja Católica (Della Cava, 2001; Santa Ana, 1991, p. 42). Essa não era uma tensão isolada, já que, enquanto o CMI ia incorporando a pauta dos oprimidos e, depois, a objeção ao militarismo e a defesa do meio ambiente (o que gerava, por sua vez, uma tensão entre as igrejas do Primeiro Mundo, mais voltadas para a discussão da destruição do meio ambiente, e as do Terceiro Mundo, preocupadas com os problemas da pobreza), continuava apostando nas teologias contextuais e libertadoras — em detrimento da teologia "clássica" — e em um ecumenismo que incluía outras tradições religiosas não cristãs (Santa Ana, 1991, p. 43; Parmentier, 1998, p. 68-70). Isso afastou progressivamente o CMI da Igreja Católica, que, na década de 80, voltou a tomar posições mais conservadoras com relação ao ecumenismo[8], à sociedade e à condição feminina.

A Década Ecumênica de Solidariedade das Igrejas com as Mulheres marcou um tempo "para a mulher" no CMI, em que se deu continuidade à sua pauta de mobilização. Sobre a Década, além de em seus folhetos e em seus jornais, ver Parmentier (1998, p. 65-67). No folheto **Década Ecumênica de Solidariedade das Igrejas com as Mulheres—1988-1988** (Comissão Década Ecumênica de Solidariedade do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil, 1993), do Conic, ela aparece, ao mesmo tempo, como continuidade do trabalho do setor de mulheres do CMI e da Década das Nações Unidas para a Mulher (1975-85), tomando tanto a história das mobilizações do Conselho em torno da questão e as prioridades acumuladas ao longo do tempo, como a problemática consagrada pela ONU sobre os problemas das mulheres. Isto, mais uma vez, legitimava sua atuação na "sociedade" e permitia maiores possibilidades de atuação para as mulheres nas Igrejas. É necessário, no entanto, entenderem-se não só as lógicas que presidiam a atuação do CMI quanto às mulheres, mas também dar-se conta das motivações para o engajamento, na Década, em cada corpo eclesial

[8] Em palestra na Escola Superior de Teologia da IECLB, o Secretário-Geral do CMI, Konrad Raiser, considerou que "[...] a Igreja Católica Apostólica Romana está colocando cada vez mais ênfase na sua identidade como Igreja universal, com uma disciplina canônica central, à custa dos elos ecumênicos com as outras igrejas" (Secretário..., 2003).

local e em cada subespaço ecumênico, o que é feito para as igrejas brasileiras consideradas neste estudo.

2.2.1 Emanações do alto: o ecumenismo e a Década no Brasil

Para entender a recepção da Década por parte do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs, organismo que a promoveu no Brasil e que congrega as igrejas em pauta neste estudo, além das Igrejas Anglicana, Metodista, Ortodoxa, Presbiteriana e Reformada (Bock, 1998; Tiel,1998; Baeske, 1999, p. 19), é necessário levar-se em conta a configuração das relações entre as igrejas protestantes no Brasil. Tal configuração permite entender-se a filiação de algumas ao CMI e a recepção de suas pautas como tomadas de posição nessa configuração, da qual não se excluem as relações do "protestantismo brasileiro" com a Igreja Católica.

Isto porque o CMI representa e congrega os protestantismos que se voltam para uma ação (moral) no mundo e que se contrapõem à tendência protestante "pietista", "fundamentalista", que coloca ênfase na salvação espiritual, no encontro individual e emocional com Deus. A tendência pietista agrega os protestantismos dissidentes, os pentecostais e certas lideranças carismáticas protestantes (Colonomos, 2000, p. 143-154) e considera que a "abertura para o mundo" do protestantismo tradicional desconsidera as escrituras bíblicas e está fundada numa intelectualização excessiva e na secularização (Comitê Central do CMI, 1976, p. 1069-1067).

Essa clivagem entre os protestantismos reproduz-se no Brasil: de um lado, os protestantismos "tradicionais", "históricos" (os luteranos da IECLB, os reformados, os metodistas, os anglicanos, os presbiterianos) ligados ao CMI; de outro, os pentecostais, e os "neopentecostais", como a Igreja Universal do Reino de Deus, denunciados como "manipuladores das massas" (Mafra, 2001), ou, então, caracterizados como "fundamentalistas", centrados nas escrituras bíblicas, mais "atrasados", como a Assembléia de Deus e os batistas. Por outro lado, essa identificação com o "moderno", com o "progressista" e com o "intelectual" redobra-se no caso da IECLB como distinção da IELB, que não é filiada ao CMI, considerada "pietista" e mesmo "reacionária". Essas lógicas de diferenciação e de "modernização" levaram a cúpula da IECLB à escuta atenta dos estímulos do CMI para ações em favor dos oprimidos e à adesão — por parte das cúpulas das igrejas, mais ecumênicas e teológicas — a suas formulações

e problemáticas, o que se concretizou, por exemplo, na criação e na atuação do Conic e na Década.

Também é necessário levar-se em conta certa similitude da proximidade entre o CMI e a Igreja Católica, que teve seu auge na década de 70, e os protestantismos históricos e a Igreja Católica no Brasil em seus setores progressistas e, no Rio Grande do Sul, em suas cúpulas e em seus setores mais intelectualizados. Assim, o CMI e membros da Igreja Católica engajaram-se na formação de comissões mistas de trabalho teológico (Conselho Mundial de Igrejas, 1982, p. 283-287) e no fomento aos ecumenismos locais. No Brasil, essa proximidade inspirou a existência de um setor da CNBB voltado ao ecumenismo (Hortál, 1989, p. 248). Essa cooperação entre protestantismo tradicional, representado pelo CMI, e Igreja Católica é um dos fundamentos da criação do Conic.

O ecumenismo protestante-católico pode ser caracterizado, em termos de agentes que o levaram a cabo, como "ecumenismo do saber". Isto porque ele constituiu espaços de engajamento e de atuação de teólogos: as numerosas comissões de trabalho e estudo e os setores dos conselhos de Igrejas voltados à reflexão teológica destinavam-se a estudar, de forma minuciosa, as semelhanças e as diferenças doutrinais entre as Igrejas, promovendo a produção teológica e fazendo com que as instituições ecumênicas tivessem uma grande ênfase nessa dimensão[9].

Assim, o CMI promoveu e inspirou diferentes iniciativas ecumênicas, nas quais se engajaram indivíduos ligados à formulação da Teologia da Libertação. Isso quer dizer que a atuação em favor dos oprimidos e a teologia sobre os oprimidos são indissociáveis no âmbito do CMI. Na América Latina, o CMI apoiou grupos teológicos-ecumênicos[10], como é o caso do Igreja e Sociedade na América Latina e, posteriormente, o Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI) (Colonomos, 2000, p. 100-109); sobre o ISAL, ver também Santa Ana (1990). Essas organizações ecumênicas promoveram o contato entre teólogos protestantes e católicos e outros "intelectuais", em especial cientistas sociais latino-

---

[9] Hortál (1989, p. 218), jesuíta professor de instituições de ensino católicas, como o Colégio Cristo Rei, em São Leopoldo e, posteriormente, reitor da PUCRJ, menciona o **Diretório Ecumênico**, regulamento para as relações da Igreja Católica com outras Igrejas, no qual consta a "nomeação de peritos para os conselhos" (Ibid, p. 223), cita o Estatuto do Conic, no qual a reflexão teológica é um dos objetivos do mesmo (Ibid, p. 224 e 229), em que menciona que as comissões mistas são "principalmente de natureza teológica", o que pode dificultar a difusão de sua mensagem junto aos fiéis. Além disso, as organizações ecumênicas de ensino e de estudo da Bíblia são também espaços de atuação de teólogos, como, por exemplo, o Centro de Estudos Bíblicos (Cebi). Ver também Wolff (1999, p. 47), o qual considera que o ecumenismo é o resultado dos esforços de teólogos europeus.

[10] Sobre os vários grupos teológicos ecumênicos sob inspiração do CMI, surgidos na década de 60 e70, ver Schünemann (1992, p. 52-55).

-americanos engajados na elaboração de uma teologia latino-americana, que contemplasse os problemas relativos à injustiça social (Colonomos, 2000, p. 101-102; Santa Ana, 1990, p. 89).

Essas instituições, que conformam redes e referenciais de formulação teológica, marcaram para protestantes e mesmo para os católicos, na América Latina e no Brasil, uma ruptura que veio a ser pensada por estes como geracional: a partir do engajamento de seus quadros mais jovens nessas instâncias, os protestantismos latino-americanos, considerados mais "tradicionais", romperam com o pensamento liberal ou conservador vigente nessas igrejas até então (Santa Ana, 1990; Schünemann, 1992). No entanto, Colonomos (2000, p. 103--105) observa que o progressismo em meio protestante também estava relacionado a uma elaboração identitária dessas igrejas como partícipes do cenário político ou como influência nos rumos da sociedade, além do fato de ganhar visibilidade no espaço religioso latino-americano, dominado pela Igreja Católica. Assim, é possível que a adesão à Teologia da Libertação entre os protestantes estivesse relacionada a *aggiornamentos* internos, percebidos como "necessários" em uma sociedade que se "modernizava". A recepção de novas pautas relativas aos oprimidos, no caso, a mulher, não só seguia a lógica de fomento ao trabalho teológico que é própria ao ecumenismo, mas também tinha legitimidade entre os "progressistas" que conformavam o espaço ecumênico no Brasil.

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

Para se entender a atuação do Conic, é necessário dar-se conta de suas origens e de suas relações com outras igrejas e com associações religiosas, ecumênicas, ou não. Isso significa que é preciso entender a "cena religiosa", ou como as diferentes igrejas ou grupos de igrejas demarcavam alianças e, simultaneamente, excluíam outras agremiações religiosas e outras igrejas. Elias Wolff, padre católico e mestre em Teologia, expõe a "regra de ouro" de toda a aliança entre igrejas:

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

É possível extrapolar-se essa regra de entrada no "jogo" ecumênico para todas as igrejas em pauta — o respeito mútuo pelas fronteiras ao "pastoreio" historicamente consolidadas.

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

Colonomos (2000, p. 107) nota que a narrativa da história do protestantismo coloca as igrejas "históricas" e de "missão" como "guardiãs das tradições legítimas" do protestantismo, as quais os pentecostalismos e, principalmente os neopentecostalismos subverteriam. As igrejas protestantes históricas e de missão, em sua maioria, seriam as igrejas "ecumênicas", enquanto as pentecostais seriam fechadas em si mesmas e proselitistas. Eram as históricas e de missão — Presbiteriana, Episcopal, Metodista, IECLB, juntamente com Evangelho Quadrangular e Brasil para Cristo (duas pentecostais "quase históricas") — que faziam parte da Confederação Evangélica do Brasil de 1934 até o início da década de 70. No entanto, haveria uma proximidade maior entre as igrejas que faziam parte do CMI — a Episcopal, a Metodista e a IECLB (Tiel, 1998, p. 46).

Essa clivagem entre igrejas mais e menos legítimas estabelecida pelo ecumenismo dominante redobrou-se entre as entidades ecumênicas preocupadas com a justiça social, ou "abertas ao mundo", e as igrejas que se fechavam ao seu tratamento (pentecostais e mesmo setores dos protestantismos "tradicionais"). Isso se traduziu, para as igrejas históricas, na formação e na participação em inúmeras organizações ecumênicas que surgiram ao longo das décadas de 60 e 70: Igreja e Sociedade na América Latina, Coordenadoria Ecumênica

de Serviço (Cese), Centro de Ecumênico de Capacitação e Assessoria (CECA), Centro de Estudos Bíblicos e o próprio Conic. Por fim, mesmo o ecumenismo mais estritamente evangélico foi demarcado em relação àquele que aproximava católicos e protestantes: organismos como o Conselho Latino-Americano de Igrejas primavam pelo "diálogo" com a Igreja Católica, o Grupo Ecumênico de Reflexão Teológica (GERT), que reunia professores de teologia católicos, luteranos, metodistas e anglicanos (Tiel, 1998, p. 62-63) e também o Conic, do qual a Igreja Católica faz parte, contrapõem-se, por exemplo, à Associação Evangélica Brasileira (Aevb), que procura um ecumenismo exclusivamente evangélico, inclusive com as igrejas pentecostais (Tiel, 1998, p. 70).

Quanto ao Conic[11] propriamente dito, pode-se dizer que ele é o resultado tanto de estímulos da CNBB e do CMI à formação de uma organização ecumênica de cúpula quanto da preexistência de diálogo entre as igrejas-membros no Rio Grande do Sul. Esse "diálogo" se dava a partir dos centros de ensino religioso das respectivas igrejas, ou seja, era um diálogo entre teólogos, conforme Bock (1998, p. 49-51), como se percebe no depoimento de um jesuíta, professor de Teologia em um seminário, em São Leopoldo, vizinho da Faculdade de Teologia luterana:

> Eu me lembro do primeiro encontro que tivemos, o P. Bertoldo Weber, da Faculdade de Teologia do Morro do Espelho, e eu, em São Leopoldo. [...] Era a época da guerra. Naquela ocasião, nós falamos que, tendo duas escolas de Teologia em São Leopoldo, os luteranos no Morro do Espelho, e os jesuítas no Seminário Central de São Leopoldo [...], poderíamos iniciar um diálogo ecumênico como estava se realizando em outras partes. [...] Depois achamos ainda bom convidar a Igreja Metodista e a Igreja Episcopal, que também tinham casas de formação aqui no sul. O seminário de Viamão, que foi fundado um pouco mais tarde, também mandou um representante (Laufer apud Bock, 1995, p. 1).

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

> O intercâmbio com cristãos brasileiros de outras raízes não era assim tão fácil, já que havia também preconceitos não ligados à etnia e à língua,

[11] A trajetória que leva à formação do Conic e o detalhamento das suas atividades estão descritos em Bock (1998). Ver também Tiel (1998).

> que dificultavam o diálogo. Mas será digno de nota que muitos anos antes do Concílio Vaticano II um grupo de docentes da Escola de Teologia realizava reuniões de estudo regulares com os professores jesuítas do Seminário Cristo Rei (por amor à verdade, preciso dizer que os jesuítas eram alemães [...] (Weingärtner, 1986, p. 39).

Muitos dos que participaram dos diálogos que deram início ao Conic passaram a fazer parte dos quadros dirigentes de suas respectivas igrejas, conforme Tiel (1998, p. 63). Isso parece ter dado um caráter de ecumenismo de cúpula ao Conic, o que se pode ver pelos seus quadros[12].

Uma das características desse ecumenismo seria justamente o seu distanciamento das "bases", como ecumenismo de "cúpula", conforme consi-

---

[12] No grupo de São Leopoldo (pré-Conic), tem-se B. Weber, Professor da Faculdade de Teologia da IECLB, que representou o Brasil na Comissão Mista Católico-Luterana, presidiu a Comissão Ecumênica da IECLB e participou da 5ª Assembléia do CMI; P. Olejak e F. Laufer, jesuítas, Professores do Seminário Cristo Rei — Laufer, posteriormente, lecionou em Roma —; W. Altmann, Professor da EST, Reitor e Diretor do IEPG, mais tarde, Presidente do CLAI e da IECLB; Jesus Hortál, jesuíta, Professor no Seminário Cristo Rei, posteriormente Reitor da PUC do Rio, Assessor do Conic e da CNBB para o ecumenismo; Karl Gottschald, Presidente da IECLB, que participou da 5ª Assembléia do CMI; Sinésio Bohn, Bispo de Brasília (1977), de Santa Cruz do Sul (1989), Coordenador da Pastoral da Juventude e do ecumenismo na CNBB, depois, Vice-Presidente e Presidente do Conic; Cláudio Hummes e Ivo Lorscheitter, bispos católicos, este último, Presidente da CNBB, que participou dos primeiros diálogos entre os professores de Teologia e dos encontros de dirigentes de igrejas para a fundação do Conic; e Augusto Kunert, Presidente da IECLB (1979-85), que participou dos encontros de dirigentes das igrejas. Em relação às diretorias do Conic, a primeira, de 1982 a 1986, teve Ivo Lorscheitter como Presidente, Augusto Kunert como Vice, Orlando Silveira, Reverendo da Igreja Anglicana, como Secretário, Sady da Silva, Bispo metodista e Presidente do colégio episcopal como Tesoureiro, além de dois pastores da Igreja Luterana como Secretários--Executivos — Godofredo Boll (que também coordenara o movimento estudantil luterano na década de 70) e Rui Bonatto — já a segunda diretoria (1986-90) teve o Presidente Gottfried Brakemeier, Professor da EST, Presidente da IECLB no período 1985-94, Presidente da FLM; Sinésio Bohn, como Vice-Presidente; Isaac Aço, Bispo metodista, como Secretário; Cláudio Gastal, Bispo anglicano, como Tesoureiro; G. Boll como Secretário-Executivo; Emil Sobottka, teólogo e sociólogo como Secretário Adjunto (1987) e Carlos Gilberto Bock também como Secretário Adjunto; a diretoria de 1990 a 1994 compunha-se de Isaac Aço, que faleceu em 1991, sendo substituído pelo Vice-Presidente, Sinésio Bohn, o Vice-Presidente passou a ser Gerson Meyer, da Igreja Presbiteriana Unida; H. Kirchheim, Primeiro Vice-Presidente da IECLB, depois Presidente, como Secretário; Olavo Luiz, Bispo Primaz da Igreja Anglicana, como Tesoureiro; e Emil Sobttka como Secretário-Executivo; a diretoria entre 1995 a 1998 marca uma diversificação com relação às igrejas que ocupavam os cargos mais altos e também com relação à entrada de mulheres na mesma, Glauco Soares de Lima, Bispo Primaz da Igreja Anglicana no Brasil, assumiu a Presidência do Conic; Stanley da Silva Moraes, Bispo metodista, foi seu primeiro Vice-Presidente, Sinésio Bohn, o segundo Vice; Emil Schubert, pastor regional da IECLB, o terceiro Vice; Terezinha Motta da Cruz, pedagoga e assessora da CNBB para ensino religioso nas escolas, como Secretária; e Nilson Pinto Correa, reverendo presbiteriano, como Tesoureiro. Tais informações estão em Bock (1998).

dera o primeiro Vice-Presidente do Conic, Bispo metodista: "[...] ele [o Conic] nasceu com as lideranças das igrejas, as lideranças maiores, e, por isso, em relação às bases, que ele tem até [...] um distanciamento de origem" (Moraes apud Bock, 1998, p. 66). E, também, como ecumenismo intelectual: "[...] determinados documentos do Conic, determinados pronunciamentos do Conic, certamente careceriam de uma tradução para uma linguagem mais próxima daquela que as pessoas usam [...]" (Emil Sobottka, Secretário Adjunto e Secretário-Executivo do Conic, citado por Bock, 1998, p. 51).

A valorização das cúpulas dirigentes tinha a ver com a busca de legitimidade por parte das igrejas-membros, para se pronunciarem sobre os problemas sociais: uma das tônicas do Conic, além da investigação teológica sobre questões religiosas (os problemas relativos aos contatos entre membros das igrejas: batismos, casamentos mistos, etc.), seria a disposição de dar sua contribuição para as "questões sociais" do País: "O Conic realmente é a participação conjugada das igrejas em seu sentido bem oficial. Talvez isto foi bom para tirar qualquer dúvida, dar mais confiança a esta entidade [...]", segundo Ivo Lorscheitter, Bispo católico e primeiro Presidente do Conic (Bock, 1998, p. 72). Isso se faz não por uma inserção de seus membros em "lutas sociais", ou pela difusão de pronunciamentos junto aos fiéis das igrejas-membros, mas em pronunciamentos destinados à sociedade em geral e às autoridades estatais. O Conic tentou ser uma "autoridade moral", que inspirava o bom tratamento das injustiças sociais, nos moldes da atuação dos bispos da CNBB durante o regime militar:

> [...] acho que em momentos cruciais do Brasil, a palavra do Conic tem um peso. Acho que todo este movimento de ética na política, certas tomadas de posição em questões de fundo, como a fome, a situação geral do país, acho que tem um peso diferente que as igrejas falem juntas, e é um exemplo. (Beozzo apud Bock, 1998, p. 20).

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

Foi a partir desse ecumenismo de cúpulas dirigentes e de vocação teológica que se fomentou a discussão oficial dessas igrejas sobre os problemas da

condição feminina. Deve-se dizer também que a participação feminina na diretoria do Conic só aconteceu a partir de sua quarta diretoria, quando uma mulher integrou a direção, sendo que nenhuma delas jamais esteve na prestigiada Comissão Teológica. A maioria das mulheres que entrou no Conic foi como membro de uma comissão específica, a Década — e todas entraram como não teólogas, conforme Bock (1998, p. 73). Não se pode deixar de mencionar que elas também entraram pelo "lado prático", no posto de Secretárias. É que, ao lado da boa vontade esclarecida em relação à mulher e dos estímulos do CMI para sua "promoção", se impôs "naturalmente" o caráter auxiliar da mulher nos altos e nobres trabalhos teológicos e morais: é o que se vê no depoimento do Secretário-Executivo do Conic, o qual não pode prescindir de "[...] uma secretária que tivesse experiência de escritório [...]. Achamos. [...] era uma secretária de mão cheia. Ela salvou o Conic e a mim também, porque eu via as coisas, dizia como deviam ser feitas, e ela dava encaminhamento. Na verdade, ela era a executiva [...]" (Boll apud Bock, 1998, p. 89).

A Década foi o compromisso possível entre um ecumenismo de cúpula, masculino e intelectualizado, que o implementou, e as pautas estabelecidas no CMI relativamente às mulheres, ao longo das décadas de 70 e 80. Assim, o Conic teria "assumido na íntegra" as pautas da Década da mulher do CMI (Sobottka apud Bock, 1998, p. 49 e p. 5 do anexo). Para as igrejas-membros do Conic, essas pautas significaram a "modernização" das temáticas relativas à condição feminina. Isso se deu principalmente entre as igrejas protestantes, as quais possuíam formas de organização e enquadramento de mulheres que podiam ser chamadas de "tradicionais": as "sociedades de senhoras" ao lado de mulheres ordenadas.

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

> [...] a vantagem da Década para as mulheres da Igreja Episcopal Anglicana foi a abertura que as mulheres da Igreja Episcopal Anglicana puderam ter através de seminários, de palestras... Na Década, temas chocantes como aborto, homossexualismo, negritude... que eram coisas que dentro da Igreja Episcopal Anglicana não se abordava. A questão familiar, e nessa questão familiar entrou o direito da mulher, [...] o direito da criança. A questão da esterilização das mulheres [...]. Então, isso aí foi dando uma outra visão, uma outra abertura, para o que era o mundo lá fora. Como a gente poderia participar desse mundo, fora da igreja (M. A. R., entrevista). (Comissão Década Ecumênica de Solidariedade das Igrejas Cristãs do Brasil, 1993).

No entanto, o que poderia parecer uma importação artificial e, daí, com pouca repercussão entre os fiéis das igrejas, deve ser enfocado no que tange aos agentes religiosos engajados na Década e capazes, de diferentes formas e a partir de suas características e recursos, de assumir as pautas do CMI rela-

tivas à mulher como suas e de levá-las adiante. Essa pauta de investigação encaminha para a investigação das formas de entrada na Década, das características dos agentes e das lógicas de engajamento. A implantação da Década no Brasil teve o incentivo inicial de Godofredo Boll, pastor luterano, Secretário-Executivo do Conic de 1982 a 1990, conforme Bock (1998) e entrevista com M. A. G., irmã católica membro da Década e do GRMC. Em Bock (1995, p. 93, anexos), o pastor Boll coloca como entendia os estímulos do CMI para a criação da Década.

> Sempre vinha material [do CMI relativo à *Década*] para a secretaria executiva. [...] Eles vinham nos bombardeando que era preciso fazer alguma coisa por causa da questão da mulher. [...] Eu pensei, essa é uma causa justa, alguma coisa as igrejas deveriam fazer. As igrejas têm seus grupos de mulheres, mas não nessa linha de valorização social e pública da mulher. (Knorr; Boll, 1998).

A abertura aos estímulos do CMI e mesmo a percepção da "causa justa" pode ser relacionada à atuação passada de Boll, na IECLB, como um "inovador" no trabalho com jovens, no qual procurou integrar a "juventude evangélica" de nível universitário ao movimento estudantil da primeira metade da década de 60. Esse esforço envolveu a recepção de autores e de problemáticas políticas e sociais, como a questão da justiça social e a problemática teológica da secularização (Knorr; Boll, 1998, p. 64). Também envolveu a participação em instâncias ecumênicas, como a Federação Luterana Mundial. Tudo isso colocava Boll no pólo mais intelectualizado, inovador e ecumênico da IECLB e conectava-o com as problemáticas discutidas no CMI.

Não se dispõe de um estudo entre posição na igreja, trajetória ecumênica e contato com problemáticas desse espaço. No entanto, é possível relacionar-se a inserção no espaço ecumênico ao que não deixa de ser uma tomada de posição em favor da discussão dos "problemas da mulher na Igreja" por parte das lideranças do Conic, principalmente entre os bispos católicos. Além disso, as cúpulas dirigentes reunidas no Conic faziam parte dos chamados setores "progressistas" e intelectualizados das igrejas que formavam o Conselho, mais dispostos a um esclarecimento relativamente à condição feminina e à percepção de que "espaços" teriam que ser "concedidos" às mulheres (Bock, 1998).

A "valorização" da mulher (segundo Sinésio Bohn) e o "reconhecimento" (segundo Emil Sobottka) de seu papel na Igreja que a implementação da Década representou não fugia aos imperativos práticos desse ecumenismo de cúpula no recrutamento das mulheres que participaram da mesma. Como integrantes da comissão nacional da Década, foram nomeadas mulheres próximas aos membros do Conic em termos tanto de redes e de inserção nas igrejas quanto geográficos — daí o caráter marcadamente sulino da Coordenação Nacional da Década (Baeske, 2001, p. 23; Bock, 1998, p. 113). Nas três formações dessa

coordenação, havia 19 mulheres. Essas três formações mostravam que o engajamento na Década foi efetivo para um pequeno núcleo de cerca de 10 mulheres, das quais se dispõe de alguma informação sobre oito.

É possível identificarem-se duas formas de engajamento na Década. Uma delas é o acionamento de redes por parte dos integrantes do Conic. Estes mobilizavam mulheres que conheciam previamente pela participação nas redes e nas instituições das igrejas. M. A. G., religiosa católica, foi nomeada para a Década, porque a representante católica anteriormente nomeada não comparecia; tendo trabalhado na CNBB, na década de 70, e tendo se engajado em diferentes grupos e em diferentes iniciativas em torno da "situação da mulher na Igreja", pediu para D. Sinésio Bohn, Bispo Coordenador do Setor de Ecumenismo da CNBB, Vice-Presidente e depois Presidente do Conic, para ser nomeada. V. R., leiga luterana que foi Coordenadora Nacional da Década, entrou na comissão por fazer parte da Coordenação Nacional da OASE. A entrada na Década por causa da liderança nas organizações de mulheres foi também o caso de M. A. R., leiga anglicana, esposa de reverendo e Presidente da Diretoria Nacional da Sociedade Auxiliadora da Igreja Anglicana, e de R. B. O., que chegou à Década a partir de seu cargo de Presidente da Federação das Sociedades Metodistas de Mulheres da 2ª Região Eclesiástica da Igreja (Otto, 1999, p. 6). Também E. Z., pastora metodista, foi nomeada pela Igreja Metodista. Outra forma de recrutamento para o Conic parece ter sido a mobilização de redes por parte dessas mulheres — não só para a coordenação, mas também para os trabalhos de assessoria, de cursos e de palestras. M. A. G. chamou para a coordenação nacional A. I. A., leiga católica que conhecera em um encontro de CEBs; esta apresentou Z. P., leiga católica, membro da Renovação Cristã, e as três passaram a ser representantes da Igreja Católica na Década. Também a coordenação regional da Década era integrada por membros que eram das redes de A. I. A.; M.C., N .M. e C. Z. (religiosa), todas as três participantes de movimentos "de base" católicos, como as Pastorais da Criança e da Mulher Pobre. W. D., pastora luterana, foi chamada por V. R., por H. S., psicóloga luterana, e por M. A. G., para assessorar, em diferentes momentos, os trabalhos da Década.

Além disso, todas essas mulheres possuíam uma trajetória anterior de engajamentos em nome dos problemas das mulheres, a partir de diferentes definições dos mesmos. Dessa forma, no plano nacional, repetiu-se a polissemia de definições dos problemas das mulheres e das lógicas de engajamento nos mesmos que se percebia no CMI. De outra parte, isso fez com que a Década, de alguma forma, contemplasse o horizonte possível das problematizações da condição feminina feitas por agentes do espaço religioso.

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

> Quando, em 1991, o Conselho Diretor da IECLB me indicou para participar da Comissão Nacional criada pelo Conic (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs), para a **Década de Solidariedade das Igrejas com as Mulheres**, comparei os objetivos colocados pelo Conselho Mundial de Igrejas (CMI) com os da nossa OASE e constatei que queríamos a mesma coisa: VALORIZAÇÃO, CAPACITAÇÃO, INTEGRAÇÃO E CRESCIMENTO DA MULHER. Pensei que seria legal trabalhar estes objetivos ecumenicamente e aceitei o convite (Malschitsky, 1995, p. 1; grifos e maiúsculas do autor).

V. R. — filha de ferreiro e de uma costureira, com escolarização equivalente ao ensino fundamental, casada com um dono de fábrica de móveis — apresentou também um tipo de trajetória possível como liderança feminina tradicional protestante. A liderança de mulheres, nesse caso, constituía-se através do trabalho, a um só tempo, de assistência e educação moral — ou, numa palavra, de civilização — de populações consideradas carentes, o que também se encaixava no padrão feminino das lideranças tradicionais do CMI. Antes de ter sido Presidente Nacional da OASE, V. R. engajara-se, na década de 70, em um trabalho de assistência social a mulheres de um bairro de periferia em Novo Hamburgo.

> Nós fomos [para a periferia] com o propósito de dar estudo bíblico e ensinar as mulheres a fazer alguma coisa. [...] E ali nós começamos a sentir as necessidades delas. E a maior necessidade que elas tinham era aprender trabalhos manuais, coisas pra fazer a mão, e elas não tinham dinheiro pra comprar nada. Então nós começamos também a fazer, a nível geral, de comunidade de igreja, fazer campanha de quilo, começar a distribuir para aquelas pessoas. [...] Nós começamos a trabalhar com creches. [...] construímos casas pras pessoas. Nós conseguimos material e conseguia entre os próprios assistidos, como a

> gente chamava, conseguia pessoas que trabalhavam nessa área de construção. [...] Pra mim foi uma época de muita importância, de eu entender muita coisa, que antes eu não entendia. Também a respeito da própria igreja, todo esse valor ecumênico, de entender o que as outras pessoas, de outras denominações religiosas também pensavam. Pessoas totalmente descrentes... nós lidávamos com indígenas, bugres... partos que eram feitos daquela forma bem rude. E mulheres com hemorragia, enterros de crianças que a gente tinha que fazer a encomendação do corpo, que eles não tinham pra quem apelar. [...] Ali que eu comecei a sentir a necessidade de estar junto com a mulher, de dar força, de dizer: "Olha, tu pode, tu consegue. Vamos em frente que vai dar certo. Basta a gente querer... a gente precisa se esforçar pra que as coisas aconteçam". Porque seria muito sofrimento, além da fome, as mulheres vendo seus filhos virando assassinos, virando bandidos, sendo presos. (V. R., entrevista).

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

As pastoras das diferentes denominações protestantes engajadas na Década, assim como a religiosa católica, possuíam engajamentos anteriores em nome de mudanças nas estruturas eclesiais que favorecessem as "profissionais" da Igreja. E Z., pastora metodista que trabalhava na parte litúrgica, na Década, cujos referenciais eram a teologia feminista do Primeiro Mundo e a latino-americana, já havia participado de um grupo ecumênico de teólogas que se reunia ao longo da década de 70, em Porto Alegre, do qual participava também M. A. G. Esta última estivera presente já no primeiro momento em que a CRB e a CNBB começaram a discutir a situação da mulher na Igreja, no início da década de 70, quando trabalhava na CNBB (Seminário Sobre o Papel da Mulher na Igreja, 1973; Encontro de Estudos Sobre o Papel da Mulher na Igreja e na Sociedade, 1974; Seminário de Estudos Sobre o Papel da Mulher na Igreja e na Sociedade, 1975). W. D., Teóloga luterana, Professora na EST, participou do movimento de estudantes naquela, para a criação de uma cadeira de teologia feminista, e sua formação de pós-graduação foi nessa área, com uma teóloga de renome internacional, Rosemary R. Ruether. C. E. G., reverenda anglicana, também adotou um referencial feminista em sua dissertação de mestrado, defendida na EST. É importante notar-se que a Década representou para estas o desenvolvimento de um trabalho pastoral e teológico conectado com a sua trajetória anterior de defesa e de busca de condições para o trabalho profissional feminino na Igreja. Assim, W. D., "teóloga de referência" da Década afima: "[...] eu assessorei um grande número de seminários que aconteceram. [...] Os

seminários de discussão que nós tivemos, eu também ajudei [...] por exemplo, sobre a questão... mulheres na Bíblia, a questão dos direitos reprodutivos... discutimos sobre aborto" (W. D., entrevista). Ela forneceu à Década todo um vocabulário que ajudou a configurar a causa, ao mesmo tempo em que ganhava legitimidade para seu trabalho teológico.

Foram as católicas que trouxeram a pauta dos problemas sociais das mulheres, principalmente porque duas delas — M. A. G. e A .I. A. — estavam engajadas nas CEBs. A. I. A., M. C. e N. M., estas duas últimas como membros da comissão regional da Década no Rio Grande do Sul, eram também da Pastoral da Mulher Pobre e da Pastoral da Criança. A. I. A. e M .C., no início da década de 80, atuaram na organização de um "movimento social urbano," cujo resultado foi a obtenção de terrenos e de equipamentos urbanos para uma população da periferia de Canoas (ver Mammarella (1996 e Capítulo 3)). Esse trabalho, entendido como parte da "libertação" daquela população, envolveu a mobilização de mulheres "pobres", que, depois, teve continuidade na Pastoral da Mulher Pobre e na Pastoral da Criança. Foram essas líderes das "pobres" que trouxeram as pautas dos excluídos socialmente para a Década, conforme Baeske (2001, p. 25). Essa opção desenhou uma clivagem na Década entre mulheres protestantes e "de elite" e católicas "com o pé no barro" ou que se dedicavam aos problemas sociais:

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

Enquanto as pautas da Década remetiam tanto às "causas gerais" (igualdade, justiça, paz) quanto a temáticas seculares relativas às mulheres (os direitos reprodutivos e familiares, a violência contra a mulher) e, mesmo de forma mais tímida, a temas como ordenação e lugar da mulher na Igreja, as formas de mobilização estavam no registro do intelectual e do celebrativo: cursos, palestras, encontros (sobre os eventos da Década, ver Baeske (2001) e Bock (1998, p. 112-115)), bem distantes do vocabulário das reivindicações e de suas formas de mobilização (protestos, manifestações). Isso certamente tinha a ver com o fato de a Década ser um espaço delimitado e consentido para a discus-

são dos problemas da mulher. Como se lê no editorial do boletim da Década, o "[...] Conselho Mundial de Igrejas (CMI), através do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (Conic), confiou uma tarefa de missão à Comissão da Década. [...] Nossa profunda gratidão ao Conic e ao CMI pela oportunidade deste desafio" (Trabalho..., 1999, p. 1). Além disso, essas formas de mobilização e as formas como eram levadas adiante suas pautas significavam não tanto a tentativa de imposição de "mudanças concretas" na Igreja, mas o fomento do trabalho das mulheres — leigas e profissionais — em nome da mulher na Igreja, numa lógica na qual o "[...] objetivo da caminhada é caminhar". É por isso que tanto se evitavam as polêmicas entre as mulheres da Coordenação e, ao mesmo tempo, se reconheceu que o trabalho da Década não resolveu os problemas da mulher na Igreja, o que ensejava a recomendação de que "[...] o trabalho deve continuar", como o atesta o **Informativo Mulheres Agora** (Trabalho..., 1999, p. 1). Como considera V. R.:

> Quer dizer, nós trabalhamos 10 anos, 10 anos falando, falando, sobre a questão da violência e da discriminação da mulher. Mas eu não sei por que, é muito lento. Mas eu conversei com W. D. , e ela disse "vamos ter mais paciência". Vamos trabalhando e batalhando pra que isso mude (entrevista).

A Década *também* comportou iniciativas de "participação no espaço público", como

> [...] eventos, como palestras, painéis, congressos, seminários nacionais e internacionais, bem como em entrevistas para jornais, revistas e televisão. Buscou-se o relacionamento com outros grupos de solidariedade com a mulher, como a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), parlamentares, mulheres de prefeitos municipais (Balanço ..., 1999, p. 6).

Dentre estas, a Década fez parte do Conselho Municipal dos Direitos da Mulher de Porto Alegre, entidade paragovernamental, que congregava entidades do "movimento de mulheres" existentes nesse município e que tinham como atribuição trabalhar por políticas públicas de gênero junto ao Governo Municipal; assim como de atividades da Assessoria de Políticas Públicas da Mulher da Prefeitura de Porto Alegre, entendida como um dos "vários movimentos de valorização da mulher não ligados a igrejas" (ver Baeske (2001, p. 20) e Balanço... (1999, p. 6)). Nessa participação, organizaram um culto ecumênico em comemoração ao Dia Internacional da Mulher, celebrado próximo à Prefeitura Municipal. Esse culto foi colocado como "prova de coragem" e, ao mesmo tempo, de inovação, já que as mulheres cristãs saíram, como o "apóstolo Paulo", do "templo" e se manifestaram em "praça pública" (Celebração ..., 1994, p. 2). Deve-se pensar o quanto essas iniciativas estavam ligadas às tentativas de participar de uma arena "secular" de definição dos problemas das mulheres, constituída pelo Conselho Municipal, e, então, de contato com os termos e com os vocábulos pelos quais eram definidos aqueles "problemas" (a mulher como

sujeita à "violência doméstica", à "violência sexual", à "discriminação", os "direitos da mulher", etc.). Isso colocava as mulheres da Década como mediadoras entre organizações de mulheres das igrejas e movimentos de mulheres reconhecidos por instâncias estatais, ou entre mulheres "fechadas" nas igrejas e outros princípios de definição da condição feminina vigentes naqueles espaços. A participação nesses fóruns envolvia certas disposições e certos recursos sociais, como conhecimentos anteriores de pessoas e de movimentos que faziam parte daqueles, partilha de princípios de definição da condição feminina, conhecimento e acesso às vias que levavam a eles e de sua importância na delimitação de políticas públicas. Ao mesmo tempo, as integrantes da Década nesses espaços públicos afirmavam e representavam a "mulher cristã" como partícipe dessas buscas de solução para os "problemas das mulheres". A proposição de um culto religioso e celebrativo em uma data que marcava as lutas femininas colocou essas representantes da "mulher cristã" como promotoras de uma das tantas ressignificações que os diferentes grupos e movimentos de mulheres tentavam dar ao Oito de Março em suas manifestações públicas (ver, a esse respeito, Chaperon (2000, p. 137-138)).

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

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

> Eu acho que a mulher cresce. Se nós ficarmos só nos nossos encontros, no nosso crochê, ali, discutindo entre nós, eu acho que a gente não busca a novidade que existe, por exemplo, da ciência... [...]. Dentro da igreja, a gente lida com mulheres de tudo que é espécie. Umas muito ativas, que estão em contato com o mundo, o dia todo, [com as] novidades, e aquelas que não têm contato com nada. Tem, assim, essa semana toda cheia de trabalho, de tudo. Então, a gente busca exatamente essa daí. [...] Que é pra ver se essas criaturas também mudam. Que, às vezes, dentro da própria igreja, tem muita mulher que é submissa. Em relação à casa, em relação ao marido, em relação a tudo. Aquilo é o certo. Aquilo que Deus manda. É aquilo ali. Mas não se dá conta dela, da vida dela, do que ela pode mudar. Fazer com que o marido mude, enfim... Então, a luta é exatamente neste ponto aí. Que a gente use o tricô, que a gente use o crochê, que a gente use o chazinho, e bordado, enfim... Mas que também, por outro lado, ofereça alguma coisa de bom pra que elas possam usar na vida delas [...]. Então, daí, tu vai pesquisar, tu vai conversar, tu vai puxar elas pra ti. (M. A. R., entrevista).

Pode-se perguntar o quanto esse "esclarecimento" é uma vontade de ressignificação da salvação oferecida às mulheres pelas igrejas. As mulheres que vivem em um mundo "fechado", privado — a casa e as tradicionais associações de mulheres —, descobrem-se como membros do mundo, em contato com as "novas" discussões relativas à condição feminina enquanto "mulheres cristãs", sem precisarem romper com o espaço religioso. É possível pensar-se que essas igrejas conseguiam, através da Década, oferecer um novo significado à atuação feminina na Igreja e mesmo à identidade feminina a partir da incorporação moderada (o que é conseguido pela disposição das líderes leigas, em nada revolucionárias em termos de condição feminina, e das pastoras e religiosas interessadas em atuar nos marcos institucionais) das temáticas relativas à mulher, próprias do mundo secular. Nesse sentido, a liturgia preparada para a celebração do final da Década é bastante significativa. Ela evoca personagens bíblicas femininas que foram curadas ou que tiveram algum contato com Jesus: a samaritana, a mulher abandonada, a "hemorroísa"[13], a que ungiu Jesus, Maria Madalena, a sírio-fenícia, cuja filha foi curada por Jesus, e Maria. Essas mulheres, cujas imagens nada triunfantes diferiam das das líderes do povo de Israel utilizadas pela Teologia da Libertação e das das apóstolas do cristianismo primitivo das teólogas feministas, encontraram em Jesus o reconhecimento de seu "valor" e o alívio do seu sofrimento, definido como as mazelas privadas da condição feminina — maus casamentos, abandono conjugal, desprezo masculino, doenças femininas, maternidades insustentáveis. Nesse texto, a mãe de Jesus fala às outras: "Vocês eram mulheres sedentas e encon-

[13] Personagem bíblica com fluxo de sangue constante e que se curou ao tocar na túnica de Jesus.

traram a água da vida [...] ele trouxe esperança quando vocês pensavam que não havia mais nenhuma. Ele trouxe respeito em lugar de desprezo; o poder de curar em lugar da vergonha. Ele reconheceu a coragem de vocês" (Galloway, 1997, p. 3-4). Essa mensagem reconfigurava a mensagem cristã para as mulheres — não mais como "pecadoras", ou fechadas em seu mundo, "oprimidas", mas reconhecidas por Cristo e suas Igrejas. Assim, a salvação oferecida, de alguma forma, contrapunha-se à "luta feminista" ou à conversão a esta, o que equivaleria à definição dos problemas da condição feminina em termos políticos ou completamente mundanos.

2.3 Agentes religiosos e definições dos problemas da mulher

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

Tais textos expressavam concepções quanto à condição feminina na Igreja, sistematizadas por teólogos e teólogas, religiosos e religiosas com alta escolaridade, geralmente com titulação na área de ciências humanas (Sociologia e Psicologia principalmente) e com acesso às editoras vinculadas à Igreja. Eram os responsáveis pela elaboração erudita sobre a mulher, engajados de diferentes formas nas Igrejas, participando de várias redes (mais ecumênicas ou mais locais, progressistas ou conservadoras, "evangelicais" ou "carismáticas", ligadas, ou não, a movimentos e a associações fora da Igreja, mais ou menos institucionalizadas) e mais próximos ou mais distantes, em relação ao poder eclesial e ao espaço de elaboração erudita na Igreja (e que dizia respeito não só aos teólogos, mas a outros religiosos ou leigos com formação superior, voltados à produção e à resolução das questões postas nas igrejas).[14] Relaciona-

[14] Revistas e obras coletivas congregavam esses "intelectuais da Igreja", que utilizavam, de diferentes formas, sua formação para tratar de questões colocadas no espaço religioso.

da a isso existia a visão do lugar e do papel da mulher na Igreja como diferenciada e como objeto de disputa. Assim, alinhavam-se ortodoxos e heterodoxos em relação aos lugares a serem ocupados pelas mulheres e às formas dessa ocupação.

No entanto, como se tratava de eruditos, e como a tradição teológica e eclesial ia contra as mulheres, a enunciação dos "direitos" e das "reivindicações", em suma, o "novo", era quase sempre "fraco", porque quem o defendia também o era, sendo necessário o uso de "argumentos sólidos" e bem fundamentados: "[...] é importante pôr os pés onde é necessário, senão o risco é grande de prejudicar a causa que se quer defender" (Goumbault; Bernard; Charrier, 2001, p. 2). Isso implicava, para esses agentes que faziam a tradução, em termos eruditos, de uma demanda prática, a necessidade de se apropriarem de outras disciplinas, entendidas como "ferramentas", conforme considera uma missionária do Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular (Cesep), pedagoga e mestranda em Ciências Sociais:

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

Essa apropriação constituiu-se no segundo aspecto a ser desdobrado nas formas dessa apropriação, além de suas condições de possibilidade — tanto em relação as características dos agentes quanto em relação às mudanças na configuração de seus espaços de atuação. Ela implicou uma composição de temáticas teológicas, a apropriação de releituras históricas e de noções das Ciências Sociais de forma heteróclita e mesmo retórica, pois o uso de noções pode-se dar sem a adoção da *epistéme* na qual elas têm sentido, e a utilização de algumas noções e temas, sem se abandonar o esquema de percepção quanto à mulher, quanto à sociedade, à sexualidade, etc., próprio da ortodoxia católica.

A temática das transformações na vida religiosa católica constituiu-se numa das formas de tratamento dos problemas da mulher na Igreja que engajava diferentes agentes religiosos. No Brasil, identifica-se que os que levaram a cabo sua formulação estão vinculados à Conferência dos Religiosos do Brasil. Não se dispõe de um estudo mais aprofundado das características sociais dos integrantes ativos dessa conferência e, principalmente, daqueles que possuíam um cargo na mesma. A partir das informações disponíveis, investigaram-se os interesses ligados à sua formação e ao tratamento das questões relativas às mulheres religiosas, o que será apresentado no Capítulo 4.

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

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

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

biente mais humano" (Confederação Latino-Americana de Religiosos, 1972, p. 34). Da mesma forma, para Azevedo,

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

O debate mais atual sobre a "vida religiosa feminina", que incorpora a noção de gênero à idéia de "relações de poder" na "vida religiosa", indica a persistência dessa noção de mulher e de seus direitos na Igreja por parte daqueles próximos ou engajados na CRB. Segundo Rosa Adela Osório Sierra, religiosa Doutora em Teologia Moral, em seu texto apresentado no V Seminário Nacional de Psicólogos e Psicólogas Religiosos, cujo tema era "questões de gênero na vida religiosa: poder, instiuição e novos horizontes", a

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

A continuidade dessa percepção essencialista de homens e mulheres e de seus "direitos" estava relacionada a uma circunscrição mais marcada e mais centrada no meio religioso católico, em suas instituições e redes, com definições de ação e reivindicação legítimas, e, disso, a uma maior dependência dos mesmos. Isso se percebe ao se contrastar a discussão feita sobre "vida religiosa" pela CRB — na qual a questão da ordenação de mulheres é enunciada por um padre,[15] o que não deixa de ser bastante significativo — com a forma com que um grupo europeu, formado por teólogas e filósofas, o Femmes et Hommes dans l'Église, tratava a situação da mulher na Igreja e, em especial, a ordenação de mulheres. Esses temas eram considerados questões de "direitos humanos", e essas mulheres se identificavam como "feministas":

> O propósito não é de tornar a questão das mulheres uma causa em si, tão justificada que ela possa ser, mas de recuperar a exceção de um não-direito das mulheres em uma sociedade particular, a Igreja Católica, para interrogar o caráter ético de universalidade dos Direitos Humanos (Chenu, 1998a, p. 70; tradução nossa).

É possível que o entendimento dos problemas das mulheres na Igreja como questão de Direitos Humanos, o que contrastava com a defesa dos mesmos pela Igreja (Chenu, 1998a, p. 74) e não como um problema interno à Igreja,

---

[15] Ver Antoniazzi (1975, p. 69-71).

estivesse relacionado à configuração dos movimentos cristãos heterodoxos nos países centrais, não voltados somente para os problemas relativos à opressão econômica — que, na América Latina, constituía uma grande força interna à Igreja Católica, os "progressistas" —, mas também a questões propriamente culturais, envolvendo a Igreja Católica. Esse grupo citado fazia parte de uma rede, o Réseaux des Parvis, que congregava grupos que demandavam mudanças na Igreja, que pertenciam ao terreno do "cultural" — o casamento e a homossexualidade de presbíteros, mudanças no tratamento de questões como a AIDS —, ao mesmo em tempo que criticavam as tomadas de posição do Vaticano, conforme o **Les Réseaux Des Parvis** (2003).

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

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

Outros autores — como uma teóloga, professora da Universidade de Goiás, uma leiga, aluna de Teologia da PUC do Rio Grande do Sul, e o Presidente da CRB, em 1975 — também partilham dessa percepção das "incorreções" do feminismo (Azevedo, 1975, p. 600; Ribeiro, 1990, p. 137; Mascarello, 1973, p. 12-13). Mas Isso não significa que ele seja totalmente negado entre os católicos. As formas de incorporação do feminismo passavam, na Igreja Católica, pela tentativa de corrigir a visão preconceituosa sobre o feminismo no meio

religioso, como é o caso de Sierra, em publicação da CRB (Sierra, 1999, especialmente p. 46-50). Uma outra forma seria a filiação à assim chamada "teologia feminista". Esta parecia engajar principalmente as mulheres teólogas ou com outra titulação superior, obtida nos países centrais, as teólogas ou outras com titulação superior protestantes latino-americanas e também algumas católicas latino-americanas.

Quanto à filiação à teologia feminista, ela agregava mulheres cristãs de diferentes países e igrejas. No entanto, é possível identificarem-se clivagens entre as latino-americanas e as mulheres de países centrais que, novamente, dizem respeito à subordinação dos problemas da mulher aos problemas sociais: no caso, o que se tem é a proposição de uma teologia feminista latino-americana, em contraposição tanto à teologia desenvolvida nos países centrais quanto ao "lado patriarcal" das teologias da libertação latino-americanas. O texto de Maria Pilar Aquino, mexicana, Doutora em Teologia pela Universidade de Salamanca, na Espanha, identifica sua teologia como feminista e que tem como marco a Teologia da Libertação.

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

Uma classificação pertinente às teologias após a Segunda Guerra Mundial é aquela que considera "teologias da libertação" as relativas a pobres, negros, índios, mulheres e a questões das ex-colônias; no entanto, os agentes ligados ao espaço religioso identificam a clivagem entre teólogas feministas de Primeiro Mundo, mais voltadas para o problema da "opressão da mulher na sociedade ratificada pela Igreja" e do "sexismo nas Igrejas", e teólogas latino-americanas, mais voltadas para os problemas das mulheres pobres e/ou marginalizadas (Parmentier, 1998; Vuola, 2000). Essa clivagem pode ser percebida no "diálogo" entre teólogas e teólogos do Primeiro Mundo, por um lado, e entre teólogos e teólogas do Terceiro Mundo, por outro, em grupos como a Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (Vuola, 2000, p. 108). Haveria mesmo uma contraposição entre teólogas do Primeiro e do Terceiro Mundo. É o que considera Parmentier, teóloga luterana, professora de Teologia Prática da Universidade Protestante de Estrasburgo. Ela mostra isso citando a correspondência entre duas teólogas: Elsa Tamez, presbiteriana mexicana, Professora do Seminário Bíblico Latino-Americano na Costa Rica; e Bärbel Wartenberg-Potter, luterana alemã, Presidente do Setor de Mulheres do CMI a partir de 1980. Casa-

da com o Presidente do CMI em 1984, esta última lecionou Teologia na Jamaica; e, retornando à Alemanha, trabalhou como pastora, depois como Secretária Geral do Conselho de Igrejas Cristãs da Alemanha e como Bispa do Sínodo do Norte do Elba da Igreja Luterana Alemã. Nessa correspondência, B. Wartenberg--Potter diz a Elsa Tamez:

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

Como já foi mencionado, havia uma contraposição entre teólogos e teólogas do Terceiro Mundo. Essas teólogas consideravam que a Teologia da Libertação não contemplava a mulher oprimida, a "mais pobre dentre os pobres", e achavam-se discriminadas pelos seus colegas. Isso aparece no relatório da VI Conferência da ASETT, realizada em Genebra, que contou com a presença de "teólogos do Primeiro Mundo":

> Os homens progressistas no Primeiro e no Terceiro Mundos não levaram a sério o sexismo. Talvez se mostrem progressistas em suas opções sociais e políticas, mas continuam sexistas em suas atitudes e práticas. Continuam considerando a mulher como ser inferior e incompetente. Por exemplo, em conferências internacionais, onde se exige a participação das mulheres, elas são muitas vezes convidadas por serem mulheres e não por sua competência (Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo, 1984a, p. 965).

Essas clivagens precisam ser olhadas com certo cuidado, principalmente por serem propostas por teólogos participantes de um espaço teológico que põe em contato Primeiro e Terceiro Mundos de duas formas. Em uma, as teólogas "latino-americanas" estudavam ou mesmo lecionavam em instituições do Primeiro Mundo (assim como os teólogos da libertação latino-americanos): Ivone Gebara defendeu sua segunda Tese de Doutorado em Louvain, na Bélgica, sendo saudada e comentada por teólogas feministas do Primeiro Mundo — ver Chenu (1998b), assim como Maria Pilar Aquino e Elina Vuola. As teólogas do Primeiro Mundo, como E. S. Fiorenza, R. Ruether e L. Russel, compartilhavam temáticas com as do Terceiro Mundo, como o ecofeminismo, as teologias de grupos marginalizados ou "da libertação", conforme Parmentier (1998, p. 100--101); também deve ser mencionada a homenagem a Ruether, na qual estava presente como conferencista Ivone Gebara. As teólogas do Terceiro Mundo, por sua vez, também trabalhavam questões como "corpo" e faziam releituras feministas de passagens bíblicas.

Em outra, que poderia ser chamada de ecumenismo teológico, havia trocas e contatos entre teólogos do Primeiro e doTerceiro Mundo, através de revistas internacionais, como a **Revista Concilium**, e de centros teológicos referenciados internacionalmente. Duas questões devem ser colocadas: uma delas diz respeito a estratégias de distanciamento e de aproximação (e as disposições para isso) entre teólogas e correntes teológicas relacionadas às definições e às classificações da "teologia feminista". Pode-se dizer que a preocupação em situar-se "academicamente" levou Parmentier, uma teóloga do Primeiro Mundo, a separar teólogas feministas (que estão no Primeiro Mundo) e teólogas do Terceiro Mundo, mais voltadas para questões como a pobreza, menos acadêmicas, "menos evoluídas em termos de questionamento teológico". A esse respeito, ver Parmentier (1998, p. 90, 97).

Outra questão diz respeito à configuração histórica do espaço teológico e permite diferenciarem-se teólogos do Primeiro e do Terceiro Mundo, homens e mulheres. É possível que os teólogos, homens e mulheres, do Primeiro Mundo atuem principalmente nas instituições de ensino religioso, ou em instituições de pesquisa. No caso das mulheres, Schlusser-Fiorenza é Professora da Universidade de Harvard e editora de duas revistas teológicas e, em 2002, foi eleita para a Academia Americana de Artes e Ciências. Já Ruether é Professora no Garret Evangelical Theological Seminary e membro da Graduate Faculty at Northwestern University. O grupo Femmes et Hommes dans l'Église possui um centro de documentação e participa de fóruns ecumênicos[16] voltados para pesquisas teológicas. Embora as teólogas do Terceiro Mundo também tenham uma inserção universitária (para citar algumas delas, Ana Maria Bidegain é Professora da Universidade Nacional da Colômbia, Maria Pilar Aquino é Professora da Universidade de San Diego, na Califórnia, e Ivone Gebara foi Professora no Instituto de Teologia do Recife), seria necessário estudar como elas diversificaram sua atuação junto a outros espaços — não necessariamente da esfera religiosa — divulgando a mensagem teológica que produziram: quer dizer, as teólogas e os teólogos latino-americanos, ao contrário dos de Primeiro Mundo, conseguiram conformar novos espaços de atuação: as assessorias a movimentos populares, a participação em organizações não-governamentais (ONGs), que tiveram início na atuação de pessoas ligadas à Igreja e o espaço na fronteira entre o religioso e os movimentos sociais ou políticos — CEBs, organizações de bairro, organizações não-governamentais feministas, ecologistas, etc. É o que Colonomos (2000, p. 62) chama de lógica de passagem: ("do norte ao sul, da

[16] Como a Association Européene des Femmes pour la Recherche Théologique (AFERT) (1988) e o Forum OEcumenique des Femmes Chrétiènnes d´Europe (FOFCE) (2002).

teoria à prática") e que encaminha para os estudos das mulheres e dos homens que fazem Teologia como mediadores, por um lado, entre Igreja e política, Igreja e movimentos sociais e, por outro, entre Igreja e ideologias culturais ou políticas em voga.

Além disso, o compromisso com os pobres, que é fundante da Teologia latino-americana, fez com que a Teologia, "feminista" ou não, realizada por mulheres no Terceiro Mundo tivesse um duplo registro: os problemas das mulheres e os problemas das pobres e, por isso, a necessidade de sua articulação. Assim, para Aquino, há uma "mulher latino-americana", pobre e oprimida, e que, ao mesmo tempo, elabora Teologia:

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

Relacionada a isso, aparece a dupla fala, quando se trata da reivindicação dos "direitos das mulheres na Igreja". Considerando-se a memória do Primeiro Encontro Latino-Americano de Pastoras, que congregou mulheres pastoras de Igrejas vinculadas ao Conselho Latino-Americano de Igrejas, entidade que reunia igrejas protestantes próximas ao CMI, e no qual se discutiram e se fizeram propostas relativas à situação familiar e profissional das pastoras — ou seja, abordou-se sob que condições familiares as pastoras exerciam sua vida profissional e que efeitos profissionais existiam para a pastora pelo fato de ela ter filhos e família —, além das reivindicações para que as mulheres fossem ordenadas e participassem das estruturas e dos cargos de decisão nas igrejas (uma pauta muito parecida e, sem dúvida, relacionada com aquela colocada em instâncias como o CMI), colocava-se como

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

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

Como já foi mencionado, as teólogas e outras mulheres com escolaridade superior ligadas às igrejas construíram espaços de mediação entre a Teologia,

as escolas da Igreja e outras esferas sociais de forma diferenciada das teólogas do Primeiro Mundo. Estas, além de terem participado do movimento feminista no Primeiro Mundo (Ruether, 2002) e de terem construído suas demandas como questões de direitos humanos, tratando de temas como terrorismo e violência e apresentando-os em fóruns "gerais", como o Parlamento europeu, não falavam de um grupo específico. Ao contrário, falavam em nome da universalidade dos direitos humanos (Forum Ecumenique de Femmes Chretiennes D'Europe, 2002). As teólogas do Terceiro Mundo, além de falarem em nome da "mulher pobre", também falavam para estas. As mulheres engajadas na definição das formas de tratamento da mulher na Igreja eram também mediadoras entre as "mulheres pobres" e suas formas de organização (mais ou menos autônomas, já que mesmo essas formas de organização e sua definição como "de mulheres" estava relacionada à atuação de mulheres e homens vinculados à esfera religiosa, como era o caso das CEBs) e as igrejas, pois, em vários momentos de suas trajetórias — e a partir de formas mais ou menos institucionalizadas —, atuavam junto àquelas. As formas de atuação eram diferenciadas, mas pode-se notar que elas comportam mediações culturais — divulgação de conhecimentos religiosos, mas não só — e a mobilização para determinadas "causas". Ivone Gebara é uma teóloga que exemplifica essas formas de passagem entre Teologia e atuação junto aos "pobres". Irmã de Nossa Senhora, essa teóloga paulista, oriunda de uma família de classe média, segundo sua própria definição, lecionou durante 15 anos no Instituto Teológico do Recife. Quando ele foi fechado, ela foi viver na periferia do Recife, em Camaragibe, onde passou a conviver e a atuar junto às "mulheres pobres". Após ter defendido a legalização do aborto, foi "silenciada" e enviada pela Igreja para a Europa, para, novamente, estudar Teologia. Seu "percurso intelectual" concilia a Teologia da Libertação e o feminismo:

> Minha fé e teologia evoluíram historicamente, movendo-se de uma expressão tradicional para uma teologia da libertação. [...] eu percebi a pobreza do povo latino-americano [...]. Nos anos de 1980, eu me abri ao feminismo e para ver diferentes formas de opressão como a opressão da mulher no sistema capitalista e nas igrejas cristãs (Gebara, 2004).

Ao mesmo tempo, a atuação junto a mulheres pobres e o contato com organizações não-governamentais feministas fez com que ela desenvolvesse trabalhos eruditos sobre a "mulher pobre" e sobre direitos reprodutivos. A esse respeito, ver Gebara (1995a). Havia uma espécie de trânsito e de retroalimentação entre contato intelectual com temáticas relativas à mulher e inspiração pela prática "missionária" para o tratamento de temas intelectuais. Ela se colocava como mediadora entre igreja (progressista) e novas formas de definições culturais, quando se define como:

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

A força da temática da mulher pobre no Brasil e no Terceiro Mundo em geral provém de sua legitimidade na Igreja — não é por acaso que foi com este tema que as mulheres se inseriram nos meios teológicos, conforme Nunes, (1992) e Rohden, (1997). Isso se deu porque, em torno da assim chamada "mulher pobre", se desenhou todo um trabalho de circunscrição da identidade enquanto fiel — junto a quem os agentes religiosos deveriam atuar — e de sua mobilização em nome de causas religiosas.

O texto de Evaristo Arns (1990), **Mulher, quem és? Que procuras?** por exemplo, é, por um lado, a definição de identidades femininas legítimas por um membro do alto clero — a mulher caridosa, a irmã missionária, ou a mulher que mora na rua e que mobiliza a caridade, mulheres cujos problemas são a inserção precária e feminina no mercado de trabalho —; por outro, o mau uso da feminilidade (no caso da mãe solteira). Foi junto a mulheres de setores economicamente desprivilegiados que esse trabalho simultâneo de mobilização e constituição de identidade ("a mulher pobre") se realizou. O livro de um grupo de religiosos engajados junto às "populações desprivilegiadas", destinado a dirigir o trabalho de "conscientização" de seus "direitos" e de suas "lutas" junto a estas, por exemplo, conformava, ao mesmo tempo, "a mulher", o que passa por sua mitificação — analogias da situação das mulheres pobres com as de personagens bíblicas mulheres, que, em conexão com Deus, contribuíram para a "libertação" do "povo explorado", que era o "povo de Deus" — e a proposição de cantos que falavam sobre a "força" e a "beleza" da mulher oprimida, pobre, mãe (Serviço...,19--).

O trabalho junto a mulheres de classes menos abastadas colocou ênfase em outros problemas de mulheres, conforme a maior ou a menor proximidade com outras ideologias, como, por exemplo, o feminismo. O trabalho de agentes religiosas junto a prostitutas — a Pastoral da Mulher Marginalizada — procurava identificar outros fatores de opressão da "mulher pobre", como o sistema patriarcal, a dupla moral, além de considerar que os problemas da mulher eram a prostituição e a violência doméstica e sexual contra mulheres e crianças. Essa atuação junto a prostitutas atraía tanto religiosas convertidas à idéia de serviço e remissão das "pecadoras" (Menezes, 1996, p. 16-17) quanto mulheres ligadas aos movimentos feministas, conciliando sua vida "profissional" na Igreja. Haidi Jarschel, Teóloga e pastora da IECLB, atuava no SOS Corpo, uma

ONG feminista, e prestava assessoria a entidades ecumênicas que atuavam junto a setores populares, como no caso da Pastoral da Mulher Marginalizada. Jarschel fazia, simultaneamente, a mediação entre setores populares e mensagem religiosa e Igreja e feminismo. Isso a levou ao questionamento do papel da Igreja na opressão das mulheres e não na sua "libertação". Questionava também a noção de "família" — "A prática e a doutrina moral desta instância [Igreja] reforça o modelo patriarcal de família, dando assim sustentação indireta à prostituição" (Jarschel, 1996, p. 5) — e mesmo a de "maternidade"— "[...] há uma diferença entre a capacidade reprodutiva da mulher e a maternagem. [...] a maternagem é um mito em nossa sociedade" (Jarschel, 1996, p. 13-14). Defendia a descriminalização do aborto: "Esta luta pela vida aponta neste momento histórico para a despenalização do aborto, que trará consigo a revelação da farsa em prol da verdade contextualizada e da libertação" (Jarschel, 1991a, p. 39). Nesse caso, assim como no de Gebara, havia uma identificação mais completa com o feminismo e com suas reivindicações. A esse respeito, ver também Jarschel (1991a; 1995).

É necessário notar-se que a temática da mulher, em especial a da mulher pobre, abriu diferentes possibilidades de atuação para teólogas principalmente, mas também para outras mulheres com titulação superior na Igreja. Como já se notou, nem era a partir das mesmas concepções de condição feminina que as mulheres se engajavam e atuavam — ou eram diferentes as formas de tratamento da mulher e seus problemas, assim como diferentes eram as formas de inserção possível dessas teólogas. Isso estava relacionado também à configuração do espaço religioso e de como nele se consideravam as propriedades sociais — dentre as quais a escolaridade — dessas mulheres teólogas. Rohden (1997) identifica entre as teólogas da Região Sudeste do País uma clivagem entre protestantes e católicas. As primeiras, mais vinculadas ao feminismo igualitário, mais voltadas ao trabalho no pastorado propriamente dito e à produção de reivindicações relativas ao mesmo; as segundas, mais próximas de uma visão da essência e da diferença femininas e mais inseridas como professoras nos centros de Teologia da Igreja Católica (PUCs).

Para além de uma clivagem entre igrejas, seria necessário perguntar a que posições como teólogas estavam relacionados os maiores ou os menores investimentos das mesmas na mediação ou no trabalho teológico escolar e quais os efeitos desses investimentos na produção sobre as mulheres eram levados a cabo por essas agentes. Nesse sentido, é interessante observar-se o sucesso acadêmico de Maria Clara Luchetti Bingemer, católica, Doutora em Teologia pela Universidade Gregoriana de Roma, professora de Teologia da PUCRJ, que, em seu *site* pessoal, fala de seu marido — um executivo que atualmente trabalha em uma ONG da Igreja Católica — e de seus três filhos, superescolarizados

e voltados para a vida profissional.[17] Em seu trabalho, ao mesmo tempo em que tematiza os problemas da mulher pobre e, mesmo de forma bastante eufemizada, a situação da mulher na Igreja — ver Bingemer (2002) —, os temas do feminismo (casamento, sexualidade) são tratados de forma bastante tradicional. Segundo ela, "a mulher" tem, ao entrar no mercado de trabalho, "[...] que conciliar isto com sua vida afetiva, com o desejo que todas têm de serem mães, de formar uma família [...]", e, mesmo trabalhando, "[...] a mulher tem um jeito próprio de cuidar [...] das coisas, cuidar dos outros. Antes, cuidava da casa, do marido e dos filhos, agora, o cuidado vai além. Ela cuida do mundo..." (Bingemer, 2000, p. 12-13). A posição como teóloga católica respeitada e bem posicionada como professora de Teologia mostra que a Igreja Católica se abriu a uma teologia feita por mulheres, uma "teologia feminina", distante do feminismo e de suas teólogas e que afirma a ortodoxia. Haide Jarschel é também teóloga, mas luterana, com uma titulação menor — mestrado — e em uma área que não é central, mas que está na fronteira entre Sociologia e Teologia — as "ciências da religião". Além disso, tem um forte investimento militante como feminista — Coordenadora da Casa de Abrigo Vem Maria, que atende a vítimas de violência doméstica — e como "progressista" — membro do Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular — e é membro do grupo Católicas Pelo Direito de Decidir, lecionando, ainda, em tempo parcial, em dois centros teológicos de ensino, que não são reconhecidos como tais pelos critérios do Estado e que provavelmente sejam relativamente marginais no espaço religioso.

2.4 Espaço teológico e mercado escolar

Em um primeiro momento e conforme aponta a bibliografia, é possível dizer-se que as diferentes teologias feministas são a extensão, para os "problemas das mulheres", de uma lógica própria em relação ao espaço teológico segundo a qual as teologias "contextuais" ou "históricas" que surgiram após a Segunda Guerra Mundial (Casanova, 1968) eram apropriadas e reelaboradas por teólogos de países periféricos, em um esforço de diferenciação da teologia produzida nos países centrais. Nesse esforço, a Teologia é redefinida: ela deve ter um fim prático, qual seja, o de servir à "libertação dos povos oprimidos".

[17] Sobre M. C. L. Bingemer, ver <www.users.rdc.pucrio/agape> (Maria..., 2004).

Isso ficou claro na "Carta-Programa" que resultou da VI Conferência da Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (1984a).

> Como desenvolver uma teologia dos pobres que seja diferente de uma teologia dos países ricos? [...] Essa maneira de "fazer teologia" deve surgir de um compromisso anterior com a luta das vítimas da opressão que lutam por se libertar [...]. A linguagem conceitual das teologias dominantes da Europa e dos EUA é muito restrita demais e excessivamente determinada pelos valores que oprimem os pobres. Se nossas teologias querem servir os oprimidos de nossos continentes, então temos que desenvolver uma linguagem teológica que surja da história, dos cantos e danças, das homilias, pinturas e costumes dessas comunidades (Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo, 1984a, p. 966-967).

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

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

Esse compromisso com os oprimidos incitou o trabalho teológico erudito, que, a partir da década de 90, correspondeu a um maior investimento escolar dos teólogos (Palácio, 2002, p. 77). Os indícios desse investimento são a incorporação dos cursos de Teologia por universidades católicas, sua a proliferação e a busca para que fossem equiparados a cursos de graduação reconhecidos pelo Estado (Palácio, 2002, p. 77-78). Nessa configuração, o trânsito pelas Ciências Sociais redobra-se e consagra-se com a criação dos cursos de Ciências da Religião, *mélange* de noções e de autores das Ciências Sociais respectiva a temas e a problemas do espaço religioso propriamente dito.

Nesse processo, as mulheres formadas em Teologia tinham menores chances de valorização do título no mercado escolar das igrejas em relação aos homens formados em Teologia.[18] Isso se via, por exemplo, nos quadros de professores dos cursos de Teologia da PUC e da EST.[19] Enquanto o curso de

---

[18] Essa proposição relativa às diferenças em termos de capital simbólico, no espaço religioso, entre homens e mulheres com diploma de teólogo ou superior está baseada em Lagrave (1987, p. 18-19).

[19] Disponíveis em: <www.est.com.br> (Faculdades EST, 2003) e <www.pucrs.com.br> (PUC/ /RS, 2004).

graduação em Teologia da PUC contava com 23 professores e, entre estes, somente uma mulher, e o mestrado em Teologia tinha 25 professores e, entre estes, também somente uma mulher — como professora convidada —, na EST, entre os 16 professores de pós-graduação, havia também somente uma mulher. Em uma situação de fraca presença nos centros teológicos de ensino, uma produção sobre a temática mulheres seria uma das possibilidades de afirmação da existência e da busca de reconhecimento nesse mercado escolar por parte de mulheres com diploma em Teologia ou mesmo em áreas consideradas próximas. Portanto, o crescimento da teologia feminista, ou "teologia na ótica da mulher", ou dos "estudos de gênero e religião" nos centros de ensino das igrejas estava ligado a demandas relativas ao "fazer teológico das mulheres" e a um lugar nos centros de ensino das igrejas, onde seriam as responsáveis por tratar das questões das mulheres, demandas estas expressas por esses estudos e por outras formas de expressão escolar, como congressos e seminários. Um recurso para isso seria a própria afirmação do "feminino", como se nota neste texto de Ofélia Ortega, pastora presbiteriana cubana e coordenadora do Programa de Educação Teológica do CMI, onde reivindicou que mais de 50% das bolsas a estudantes de Teologia fossem dadas a mulheres (Ortega, 1989, p. 41) e que define a razão de ser da mulher na Teologia:

> É certo que a mulher está mais próxima do concreto, dos processos vitais, que sua visão é mais globalizante e unitária, que trabalha mais em categorias de relacionamento que distinção. Por isto, rompe com mais facilidade o dualismo comum no pensamento ocidental, eminentemente masculino. Assim, é necessária a participação da mulher na produção teológica porque [...] a mulher faz teologia a partir de sua própria experiência de Deus, de sua própria espiritualidade (Ortega, 1991, p. 69).

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

> [...] a teologia feminista [...] propõe a revisão das imagens patriarcais de Deus, a releitura da Escritura na tentativa de recuperar a "memória subversiva" das mulheres do passado e conseqüentemente a reabilitação

> da mulher como lugar da manifestação do divino tanto quanto o homem. Tais afirmações não podem apenas ser aceitas teoricamente ou como princípios igualitários em si mesmos. Devem na realidade fazer parte das relações humanas [...]. Assumi-las significa vivê-las na história e não apenas discursar sobre elas como fazem os teóricos libertários (Gebara, 1987, p. 155).

As "[...] dificuldades das mulheres em participarem da elaboração teológica" é uma temática que diz respeito diretamente às reivindicações de inserção profissional de mulheres com títulos de Teologia ou de outros cursos superiores nos centros de ensino da Igreja. Essa demanda específica poucas vezes é enunciada enquanto tal — ver Ruether (1999) e Dumas (1992) —, sendo articulada à necessidade de renovação teológica e, a partir disso, a contraposição à Teologia da Libertação como masculina e patriarcal (Jarschel, 1994; Gebara, 1995b) e à "estrutura de poder da Igreja" (Gebara, 1987, p. 159).

É como se a demanda de abertura do mercado de trabalho escolar religioso às mulheres com titulação superior configurasse um duplo registro à produção intelectual, nas Igrejas, sobre mulheres. A produção teológica sobre a tematica mulheres é, ao mesmo tempo, identitária, reivindicatória, mobilizatória e estratégica para o acesso de mulheres ao mercado escolar da Igreja. Isso encaminha para o estudo sobre as mulheres responsáveis por essa produção em suas características e em suas disposições relacionadas ao engajamento na Igreja em nome da mulher e a suas lutas e estratégias para a conquista de espaço eclesial de forte caráter escolar. Tal enunciado será detalhado de acordo com as seguintes questões: quem são essas mulheres? Por que se dispõem a participar da elaboração teológica sobre as mulheres? De que mobilizações em torno da condição feminina fazem parte?

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

Ideologias com relação à condição feminina e a formas de mobilização femininas existiam nas igrejas antes das transformações sociais e ideológicas relacionadas ao feminismo. No entanto, trata-se aqui do espaço de problemáticas sobre a condição feminina surgidas, nas igrejas, em relação ao feminismo (adesão, oposição ou concorrência mais ou menos aberta) e seus efeitos nas formas tradicionais de mobilização de mulheres nessas igrejas.

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

As questões relativas aos engajamentos femininos nas igrejas, em nome dos problemas da condição feminina, são tratadas nos capítulos seguintes, a partir do estudo das formas de mobilização de mulheres nas igrejas, de acordo com diferentes pautas e diferentes formas de ação. Ao se associarem ou ao permitirem a associação entre condição feminina e outras problemáticas, as igrejas engajam mulheres em diferentes condições de existência, em um jogo de "afinidades eletivas" para o qual concorrem tanto as origens sociais dessas mulheres quanto suas trajetórias sociais, profissionais, escolares, institucionais e associativas. É dessa diversidade de relações entre condição feminina e outros problemas e as diferentes bases ligadas àquelas que tratam os capítulos seguintes.

3 PASTORAIS CATÓLICAS E PROBLEMAS DA "MULHER POBRE"

Neste capítulo, abordam-se os engajamentos de mulheres na Pastoral da Criança e na Pastoral da Mulher Pobre, ambas da Igreja Católica. Essas organizações engajam religiosos, leigos e padres e possuem diferentes objetivos e circunscrições. Examina-se um caso específico de difusão e adesão a ideologias religiosas e a concepções de problemas de mulheres. No Capítulo 2, foi possível configurar um espaço de elaboração teológica relativamente à condição feminina e seus problemas, no qual os agentes mais ligados à Teologia da Libertação, em sua versão latino-americana, ao mesmo tempo em que se identificavam com uma teologia "compromissada", associavam os "problemas de mulheres" aos problemas que atingiam as populações "pobres" do Terceiro Mundo. Os elaboradores e difusores dessas "teologias da mulher pobre", aqui qualificados como "agentes externos"[1], tinham uma trajetória na Igreja que envolvia a "missão" junto a essas populações, além de outros engajamentos, como em partidos políticos, em "movimentos sociais", ou em organizações não-governamentais, feministas, etc. Envolvia também a atuação em instituições escolares e em outras ligadas à Igreja. É possível, então, uma sociologia da mediação entre espaço teológico e grupos sociais junto aos quais tais agentes atuavam, bem como dos interesses, a um só tempo, relativos à sua participação no espaço de elaboração religiosa erudita e aos "compromissos" com os "pobres", os quais envolviam a difusão de ideologias que forneciam expressão, explicações e soluções aos problemas daqueles.

Além disso, se concepções religiosas relacionadas aos problemas das mulheres encontravam sucesso junto àqueles que as recebiam era porque "[...] toda ideologia investida de uma eficácia histórica é o produto do trabalho coletivo de todos aqueles a quem ela expressa, legitima e mobiliza" (Bourdieu, 1992a, p. 64). Assim, faz-se necessário dar conta dos interesses dos leigos — e, no caso, das mulheres leigas mobilizadas pelos agentes religiosos — em aderirem a essas ideologias e em se engajarem em organizações como os clubes de mães e as pastorais. Primeiramente, apresenta-se como são definidos os pro-

[1] Denominação corrente entre os mesmos (Mammarella, 1996) e que bem qualifica sua distância social e sua exterioridade frente às condições sociais daqueles junto aos quais atuam.

blemas das mulheres que participam dessas organizações; e, em segundo lugar, trata-se das condições sociais de elaboração e de difusão daquelas ideologias pelo estudo das características dos agentes religiosos e de seus interesses, bem como dos grupos que são mobilizados por eles. Outra questão analisada é relativa às formas de associação entre problemas econômicos e sociais e problemas da condição feminina, para, então, caracterizar mulheres que se engajam nessas pastorais como "líderes", bem como seu trabalho de "liderança".

Antes de se dar conta das características, das condições e das modalidades desses engajamentos de mulheres, parece necessário explicitarem-se as condições de obtenção e as características do material empírico analisado. Esse material, bastante heterogêneo — composto por entrevistas com 10 lideranças de pastoral, entrevistas com agentes religiosos, folhetos, textos produzidos por mulheres que atuavam em CEBs, na década de 80, textos de agentes externos, manuais e jornais da Pastoral da Criança, vídeos da Pastoral da Mulher Pobre, além de observações de encontros da Mística Feminina do Meio Popular e outras "festas" —, é o resultado de indicações de duas agentes externas, A. I. A. e M. C.: a primeira, conhecida através de M. A .G., por sua atuação na Década; e a segunda, por intermédio de A. I. A. Esse material, de alguma forma, refere-se às redes de relações constituídas por essas mulheres de classe média alta, católicas, superescolarizadas, junto a mulheres de classes mais baixas, menos escolarizadas ou analfabetas e residentes nas periferias de Porto Alegre e da Grande Porto Alegre. Diz respeito, ainda, ao trabalho mais intenso, em um momento anterior, daquelas agentes junto a essas mulheres.

Assim, uma boa parte do material diz respeito à ação coletiva de mulheres em dois bairros da periferia de Canoas, cidade da Grande Porto Alegre — Mathias Velho e Vila Cerne. No início da década de 80, mobilizados por M. C. e seu irmão, A. C., irmão marista, por A. I. A. e seu marido, J. A., advogado e então integrante do movimento Justiça e Direitos Humanos, as mulheres engajadas nos clubes de mães e nas comunidades católicas contribuíram para a organização e para a conformação física desses dois bairros, conforme Mammarella (1996). Na época da pesquisa de campo, existia, nesses bairros, a assim chamada "rede de comunidades", ou "capelas", que é a organização do espaço geográfico tendo como referência a Igreja Católica, fruto daquela atuação anterior da Instituição na mobilização de populações migrantes na ocupação de grandes áreas "vazias" — mas com propriedade juridicamente sancionada — ali existentes. Assim, a organização do espaço geográfico conforme critérios religiosos compreende duas "paróquias-mães" nos dois bairros — a São Pio X, no Mathias Velho, e a Sagrado Coração de Jesus, no Harmonia. Da São Pio X

fazem parte 14 comunidades, e, do Harmonia, foi possível conhecer-se uma, a Santa Cruz, no Bairro Vila Cerne, fundada no trabalho de M. C. e de A. C., da qual partiu a ocupação das áreas vizinhas e a fundação das outras comunidades. A maior parte das entrevistas foi feita com mulheres que atuavam nessas comunidades; e alguns trabalhos consultados (Trein, 1990; Mammarella, 1996) tratam dos clubes de mães e das formas de ação coletiva nesses bairros. Também foram consideradas informações relativas à mobilização de mulheres que não moravam naquela região, e, dentre estas, duas entrevistas: uma feita com uma líder da Pastoral da Criança, em Gravataí, e que participou, com M. C., da Comissão Regional da Década; e outra, com uma líder comunitária que atuava e residia no Bairro Nossa Senhora da Conceição, em Porto Alegre.

É preciso deixar-se claro que uma parte do material refere-se a um momento anterior ao do estado de mobilização coletiva das mulheres, ensejada pela ala progressista da Igreja Católica na década de 80. Assim, essa parte refere-se aos clubes de mães e às CEBs e suas "lutas", e o mais recente, sobre a atuação de mulheres cujo passado eram aqueles clubes e as CEBs, refere-se à Pastoral da Criança e à Pastoral da Mulher Pobre. Das mulheres entrevistadas atuantes nessas duas pastorais, cinco participaram desse "tempo das comunidades", embora todas se referenciassem nele e atuassem em estruturas eclesiais que começaram a se estruturar naquele tempo.

A atuação dessas mulheres, principalmente em seu "período heróico", na década de 80, era dependente de sua mobilização e da organização por parte de agentes religiosos ligados à Igreja Católica, que poderiam ser chamados de "agentes externos" (Lagroye, 1993, p. 300, 306-309) ou de "assessores" das CEBs. Estes, oriundos da classe média ou mesmo da burguesia, intelectualizados, ou, como no caso dos freis capuchinhos e das irmãs que passaram a viver no local, cujo estatuto de classe média estava ligado à sua inserção na Igreja, engajaram-se naquela mobilização e tentaram conferir sentido religioso à mesma. Esse engajamento se deu a partir de diferentes disposições e interesses, mas, para aqueles mais ligados à Igreja, tinha um forte caráter missionário e se configurava como uma ação pedagógica entre as "classes oprimidas". Como a mobilização dessas mulheres era o resultado do trabalho desses agentes, para se entenderem a atuação e as formas de organização das mulheres em pauta, é necessário compreenderem-se as lógicas de atuação dessas lideranças, as quais traziam consigo uma percepção da condição feminina e de organizações de mulheres. No caso, os encontros da Mística Feminina foram o momento de celebração e de atualização daquelas percepções.

É possível considerar-se a ação mobilizatória desses agentes a partir das condições de aliança entre indivíduos e grupos oriundos de classes sociais distintas, da elaboração e da difusão de novas categorias de entendimento do

mundo e da colocação em prática de formas de organização junto às populações onde atuavam. Essa ação se dava com a constituição de clubes de mães, das pastorais e também das associações de moradores e partidos políticos, onde indivíduos oriundos de classes sociais mais baixas podiam socializar-se e adquirir recursos a serem usados em outros espaços, como a política partidária. Também a constituição, pelos agentes, de "lideranças locais", conforme Mammarella (1996), a colocação em prática de alianças com outros movimentos — como o Movimento dos Sem-Terra (MST) —, entre os quais também atuavam, e a criação de repertórios de ação coletiva que passaram a fazer parte destas organizações (manifestações, romarias, invasões, enfrentamento corporal com as forças do Estado, etc.).

Foi com uma dessas agentes, formada em jornalismo e que, na década de 80, se engajou nas CEBs, que foi possível obter uma série de cartas de mulheres que atuavam nos clubes de mães, naquela década. Esse material era solicitado às "mães", para serem usados no jornal **Mães Unidas — Voz da Libertação**, que circulava entre os clubes de mães e os CEBs da Grande Porto Alegre, pelo qual essa jornalista era responsável. Tais cartas traziam relatos das atividades nos clubes de mães, sua divisão de tarefas, os problemas enfrentados, as soluções encontradas para os mesmos, mensagens para os políticos e para as mães de outros clubes, poesias, relatos de encontros, passeatas, etc. Através delas, foi possível identificar as preocupações dessas mulheres, ou o que elas definiam como os problemas da condição feminina, como se organizavam e como esses espaços possibilitavam a constituição de uma liderança feminina. Além dessas cartas, que também mostram o maior ou o menor distanciamento em relação à cultura escolar dessas mulheres, que não prescindem do trabalho pedagógico e orientador dos agentes, havia seis números do jornal **Mães Unidas — Voz da Libertação** e outros folhetos escritos pelos agentes religiosos que mostram como eles conferiam sentido à atuação dos clubes de mães.

É difícil identificarem-se todos os agentes externos que atuaram e que atuam junto às mulheres das pastorais e das comunidades em pauta, dentre outras coisas, pelas diferentes intensidades do engajamento e, mesmo, devido às defecções ou aos reengajamentos junto a outras formas de organização de mulheres. A partir do livro **Mulher Comunidade** (Pastoral da Mulher Pobre,1988), que traz histórias de mulheres que atuavam nas Comunidades Eclesiais de Base e suas "lutas", dos trabalhos de Mammarella (1996) e Trein (1990) e da coleta de dados desta pesquisa, foi possível identificar alguns agentes externos — M. C. e A.C., A. I. A. e J. A., M. H. M. e M. G. F. — que atuaram na região juntamente com freis capuchinhos e irmãs de diferentes congregações. Quanto a esses agentes, dispõe-se de alguma informação sobre todos, de entrevistas

com A. I. A. e M. H. M. Sobre A. C. e M. C. — os principais organizadores das comunidades na região em pauta e bastante refratários às tentativas de serem entrevistados —, e de informações contidas em Trein (1990) e também em Mammarella (1996), além de outras obtidas na *internet.*

Como se trata de dois momentos da ação coletiva de mulheres católicas de classes mais baixas e como há várias indicações de uma defecção de parte das lideranças na década de 80, é preciso considerarem-se os desengajamentos de alguns indivíduos das formas de ação coletiva em pauta. Quanto às agentes externas, M. H. M. não estava mais vinculada a qualquer movimento ou pastoral na época da pesquisa de campo; M. C. e A .C. permaneceram na organização de mulheres em outros locais da Grande Porto Alegre, assim como A. I. A. No entanto, todas continuaram em contato com as lideranças locais que ajudaram a formar e que, em vários momentos e de diferentes formas, reverenciam as mesmas. Ou seja, com exceção de M. H. M., todas se mantiveram engajadas como membros da Igreja Progressista. Das mulheres de pastoral entrevistadas, quatro continuaram atuantes desde os "tempos heróicos". Uma delas voltou, há poucos anos, ao trabalho na Pastoral da Mulher Pobre, após ter-se retirado ao final da década de 80. Há inúmeras referências às "baita de umas líder", em diferentes entrevistas; no entanto, todas as mulheres que foram indicadas por uma das mais antigas lideranças da Pastoral da Mulher Pobre para conversar, e que, na festa de encerramento dos trabalhos dessa pastoral, em 2002, foram conhecidas pela pesquisadora, eram líderes da Pastoral da Criança. Também as contatadas na reunião de organização do Encontro da Mística Feminina, em Canoas, eram dessa pastoral, e somente uma estava engajada, na década de 80, nas comunidades de Canoas. Parece ter ocorrido uma espécie de seleção das mulheres engajadas em comunidades correlata à desistência de muitas em participar das mesmas como "lideranças", devido, em parte, a mudanças nas condições que propiciaram o engajamento.

O artesanato dos materiais da Pastoral da Mulher Pobre contrasta com os folhetos, jornais, manuais e livros da Pastoral da Criança, o que, certamente, tem a ver com o fato de que esta última está sob a égide oficial da CNBB, recebendo apoio financeiro do **Fundo das Nações Unidas Para a Infância** (Unicef), de organizações não-governamentais católicas, como o Misereor, e também do Ministério da Saúde e de secretarias da saúde dos municípios. Essa institucionalização permite uma certa uniformização da apresentação dos objetivos e da história da Pastoral da Criança e dá um tom neutro e burocrático à apresentação de seus resultados. Isso parece estar relacionado à legitimidade dessa pastoral tanto na Igreja quanto socialmente, o que contrasta com a Pastoral da Mulher Pobre. Essa legitimidade diz respeito tanto a seus objetivos — que são causas gerais, como a "saúde das crianças", "a vida" — quanto

à legitimidade social de seus criadores e patrocinadores: bispos católicos e uma ex-funcionária e administradora pública ligada àqueles, agentes do Estado e organizações transnacionais da Igreja, como o Misereor.

A tentativa, aqui, é de dar conta da confluência entre objetivos institucionais, interesses dos agentes e disposições e recursos das líderes que levaram a cabo o trabalho das pastorais e de como esse trabalho está fundamentado em uma concepção de "causas femininas" — as crianças, a família, a maternidade — e de engajamentos femininos legítimos, fazendo com que, para algumas "líderes", ambas as pastorais fossem indissociáveis.

Existe um veículo entre o estado das relações de força entre os diferentes grupos internos à Igreja Católica, por um lado, e a história das relações entre essa instituição e as populações das classes mais baixas e, por outro, com as formas de mobilização de mulheres em pauta. Quer dizer que é preciso se levarem em conta aquelas relações para serem entendidas as mudanças e as continuidades entre os clubes de mães e a Pastoral da Criança e a da Mulher Pobre — que, na prática social nativa, fazem parte de um mesmo universo de sentido. As mulheres que tomaram parte nos clubes de mães e em suas "lutas" hoje trabalham na Pastoral da Mulher Pobre e na Pastoral da Criança. Esse é o caso, por exemplo, de V., que tomou parte nos clubes de mães, na década de 80, tendo participado da invasão e da "luta" pela posse de um terreno no Bairro Mathias Velho e que, atualmente, auxilia a coordenadora de área da Pastoral da Criança em todos os seus trabalhos. No entanto, os clubes de mães parecem ser uma definição desvalorizada da atividade feminina nas comunidades. É o que transparece na fala de N.— atual Coordenadora de Área da Pastoral da Criança e com a qual V. trabalha, ou "ajuda"— a respeito dos clubes de mães que V. tanto valoriza:

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

Os clubes de mães parecem ser uma definição e uma forma de organização da ação coletiva feminina que tem a ver com um momento de mobilização dos leigos, por parte dos agentes religiosos, em torno de causas definidas como "populares" (Della Cava, 1988; 1978; Drogus, 1997). As atuais pastorais, sem excluir aquelas lideranças, parecem mais ligadas à Igreja e a seus trabalhos "paroquiais", cotidianos e rotinizados. Isso fica claro no depoimento de uma antiga liderança comunitária do Bairro Mathias Velho, que, na década de 80, se engajou nos trabalhos das CEBs incentivada pelos agentes externos e que, na época da pesquisa de campo, era Coordenadora da Pastoral da Mulher Pobre na Paróquia São Pio X.

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

Observa-se que o trabalho realizado anteriormente no clube de mães, baseado em noções como "caridade", "doação", sendo visto pelos agentes externos como parte de uma "luta maior" pela "justiça social", mais tarde foi assumido como "alternativa para geração de renda", ao mesmo tempo em que ganhou outras formas de sustentação que não o trabalho coletivo, como verbas governamentais, da Igreja, doações de entidades, sustentação através de "projetos", etc. Segundo a mesma coordenadora da Pastoral da Mulher Pobre, nas reuniões desta, ao mesmo tempo em que "[...] a gente dá formação bíblica para estas mulheres", há também cursos de "[...] pintura, nós damos crochê, tricô, costura, ensinamos a fazer boneca, alimentação alternativa". Tais atividades são sustentadas por "[...] um projeto do Governo do Estado, onde nós tivemos verba", e propiciam tanto a aprendizagem de noções como "direitos das mulheres" como formas de subsistência: "[...] nós tivemos mulheres que os maridos se desempregavam" e que sustentavam suas famílias com o que estavam "[...] ganhando com suas vendas". "Outras abriram lojinha, outras fazem feira na rua. Então todo mundo luta pra sobreviver".

Além disso, a disseminação dos "projetos" e da noção de "terceiro setor" trouxe uma certa diversificação do trabalho comunitário, que não é feito somente nos marcos das comunidades religiosas. Esse é o caso do trabalho desenvolvido por M. S. e E. C. F., o Projeto Criança Feliz, desenvolvido com verbas governamentais. Essas mulheres, que atuaram nos clubes de mães, nas Comunidades Eclesiais de Base, nas associações de moradores, na Pastoral da Criança e na da Mulher Pobre, que participaram das invasões na década de 80, posteriormente desenvolveram esse trabalho de cuidado de crianças em situação de quase marginalidade social, em uma úmida construção, na parte mais distante do Bairro Mathias Velho, o "fundão do Mathias", trabalho que envolve reforço escolar, recreação, alimentação e que dispõe do trabalho voluntário de professores. Ambas participaram das CEBs e da Pastoral da Criança, desengajando-se destas para se dedicarem ao Projeto Criança Feliz.

Então é possível identificar-se uma continuidade entre o trabalho dos clubes de mães e o das pastorais, sendo que os primeiros corresponderiam a uma configuração das relações entre a Igreja Católica e os grupos sociais — o que

incluiria a "política" e mesmo o Estado —, em que a Igreja progressista e seus agentes tinham uma maior legitimidade e no qual não havia outras formas de mobilização das classes populares, ou estas ainda eram incipientes. Melhor dizendo, um momento em que a Igreja progressista estaria contribuindo para sua organização, para a constituição de uma identidade coletiva positiva — os "pobres" como "povo de Deus" — e de suas causas, bem como participando do trabalho de formação de lideranças e de representantes (Mammarella, 1996). As pastorais parecem corresponder a um momento de estabilização do jogo político, das relações entre partidos, Estado e movimentos sociais e, na Igreja Católica, de perda de força da "ala" progressista, na qual seus integrantes se reengajam em formas de ação mais institucionalizadas (Della Cava, 2001).

Por outro lado, além da continuidade entre o trabalho dos clubes de mães e o das pastorais, havia uma continuidade entre o da Pastoral da Mulher Pobre e o da Pastoral da Criança, que podiam engajar as mesmas lideranças, que distribuíam seu tempo entre ambas. Várias entrevistadas mostraram que as atividades nas pastorais constituíam formas de atuação presentes nos "horizontes de possíveis" para mulheres leigas, engajadas nas comunidades religiosas, em bairros de classes populares. Como no caso de S., líder de ambas as pastorais, que eram, para ela, momentos diferentes de um mesmo trabalho. Segundo ela,

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

Ou, para N., Coordenadora de Área da Pastoral da Criança, que, embora estivesse ligada a um clube de mães, não conseguia participar ativamente do mesmo, pois estava "[...] sendo atropelada pelas reuniões e encerramento [da Pastoral da Criança] e avaliações de final de ano, tudo [...] ", mesmo caso de G., Coordenadora da Pastoral da Criança no Bairro Mathias Velho. Ou, ainda, a atividade em uma ou em outra pastoral estava ligada a afinidades, "preferências" e "dons" correspondentes. Caso de D., liderança "política" e religiosa, e de I., Coordenadora da Pastoral da Criança em uma comunidade do Mathias Velho, a comunidade São Francisco, cuja liderança era estritamente religiosa.

No entanto, as afinidades poderiam ser redobradas pela força institucional das pastorais em pauta, quer dizer, pela hierarquia que a Igreja Católica estabelecia entre elas. Enquanto a Pastoral da Mulher Pobre estava vinculada às "lutas" e aos agentes da Igreja progressista, a Pastoral da Criança era uma pasto-

ral oficial, instituída pela CNBB. Assim, a Pastoral da Mulher Pobre seria mais ou menos marginal entre o alto clero católico, distanciando-se das orientações da Igreja. Uma de suas fundadoras, formada em Sociologia e, desde a década de 80, engajada — junto com o marido, que é advogado e ex-desembargador — no trabalho de organização das CEBs e dos clubes de mães, relatou que essa pastoral não fazia parte da "Igreja formal" e, mesmo, estava em oposição à instituição Igreja Católica, que, segundo ela, "[...] não admite fazer mulher pensar, fazer mulher pobre, mulher de chinelo de dedo, mulher sem dente, ler Bíblia, pensar, estudar. Jamais".

A., líder da Pastoral da Mulher Pobre na Comunidade São Francisco, que, na década de 80, participou da organização de invasões e das CEBs e que foi "uma das fundadoras da Pastoral da Criança aqui em Canoas", considera que a Pastoral da Criança "[...] não é mais o trabalho que a gente tinha. A Pastoral da Criança se elevou mais, porque está mais ligada à assessoria das irmãs, está ligada à diocese". Pode-se perceber que a Pastoral da Criança, ao mesmo tempo em que é uma pastoral oficial, apoiada pelo alto clero e por instituições governamentais, mantém as mesmas "causas" e engaja lideranças e formas de mobilização locais, as antigas mulheres das CEBs no trabalho da Pastoral da Criança. Em um documento de divulgação da Pastoral da Criança, essa forma de recrutamento fica clara: "[...] os primeiros líderes são selecionados entre os membros da comunidade que, de algum modo, já participam das atividades da Igreja ou da comunidade, o que inclui professores, parteiras, benzedeiras, catequistas e agentes pastorais" (Pastoral da Criança, 1993).

O público a ser atingido era o mesmo que o mobilizado pela igreja progressista: os indivíduos e as famílias em situação de miserabilidade. É que o trabalho levado a cabo nessas pastorais mantinha a "opção pelos pobres" da Igreja Católica, mas dava a essa opção uma nova inflexão, que retirava o caráter reivindicatório desta. Em um texto alusivo aos 10 anos da Pastoral da Criança, ao apresentar "[...] como trabalham nossos líderes", é enfatizado que "o conhecimento e as reflexões sobre a realidade, a discussão das causas das mortes infantis, das doenças, da desnutrição", tudo aquilo que, nos marcos simbólicos da Igreja progressista, definia a "conscientização", preparando para as "lutas", na Pastoral da Criança preparava para o "engajamento em ações concretas", assim, opostas às "lutas por direitos" que definiam o engajamento progressista em um momento anterior: "Não basta mulheres e homens dizerem que a situação está ruim e gritarem pelos seus direitos. Isto é bom e necessário, mas elas e eles querem também ações concretas agora, pois mortes que poderiam ser evitadas estão ocorrendo" (Pastoral da Criança, 1993, p. 8-9). Houve uma reinterpretação da noção de "libertação", ou da salvação oferecida, que não dizia mais respeito à transformação das estruturas, mas ao trabalho

cotidiano de imposição de práticas relativas ao domínio privado. Foram considerados outros problemas sociais e religiosos, não "econômicos", como "[...] deficiências infantis pelas mais diversas causas [...] fome, alcoolismo, drogas, desagregação familiar, violência contra a mulher e contra a criança são *icebergs* da situação; valores culturais, a fé, a fraternidade estão ameaçados" (Pastoral da Criança, 1993, p. 8-9).

Nos manuais da Pastoral da Criança, nota-se que esta visava, dentre outras coisas, à imposição de padrões próprios a um estilo e a condições de vida distantes de condições miseráveis: as noções de higiene pessoal, de alimentação saudável, de "acolhimento da criança na família desde a gravidez", o cuidado carinhoso, a educação pela conversa e não pela punição física, o combate ao trabalho infantil, tudo o que diz respeito aos grupos sociais com acesso à educação, revelando uma intenção de "civilização" — "Sorrir, abraçar, beijar, são atitudes que aproximam muito as pessoas. Palavras como 'desculpe', 'com licença', 'obrigado', 'bom dia', 'eu te amo' também refletem o nosso respeito pelo outro e ajudam a manter um ambiente familiar mais saudável" (Pastoral da Criança, 1999, p. 55)[2].

A Pastoral da Criança começou com "ações básicas" de prevenção à desnutrição e às doenças das crianças desde a gestação, mas, ao longo do tempo, incorporou outras tarefas, como projetos de geração de renda, de alfabetização de jovens e adultos, de segurança alimentar, de saúde mental comunitária, de odontologia, de combate à violência familiar e de incentivo à participação nos conselhos municipais de saúde, educação, assistência social e da criança e do adolescente (Neumann, 2003, p. 117; 2000; Pastoral da Criança, 1999). Cabe destacar-se que os textos oficiais da Pastoral da Criança conciliam duas matrizes de concepção dos problemas sociais: uma que coloca as causas "sociais", estruturais, dos problemas, como o desemprego, o alcoolismo, e a violência familiar, enfatizando a ausência de recursos econômicos, ou de saúde e educação; e outra que coloca no indivíduo a responsabilidade para a resolução desses problemas — quer dizer, da existência dos mesmos. Assim, segundo o manual **A Paz Começa em Casa**, "[...] o Líder Comunitário da Pastoral da Criança pode ajudar, orientando as famílias que estão sem emprego, explicando que ele é fruto de um problema social muito maior e que as pessoas não têm culpa por não conseguirem encontrar trabalho" (Pastoral da Criança, 1999, p. 52), mas considera também que, a partir de projetos de geração de renda, os

---

[2] Ver, também, Pastoral da Criança (2000), no qual se descreve como deve ser o trabalho da "líder", que envolve ensinar às mães como se alimentar, tomar banho, escovar os dentes, conversar com a criança desde a gestação, acolher bem o recém-nascido, como tratá-lo, etc.

quais contemplam formas de trabalho fora do mercado de trabalho formal — o que alguns chamam de "economia solidária" —, se está seguindo um mandamento divino: "Quando Jesus disse: 'Dai-lhes vós mesmos de comer' (MT 14,16), com certeza ele estava apontando caminhos para ensinar que a organização comunitária leva a justiça e a dignidade para todos os que se esforçam" (Pastoral da Criança,1999, p. 51). É todo o vocabulário da "responsabilidade social", da "solidariedade", "do desenvolvimento da auto-estima", de uma "visão positiva do mundo", da "capacidade de melhorar o tecido social através de nosso próprio esforço" (Neumann, 2000, p. 89; 2003, p. 121) que é colocado aí como solução para os problemas sociais. Esse discurso, que anima o chamado "terceiro setor" e também as igrejas [3], é amplamente legítimo atualmente e certamente atrai o apoio de muitos "parceiros" para a Pastoral da Criança, como os Ministérios da Saúde e da Educação, o Lions Clube e a Rede Globo, através do programa Criança Esperança [4] (Neumann, 2000, p. 93). De alguma forma, ele se opõe aos argumentos que colocam nas reivindicações de políticas públicas de

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

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

saúde, de saneamento, de educação e de emprego, a solução para a falta destes: "Para levar a Pastoral da Criança a outros cantos do Brasil, encontrei muitos obstáculos e críticas, inclusive por parte da Igreja. Algumas pessoas achavam que pesar as crianças e ensinar às mães como fazer o soro caseiro era papel do Governo" (Neumann, 2003, p. 77); "[...] diziam que [a Pastoral da Criança] era assistencialista, porque ensinava o povo a preparar soro caseiro, a pesar as crianças na comunidade, em vez de exigir que o Governo cuidasse do saneamento básico e do emprego" (Neumann, 2003, p. 81).

Além disso, a Pastoral da Criança articula diferentes interesses. Em primeiro lugar, ao opor a solidariedade à reivindicação, porém não na forma assistencialista tradicional, mas naquela que prega "Não dê o peixe, ensine a pescar", coloca em prática a idéia de "promoção feminina". As mulheres engajadas na Pastoral da Criança, "simples" e "muitas analfabetas", encontram no trabalho comunitário — a comunidade redefinida como "rede de solidariedade" — uma forma de progredirem, de se promoverem, "[...] transformando líderes comunitárias em agentes de transformação". No livro em que conta sua vida, Zilda Arns Neumann, Médica, idealizadora e Presidente da Pastoral da Criança, não deixa de apresentar inúmeros exemplos de mulheres que, sem educação ou recursos, têm suas vidas "transformadas" pelo contato com seus ensinamentos: aprendem "a falar", a educar seus filhos, têm acesso a conhecimentos sobre reprodução, sobre saúde, etc., em uma palavra, civilizam-se (Neumann, 2003). De outra parte, por ser uma instituição da Igreja, a Pastoral da Criança permite que esta se aproprie do trabalho voluntário de mulheres e, assim, seja reconhecida como co-autora — junto com Zilda Neumann, cuja notabilidade social é internacional — de um trabalho "eficiente e barato", "politicamente neutro" e, portanto, com "credibilidade" por parte do Estado e de outros grupos interessados nos "problemas sociais", mais um signo de sua renovação e do acompanhamento dos tempos — dentre outras coisas, de alguma forma, a Igreja promove a mulher (Pastoral da Criança, 1991, p. 21; Neumann, 2003, p. 118).

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

cias de catolicização da sociedade [5], são chamadas a serem as mediadoras — pelo exemplo, pelas palavras e pelas ações — entre a Igreja e seus valores e a população, no caso, a mais pobre. No entanto, não se pode esquecer que a Pastoral da Criança engaja mulheres que participaram de clubes de mães na fase de auge da Igreja progressista e que não percebem diferenças substanciais entre esses espaços de atuação. É que há uma permanência de modelos de condição feminina entre pastorais e clubes de mães.

Tanto os clubes de mães no momento anterior quanto as pastorais em pauta não atuavam em nome das mulheres, ou de especificidades femininas, mas em nome de "causas" tradicionalmente consideradas femininas. A Pastoral da Criança, embora, nas suas bases, seja composta de 90% de mulheres "pobres" (Neumann, 2003, p. 118), não enfatiza o sexo das líderes[6], mas oferece um marco institucional para o trabalho voluntário de mulheres. Tanto nas pastorais em pauta quanto nos clubes de mães, trata-se, principalmente, de um modelo de condição feminina ao qual essas mulheres aderem: a mulher como ser ligado à "vida" e responsável pela defesa desta. Esse seria um dos motivos pelos quais as mulheres se engajam mais na Pastoral da Criança do que os homens, segundo as mulheres entrevistadas: a capacidade de gerar a vida e de cuidar desta, a maternidade como causa maior do engajamento de mulheres na Pastoral da Criança e também na Pastoral da Mulher Pobre.

3.1 "Ajuda", "direitos" e "lutas": clubes de mães, Pastoral da Criança, Pastoral da Mulher Pobre e suas "causas"

Como já foi dito anteriormente, uma das questões colocadas no estudo da mobilização de mulheres na Igreja Católica é o da associação de determinados problemas sociais com definições católicas de condição feminina. No entanto, uma questão anterior diz respeito às condições de emergência dos problemas aos quais mulheres engajadas em organizações religiosas procuram atender, conforme Offerlé (1998, p. 40). Assim, é necessário dar-se conta dos "princípios de percepção e delimitação da realidade" relacionados aos problemas e às definições e a determinadas condições econômicas e conjunturais. A seguir,

---

[5] Ver Hoogen (1990) sobre a atuação de mulheres de classe média no Apostolado da Oração.

[6] Como se vê na forma de tratamento neutra — como "o líder" —, no **Guia do Líder da Pastoral da Criança** (Pastoral da Criança, 2000).

apresentam-se tanto os problemas em nome dos quais as mulheres "pobres" estudadas se engajam nos clubes de mães e nas pastorais da Igreja Católica como os registros ou os princípios a partir dos quais são definidos esses problemas.

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

Além disso, há uma estreita relação entre definição dos problemas — que, no caso, remetem à falta, e à carência de recursos materiais — e atividades sociais femininas, o que será apresentado mais adiante. De forma geral, essas mulheres se engajam em atividades que dizem respeito ao acesso à moradia, à educação e à saúde para seus filhos e para suas famílias. O variado repertório de ação coletiva dessas organizações diz respeito a essa diversidade de concepções de problemas, de princípios de definição e de recursos dos agentes, conforme Offerlé (1998, p. 102-106). Foi para atender a esses problemas que se constituíram os clubes de mães e as pastorais e seus "serviços ou lutas", o que envolvia tanto o trabalho "cotidiano" dos clubes quanto as oficinas de acolchoados e roupas, a divulgação de remédios caseiros, a produção de pães nos fornos comunitários, a pesagem de crianças e o acompanhamento de gestantes. Para dar continuidade a esses trabalhos, foram elaboradas estratégias para a obtenção de materiais, roupas velhas, farinha, lenha, etc. Também, para a obtenção de creches, de escolas e postos de saúde, ocorreram as passeatas, os encontros com prefeitos e com outros representantes públicos. Como se vê nos textos escritos por mulheres que participaram dos clubes de mães na década de 80, algumas dessas atividades eram entendidas como reivindicações junto ao Estado.

> Nós, mulheres do Parque Campestre, nos unimos na luta pela escola. [...] A luta foi iniciada pela Associação de Bairro, e nós estamos apoiando porque não é justo mandar nossos filhos para a escola em outras vilas quando na nossa vila tem um prédio escolar construído, mas que não foi assumido pelo Estado. (As mulheres..., 1987?).

Já outras apostam em mobilizar a solidariedade e a obtenção de doações:

> As mães do nosso clube estão muito felizes, pois ganhamos o material para fazer acolchoados. Eu também aproveito esta oportunidade para

> agradecer aos nossos padrinhos do nosso forno, pois eles têm nos dado aquela força com remédios e roupas para as crianças da nossa creche (Clube..., 198-).
> Assim, foi sendo tomada a decisão de fazermos o pão comunitário devido à necessidade das famílias do núcleo. [...] com o que tínhamos arrecadado, estamos fazendo roupinhas de criança usando as roupas usadas e velhas e dos retalhos estamos fazendo tapetes e as roupas melhores nós reformamos para dar aos mais necessitados. (Histórico, 1985).

Assim, a formação dos clubes de mães no início da década de 80, que propiciou a invasão e a ocupação de grandes terrenos urbanos no Município de Canoas (Trein, 1990; Mammarella, 1996; Pastoral da Mulher Pobre, 1988), teve como origem a formação, por parte de um irmão marista, de uma rede de solidariedade com base em princípios religiosos. A organização das invasões de áreas da periferia de Canoas, no início da década de 80, começou a partir da ação de mulheres engajadas em um trabalho que envolvia o estudo da Bíblia, a oração do Terço e a confecção e a distribuição de acolchoados e roupas a famílias miseráveis. A partir do depoimento de uma mulher, mãe de uma das primeiras famílias convertidas ao trabalho missionário do irmão marista e "uma das primeiras fundadoras dos clubes de mães em Canoas", que descreve esse trabalho, é possível dizer-se que essa mobilização se fez a partir de interesses especificamente religiosos: o amor cristão e o exercício da caridade, que também podem ser entendidos como o desenvolvimento e o entretenimento de laços sociais entre as mulheres, formando a "comunidade":

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

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

> As mães já repartiram as verduras da horta comunitária três vezes [...] também ajudaram uma mãe a fazer um delicioso mocotó em benefício da mesma que por motivo de doença estava precisando de recursos. Todas as mães participam com alegria no coração, porque elas sabem que mais tarde esses serviços que nós fizemos todas juntas vão servir a nós mesmas (Seguidoras..., 198-).

Assim como a atuação de mulheres nas CEBs de São Paulo estudadas por Drogus (1997) estava referenciada na caridade como dimensão de atividade feminina, a noção de "ajuda" parecia permear o trabalho dessas mulheres. Isso se vê no vocabulário que mulheres envolvidas nos clubes de mães usavam para descrever e escrever sobre seu trabalho. É como se a solução para os problemas que enunciavam passasse pela boa disposição, mais ou menos generalizada, em "ajudar" os "necessitados". Num pequeno texto manuscrito, intitulado **Mutirão em Nossa Vila**, lê-se que: "Semanalmente temos mães que deixam tudo e vão auxiliar os menos agraciados [...] seja você também aquele que estende a mão e faz o outro caminhar. Porque só tem sentido viver quem ajuda e luta contra as injustiças deste mundo" (Mutirão, 198-).

Ao mesmo tempo, essa noção convivia com as de "direitos", "união" e "lutas", que faziam parte de um registro mais conflitivo, como se vê no trecho de um texto de uma integrante de clube de mães: "E assim, com o evangelho iluminando nossos caminhos que vamos achar soluções para os problemas que nos atingem. É [pel]a união de todas as mulheres que vamos transformar nossas comunidades, nossa sociedade e juntas vamos [nos] libertar" (Clube..., 198-). No entanto, a própria noção de "lutas" não diz respeito somente a conflitos "sociais", mas à própria condição de "pobre", remetendo, também, ao "enfrentamento das dificuldades", como se vê na pequena poesia de uma mãe, intitulada Vida de Pobre "A vida de pobre é difícil/ se resume em lutas/ mas com a ajuda de Cristo/ bem mais fácil vai ficar [...]/ luta pelo teu pão/ por casa para morar/ escola para teus filhos/ na vida vale lutar" (Vida..., 1987). Ou, ainda, na exortação de outra mãe: "Peço a Deus que ajude a todas as mães daí de Canoas, que elas não desanimem na luta [com] que estão enfrentando os problemas" (Clube, 198-).

A ambigüidade e a conciliação entre as "lutas" e a "ajuda" permeava mesmo as demandas feitas junto a agentes públicos e a instituições governamentais. Ao dirigirem suas demandas aos poderes públicos através do jornal dos clubes de mães, elaborado pelos agentes externos, as mulheres pediam a "ajuda" ao prefeito, que este agisse em nome do "direito de viver":

> Pela necessidade, pela sobrevivência e o bem-estar de nosso povo escrevo pedindo proteção, para que possamos nos sentir mais seguros. [...] por isto, senhor prefeito, pelo povo o qual **lhe** elegeu o nosso protetor não precisamos pedir isto ou aquilo porque confiamos e acreditamos que o senhor vai nos **ajudar** (Pelo direito..., 198-; grifos do autor).
>
> Nós temos que ter ruas calçadas ou aterradas porque temos muitas crianças que vão para aulas. [...] Os pobrezinhos vão com o tempo chuvoso. Embarrados muitos vão. Eu tenho que pedir também iluminação para as ruas para evitar os assaltos que nos atingem. Por favor, ajudem--nos! (Estou..., 1985).

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

> Clube de Mães Jesus Operário está feliz com o posto de saúde pelo qual tanto lutou. Uma comissão de mães foi à Secretaria da saúde falar com o secretário sobre a ampliação do posto médico há seis meses atrás. Ele nos prometeu a ampliação dentro de três meses e agora fomos outra vez e ele nos prometeu e cumpriu a palavra. O posto médico já está em construção. Graças à comissão que a nossa caminhada foi vitoriosa (Clube de Mães Jesus, 198-).

É nos folhetos **Mães Unidas — Voz da Libertação**, ou no boletim **Binossa** (1988), que se encontra grande parte das "lutas" descritas no vocabulário das reivindicações, o que aponta o papel dos agentes religiosos na introdução da noção de lutas como "busca de direitos":

> [...] já faz muito tempo que as mães das vilas de Canoas vêm reivindicando uma escola de primeiro grau completo, no fundo das vilas [...] fomos conversar com a Secretária de Ensino, que nos pediu uma lista das crianças moradoras na área onde queremos a Escola [...] VAMOS VER SE DESTA VEZ IREMOS CONSEGUIR A ESCOLA!!! (Mães..., ago. 1987, p. 8; maiúsculas do autor).
>
> Vocês lembram o ano que passou, que algumas mães coordenadoras se organizaram e foram à Prefeitura falar com o Sr. Exmo Prefeito, para conseguirmos um melhoramento para o nosso ensino (Educação) aqui nas nossas vilas (vagas de matrículas mais fáceis, o 1º grau completo, salas em melhores condições [...]. O Exmo Sr. Prefeito ficou de nos arrumar isto até o final do ano de 1987. Mas ele adiou para este ano [...]. Todos nós mais conscientes, sabemos que esta mudança foi feita para conseguirem "votos" (eleições) e não dar o braço a torcer pela Organização das Mães. Outra parte que chama atenção é a arrumação das ruas (só perto das eleições) (Binossa, 1988).

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

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

Essa linguagem dos direitos e das reivindicações vem junto à idéia de "união", de "mutirão", de "organização", de "participação":

> A Associação União dos Operários vem lutando e reinvindicando melhores condições de vida. A indiferença do Prefeito [...] está favorecendo para que os moradores se posicionem criticamente e sintam a necessidade de se organizarem [...] o senso critico e a participação nos diferentes instrumentos de luta são caminhos para conseguirmos os nossos direitos (Mães..., set. 1987, p. 11).

De alguma forma, o apelo à ajuda daqueles que "podem" — o prefeito, os políticos, mas não somente estes —, apelo moral, apelo à moral do dever dos grandes com os pequenos, confluía para a indignação moral e para a idéia de moralização da sociedade e da política proposta pelos agentes religiosos. Assim, se, na luta por creche, estava presente a idéia de que "A Igreja nos ajudou muito" (M., in Pastoral da Mulher Pobre, 1988, p. 61), os agentes externos visualisavam a idéia da denúncia da injustiça social e da mobilização para a luta por direitos. Essa posição é exemplificada por um agente, falando sobre um encontro da Pastoral Operária: "Pensamos em ir ao encontro desse nosso irmão, como operários e como cristãos, para denunciar as injustiças, mostrando à sociedade que Deus não está contente e que nós, como cristãos, não podemos ficar de braços cruzados" (Mães..., maio 1987).

Esse projeto de moralização da sociedade e de suas instituições, ou a noção de que estas devem ser regidas por princípios morais dependentes da observância coletiva dos mesmos, inspirou a ação dos agentes externos em pauta e mesmo da Igreja como tal em suas mobilizações de grupos "populares". Della Cava (1978, p. 250-251) levanta uma hipótese, segundo a qual a ação da Igreja progressista junto aos grupos populares está fundamentada em um *ethos* próprio aos grupos sociais e étnicos nos quais é recrutada a maior parte do clero no Brasil: as populações descendentes da imigração européia e de origem rural. No caso, as idéias de "fraternidade comunitária", do "compromisso de todos com o bem comum", mas também da existência de "valores a serem observados" e, simultaneamente, a de uma vida comunitária animada pela Igreja seriam próprias à experiência de vida e às origens sociais dos agentes religiosos em pauta e fundamentariam suas tomadas de posição: desde a busca "organizada", com a "união de todos", por escola, saúde, calçamento, etc., tudo aquilo que tornava possível a vida comunitária, até o rechaço e o combate à má política, moral, imoral, daqueles que só pensavam no enriquecimento pessoal e esqueciam de seu "compromisso com o povo". Incluíam também o uso de categorias do vocabulário marxista, por exemplo, da idéia de "vitória sobre o capitalismo", que "[...] só virá com o empenho de cada um em particular, e de todos juntos por um ideal comum" (Mães..., set./out. 1988, p. 10); de que "[...] a classe pobre, trabalhadora, é que suporta o peso do nosso sistema capitalista, que se mantém pelo pedestal político partidário" (Pastoral da Mulher Pobre, 1988, p. 61), mas também de categorias próximas, como

"lutas" (que evoca a "luta de classes") ou "conscientização" e "consciência popular" (uma variante da "consciência de classe"?), que diziam respeito, seguindo essa hipótese, mais a esse referencial comunitário, que se opunha à "sociedade capitalista" e ao seu "individualismo" e mesmo "ateísmo" do que a uma adesão ao marxismo ou à "esquerda".

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

> [...] deu para ver a situação de abandono em que vivem nossos irmãos colonos. Abrigados em barraquinhos de plástico, sem as mínimas condições de vida de um ser humano. Por aí dá para ver e compreender a irresponsabilidade desses governantes, que nada fazem. E que só aparecem na hora de pedir o voto, com mil promessas. [...] Porque depois que estão lá, só pensam em sua posição social. E só se preocupam em aproveitar o tempo para acumular riquezas em benefício próprio. São dominados pela ganância e pelo egoísmo devastador. São corruptos, são pagãos e ateus ([Caminhada], 1986).

A Pastoral da Criança, como "pastoral oficial" da CNBB, também enfatiza o valor do esforço comunitário para o bem comum, o que também pode ser relacionado à socialização em uma comunidade rural, em Santa Catarina, de seus idealizadores, Paulo Arns[7], Bispo, e sua irmã, Zilda Arns Neumann. Assim, o **Guia do Líder da Pastoral da Criança** reúne o vocabulário religioso e os relativos aos direitos legais para fundamentar o trabalho da Pastoral da Criança:

> Somos criaturas de Deus... Mas será que as [...] crianças estão sendo cuidadas, protegidas e educadas conforme os planos de Deus? [...] Está na Constituição Brasileira: [...] "São direitos sociais a educação, a saúde, o trabalho, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados[...]"?. Esses direitos sociais são condições básicas de cidadania para que nós possamos construir uma vida saudável, digna e feliz. **É cidadão ou cidadã** a pessoa que possui estes direitos e cumpre os seus deveres. Para a cidadania existir, ela precisa ser construída pelas pessoas. E essa construção é feita conquistando direitos e cumprindo deveres, para que todos vivam bem. Como no Brasil ainda nem todos têm acesso aos direitos sociais básicos, é preciso lutar por eles. Se todas as pessoas

[7] Deve-se notar que Della Cava (1978) formula sua hipótese a partir de uma entrevista de Paulo Arns.

> se organizam e participam das lutas de sua comunidade, fica mais fácil garantir os direitos e cumprir deveres de cidadania (Pastoral da Criança, 2000, p. 25-27; grifos do autor).

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

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

Assim, a Pastoral da Criança considera os problemas "miséria, fome e desnutrição" como causados pela "[...] desigualdade social, pela corrupção que desvia o dinheiro público, pela má distribuição da terra, pela falta de uma competente reforma agrária e agrícola, pelo desemprego, pelo subemprego mal remunerado, pela falta de educação e de profissionalização do povo, etc.", o que deve ser combatido pela "união de todos", em "ações concretas". Só que a Pastoral da Criança enfatiza a "conscientização do povo", que envolve não seu papel na transformação social, mas a escolha eleitoral de "candidatos honestos, competentes e comprometidos com a causa social" (Penna, 2002, p. 2)[8].

O uso simultâneo de um vocabulário que remete tanto a uma forma tradicional de atuação da Igreja — que mobiliza o dom pessoal e é a base da filantropia religiosa (Hoogen, 1990) — quanto a uma política que diz respeito ao próprio setor da Igreja Católica que deu origem a esses trabalhos, a Igreja progressista, e leva ao tratamento, por parte de diferentes autores, do papel da Igreja Católica na democratização da sociedade brasileira e, de uma forma geral, de seu papel na vida política do País (Mainwaring, 1989; Della Cava, 1988; 1978; Drogus, 1997; 1999; Machado; Mariz, 1997). Não se pode deixar de lado o papel desse

---

[8] Ver, também, **Jornal da Pastoral da Criança** (2002a, p. 4), em que se detalha essa conscientização: "Muitos candidatos vão tentar se reeleger neste ano. Procure saber como eles usaram o cargo político [...] o que fizeram de concreto e se defenderam o povo, ou não [...] caso você perceba que eles usaram o cargo só em benefício próprio, não vote nestas pessoas".

setor da Igreja Católica na formação e na manutenção de redes que deram origem a partidos políticos e a "movimentos sociais" — em parte, aquelas que se originaram nas comunidades eclesiais de base — e também a sua contribuição para a formação de categorias de entendimento do espaço social e de ação sobre o mesmo, noções como os "direitos humanos", as "lutas", a "justiça social", os "pobres" e mesmo seu papel nas formas de manutenção da ação coletiva de movimentos sociais, como as invasões, as romarias, os encontros, etc.

Como aponta a bibliografia relativa às CEBs e a outras formas de organização vinculadas à Igreja progressista, as mobilizações de mulheres podem ser entendidas como "políticas", quer dizer, como atividades dotadas de significado político (Lagroye, 1993). Além disso, essas organizações seriam responsáveis pela "conscientização" de mulheres e estariam no início de uma trajetoria em movimentos sociais e em partidos políticos (Mammarella, 1996). No entanto, a constituição e a força de organizações como as CEBs, os clubes de mães e as pastorais e suas causas estavam relacionadas também a ambigüidades e a polissemias das categorias de entendimento que justificavam o engajamento destas em diferentes grupos sociais e agentes. Estavam relacionadas também ao "espaço de possíveis" no qual atuavam, em que os problemas de moradia, saúde, educação, reforma agrária e desemprego eram temáticas já existentes politicamente, o que tornava factível a todos os envolvidos, mesmo os mais afastados e com menores possibilidades de participação na política, procurarem por representantes de órgãos públicos, que seriam encarregados do tratamento de suas demandas, fazê-las a candidatos à eleição, para que estes buscassem soluções para seus problemas e invocassem "direitos" e a necessidade de "participação".

Assim, por um lado, para entender-se como se constituem os problemas e como se conciliam os registros dos direitos e os da ajuda nos engajamentos dessas mulheres, é necessário levar em conta os diferentes sentidos atribuídos ao engajamento. Por outro lado, é necessário enfatizar-se que se trata de mobilizações das quais participam agentes sociais com características diferenciadas — os organizadores, oriundos de uma classe média escolarizada, junto a indivíduos das classes mais baixas e marginais da sociedade. No caso estudado, além das diferentes disposições relativas às condições de classe, devem-se considerar as possibilidades daqueles organizadores de manipularem e imporem sentidos à mobilização e as condições diferenciadas daqueles oriundos das classes mais baixas para conferirem um sentido "político" à sua ação. Por outro lado, se os agentes religiosos engajados nas CEBs, nos clubes de mães e nas pastorais, membros de uma classe média altamente escolarizada, participaram da fundação de partidos políticos e chegaram a militar nos mes-

mos, é preciso considerar como entendem "a política". Uma de suas concepções é a da política como terreno da ação moral e envolve formas e estratégias de apresentação da mesma dentro de uma concorrência com outros agentes externos pela representação das causas das pastorais e dos clubes de mães, ou mesmo de ambigüidades resultantes de multiposicionamentos, de reconversões, etc.

Assim, os diferentes princípios presentes nas formas associativas em pauta resultam de uma confluência de interesses de agentes religiosos e de grupos mobilizados. A questão a ser tratada nos itens 3.2 e 3.3 diz respeito às condições dessa confluência, ou seja, por que os membros de grupos sociais marginais encontram sentido em uma mobilização religiosa em torno de seus problemas e por que indivíduos e grupos inseridos na Igreja Católica, de diferentes formas, se dedicam a dar expressão aos problemas daqueles grupos.

3.2 Os agentes religiosos e o trabalho de mobilização

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

Os "agentes religiosos", a despeito de seu investimento na difusão de um vocabulário baseado em princípios religiosos, têm acesso, por sua escolaridade e pela extensão de suas redes (em meios universitários, partidários, além de nós religiosos), a diferentes esferas sociais, que aportam os mesmos recursos a serem utilizados no trabalho mobilizatório. A. C. e M. C . — ele, religioso marista, iniciou o trabalho de organização de comunidades da periferia de Canoas, ao dar início à ocupação de terrenos nesse município; ela, sua irmã, acompanhou-o nesse trabalho — organizaram as "invasões" com novenas, instituíram regras, nos clubes de mães e nas associações de moradores, a serem seguidas como ordens divinas (os "mandamentos das coordenadoras" e os "mandamentos dos coordenadores") e iniciaram a organização geográfica das áreas invadidas segundo seus princípios "comunitários". Os terrenos na Vila Santo Operário, por exemplo, deveriam ter uma área central, com um centro religioso, o "centro das comunidades", e uma área para "grandes concentrações de pessoas" (Mammarella, 1996). As ruas que surgiram após essas

ocupações receberam denominações segundo os princípios religiosos da ala progressista da Igreja Católica: nomes como rua Santo Antônio dos Pobres, Rua do Pescador São Pedro, rua Zumbi, rua Negrinho Santo, Rua do Operário Jesus, Rua dos Biscateiros, Rua das Costureiras, Rua das Domésticas, Rua dos Pedreiros (Mammarella, 1996, p. 180-188). Ao mesmo tempo, nessas "invasões", que eram uma novidade para o irmão marista ("[...] tudo isto eu também fui aprendendo, nunca tinha feito invasão"), mobilizaram um advogado, ex-aluno do irmão marista no Colégio Rosário, então integrante do Movimento de Justiça e Direitos Humanos, para defender a "causa" dos "invasores" na Justiça, que o aconselhou a fundar "[...] a Associação de Moradores da Vila Cerne, porque [...] se acontece[sse] qualquer coisa, nós [íamos] nos defender todos juntos. Ele [o advogado] veio e tirou atestado de pobreza e deu procuração pra cada um" (A. C. entrevista in: Trein, 1990, p. 140, anexo).

Esses agentes religiosos ajudaram a fundar o Partido dos Trabalhadores (PT) em Canoas e a formar suas lideranças "populares". No entanto, tratava-se, para esse irmão marista, de dar um sentido religioso à mobilização, em continuidade com sua trajetória nessa área. Esse objetivo fez com que entrasse em conflito com agentes externos, que traziam outros princípios de percepção das "lutas", os quais excluíam o princípio religioso, como o conflito que se estabeleceu entre ele e outro ex-padre — ligado ao sindicalismo e ao PT — em torno do caráter de uma associação de moradores formada no processo de invasão de uma área:

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

Para esse irmão, a conciliação de diferentes esferas de ação (movimentos sociais e partidos) era guiada por um princípio religioso que definiria o sentido do engajamento, e a "comunidade" deveria ser a inspiradora de todas as "lutas" e todas as formas de mobilização. Segundo ele, aqueles engajados na associação de moradores, "na celebração do domingo", deveriam "[...] trazer as orações, as pequenas vitórias [...] trazer tudo isto aqui, cotejar com o evangelho, pedindo perdão, celebrando as pequenas vitórias e retornando com mais místi-

ca para dentro da Associação [de moradores]" (A. C. entrevista in: Trein, 1990, p. 144, anexos).

Para entender-se a força dessa definição religiosa dos engajamentos, é necessário levar-se em conta que A. C. e M. C. estavam, na Igreja Católica, mais próximos do "pólo missionário", sem se afastarem do "pólo escolar", fazendo a mediação entre trabalho pastoral e trabalho teológico. A. C. e M. C. são filhos de "agricultores sem terras, trabalhadores rurais", "[...] depois o pai foi chacareiro dos irmãos maristas", o que levou A. C. a se tornar irmão e professor. São de uma família de sete irmãos, tendo mais dois se tornado religiosos. Ambos parecem ter tido, na escolarização e na profissionalização como professores, além de na ligação com a Igreja, a possibilidade de ascensão social, investindo suas vidas nisso. A. C. parece ter-se inserido no espaço teológico, como um dos teólogos da libertação, como um catequista, que traduzia e fornecia as "chaves de leitura" da Bíblia aos "pobres" e os ajudava, assim, a perceberem seus problemas. Sua irmã seguiu-o nesse trabalho. Após anos como professor no Colégio Rosário — que atende aos filhos das classes mais abastadas de Porto Alegre —, com trabalhos de "evangelização com grupos de jovens", foi para a França, onde estudou "economia e humanismo", e começou a se preocupar com a "problemática brasileira". Formulou, então, as "fichas catequéticas", para serem utilizadas no trabalho de catequese, entrando "nessa onda de teologia da libertação". Foi em Medellín, "uma semana antes do encontro dos bispos", durante a Semana Internacional de Catequese, que A. C. tomou posição como "latino-americano" em relação ao trabalho pastoral na Igreja.

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

Depois de preso duas vezes pelo regime militar, "muito marcado" na Igreja, retirou-se "do centro da Igreja e do Centro [bairro central de Porto Alegre]" e foi para Canoas, para "[...] um debruçar sobre uma metodologia mais concreta", onde colocou em prática sua metodologia de catequese junto às populações de classes mais baixas de periferia. Tanto A. C. quanto sua irmã M. C. — solteira, sem filhos, dividia o trabalho religioso com o irmão na organização das CEBs e em outros "movimentos sociais" e, depois, junto a papeleiros e a catadores de lixo — fizeram aquela passagem da teoria à prática própria aos agentes religiosos referenciados na Teologia da Libertação de que fala Colonomos (2000). Ele,

reconhecido como um Teólogo da Libertação nos meios ecumênicos, e ela, Mestre em educação, professora universitária na Unisinos, na Grande Porto Alegre, lecionando "humanismo social cristão" para alunos de classe média e, ao mesmo tempo, organizando papeleiros e outras populações marginais. Isso se dava sempre a partir da idéia de "Um olho na vida, o outro na Bíblia", de mobilizar pelas analogias entre a experiência dessas populações e os escritos bíblicos, o que estaria relacionado ao seu projeto catequético. Esse projeto estava ligado a uma posição não dominante e até mesmo marginal no espaço teológico, já que A.C. se tornou um homem "marcado" e teve que se retirar do centro da Igreja, havendo aí uma homologia de posição entre sua situação periférica no espaço teológico e a daqueles periféricos no espaço geográfico e social, conforme Bourdieu (1992a, p. 65), que o habilitou a formular ideologias respectivas a estes. Foi por isso que a "mística feminina" era mítica, apelava ao mito, ao ritual, à romaria, à procissão, à encenação, à dança e ao canto, à encenação do passado bíblico: "a [...] Bíblia é tudo na vida. É o projeto de Deus no mundo [...]" (A. C. entrevista in: Trein, 1990, p. 146, anexos).

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

> A minha formação como marista, junto com os irmãos maristas, foi sempre muito voltada para o evangelho, à pregação, cristão, esta coisa toda. Quando o irmão me convidou para fazer este trabalho, eu me senti assim, bom, eu vou fazer o trabalho que eu sempre quis fazer, que é auxiliar pessoas pobres, desvalidas, auxiliar o próximo, enfim. A inspiração foi evangélica. E eu nunca vi o pobre do ponto de vista, assim, da solução legal para o problema dele. Eu sempre o vi como uma vítima,

> eu sempre enxerguei o pobre como uma vítima do sistema político, jurídico e econômico (J. A., entrevista in: Engelmann, 2004, p. 268).

Essa defesa garantiu àquelas a posse das áreas invadidas, o que, certamente trouxe a esse advogado notabilidade no meio jurídico, já que "Ele foi o primeiro advogado que conseguiu vencer uma causa baseando-se numa lei de Constituição, que é a da Função Social da Terra, dentro do Direito Alternativo. Essa conquista serviu de modelo para outras situações, em todo o país" (Meyer, 1999, p. 2).

Sua esposa, A. I. A., recrutada simultaneamente, parece conciliar diferentes esferas e princípios de ação em sua atuação em nome dos "pobres" e, mais especificamente, em nome das "mulheres pobres". Quanto a isso, é preciso notar que, enquanto todos os agentes estavam voltados para as causas dos "pobres", as mulheres de classe média que atuavam junto aos clubes de mães eram as que se concentravam na promoção simbólica da "mulher pobre" e a enfatizavam. A atuação de A. I. A., por exemplo, conciliava a filantropia (ela "ajuda" "as pobres" com ranchos, roupas, etc.), a atuação como intelectual de referenciais "feministas" e a atuação político-partidária, já que, na época das entrevistas, trabalhava no gabinete de uma vereadora do PT, em Porto Alegre, cujas "bases" eram os "movimentos comunitários da periferia". Isso se fez a partir de reconversões ao longo do tempo. Em sua atuação nas CEBs, A. I. A. tomou contato com redes em que se discutia a questão da mulher na Igreja via Teologia da Libertação (M. A. G. e Milton Schwantes), o que possibilitou que trabalhasse, junto com M. C. e com outras agentes, a questão da mulher nas "comunidades" e que reunisse mulheres "pobres" que atuavam em comunidades e em pastorais na Mística Feminina do Meio Popular. Ao final da década de 90, após seus quatro filhos terem-se graduado, fez o Curso de Ciências Sociais na PUC, onde divulgava as causas "femininas" que defendia. Seu trabalho de conclusão de curso, **Empoderamento de Mulheres de Base em Movimentos e Pastorais no Município de Porto Alegre e Região Metropolitana** (2001), foi apresentado como resultado de seu "comprometimento" "com as lutas das mulheres". Esse trabalho foi a afirmação de que "[...] as pastorais sociais e movimentos populares são um espaço favorável ao crescimento da consciência crítica das mulheres de base e possibilitam o empoderamento e a participação das mulheres nos espaços de poder da sociedade local" (Alfonsín, 2001, p. 1). O uso da noção de "empoderamento", que passou a ser utilizada no trabalho de "feministas e ativistas sociais", sendo "[...] divulgada na Conferência Mundial das Mulheres, em Beijing, China, em 1995", da qual A. I. A. participou como membro da Década), tinha a ver com a apropriação da noção de "feminismo" à qual A. I. A. se filiou e que designava o trabalho "de 'conscientização e organização de mulheres pobres', bem como um desafio às relações do poder patriar-

cal", a partir da ação "de fora, de uma pessoa estranha ao grupo", voltada para o "desenvolvimento integral de mulheres pobres". A. I. A. pôde descrever, assim, seu próprio engajamento com essa definição consagrada pela "bibliografia feminista", voltada à problemática do "desenvolvimento" e legitimada pela Conferência Mundial de Mulheres da ONU, conciliando-a com seus referenciais essencialistas e religiosos da condição feminina, segundo os quais

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

Essa possibilidade de transitar entre diferentes referenciais de tratamento dos "problemas das mulheres" — "ramos" do feminismo, percepção católica progressista de condição feminina — foi dada tanto pelas possibilidades de acesso à cultura erudita e às discussões eruditas nessas diferentes esferas de militância pela condição feminina, devido à sua boa condição socioeconômica, quanto pela participação em diferentes redes que abriram a ela o contato com esses referenciais. Assim, ao participar da Década via indicação de M. A. G., A. I. A. transitava entre a organização "da mulher popular" e o que chamava de "trabalhos elitistas" da Década. Além disso, a inserção nas redes das cúpulas ecumênicas fez com que ela se tornasse uma liderança que representava a discussão esclarecida das igrejas sobre a condição feminina, em conferências, como em Beijing e outros locais "Agora, nós vamos pra Veneza, pro encontro preparatório do Encontro Mundial de Revisão da Agenda 21 das Mulheres. Os pontos todos da agenda vão ser revistos de novo, lá. [...] E depois, esse da África, que é o mundial, é agora no fim do ano" (A. I. A., entrevista). Essa mulher fazia a conciliação de diferentes agendas com relação aos "problemas das mulheres" [9] — a do feminismo, a da Igreja progressista e a do ecumenismo esclarecido. A disposição de recursos econômicos e culturais possibilitava que fizesse a mediação entre esfera religiosa (do alto a baixo) e esferas não religiosas, voltadas à discussão dos problemas das mulheres, o que, certamente garantiu a presença da Igreja na definição daqueles problemas.

Para uma outra mulher de classe média, o engajamento no trabalho junto às CEBs, como jornalista e responsável pelo jornal **Mães Unidas — Voz da Libertação**, parece estar relacionado à conversão de uma filantropia católica

---

[9] Ver Battagliola (2003) sobre como as possibilidades de conciliação dessas agendas são dadas por disposições, recursos e redes das agentes engajadas em nome dos "problemas das mulheres".

bastante tradicional ao catolicismo da Teologia da Libertação, que traz a noção de "justiça social". Filha de alto funcionário público, casada com um fazendeiro — "uma mulher burguesa", como ela mesma se definiu —, sempre esteve preocupada "[...] já há muito tempo, pela questão social, desde guria, desde a escola, desde menina, com esta problemática", o que a levou a atuar enquanto "dama da sociedade" e "senhora católica" na filantropia organizada pela Igreja em sua paróquia, em "[...] um trabalho completamente assistencialista [...] a gente participava das reuniões, da distribuição de rancho". É possível relacionar-se seu engajamento nas CEBs com sua separação do marido. Foi nesse momento, aos 40 anos, que M. H. M. buscou outras esferas de ação, iniciando um curso de jornalismo. Além disso, na Igreja, ela buscou inserir-se em outras redes que não apenas as de trabalho filantrópico. Conheceu então, a Renovação Cristã:

> [...] porque estava muito inquieta. Naquele tempo eu era uma católica praticante. E eu queria fazer alguma coisa, no sentido de agir. E [no] grupo esse da Z. [líder da Renovação Cristã] eu via uma possibilidade de não apenas ficar discutindo, falando e rezando, mas também agindo. E elas faziam isso. Por isso que eu me envolvi no grupo delas.

Foi nesse grupo que conheceu M. C. e imediatamente se identificou com o que ela descreve sobre o trabalho nas CEBs: "[...] percebi que era isso, que enfim tinha chegado". Sua atuação como católica passaria a ser,então, pautada pelo trabalho de acompanhamento e de registro da "conscientização" das mulheres das CEBs, em um jornal que circulava entre as CEBs, o **Mães Unidas — Voz da Libertação**.

> Aí eu me engajei. [...] comecei duas vezes por semana. Mas depois eu ia três, quatro, ou, às vezes, final de semana, sábado e domingo, que tinha reuniões. E aquilo era organizado assim: muitos grupos em toda Porto Alegre.[...] Então, chegou a ter 30 Clubes de Mães na Grande Porto Alegre. Então, esse jornalzinho era pra circular nesses clubes de mães e pra dar notícias de um, e fazer um intercâmbio de notícias e de animação. E por isso que eu tinha que estar sempre junto, porque elas me davam as notícias. Mas eu tinha que não só pegar o papel escrito por elas, mas também saber tudo... Era uma teia, então, eu tinha que estar. Eu me envolvi um monte. Eu fiz de tudo. Porque eu acreditava, e acredito, pena, que, depois, a coisa mudou um pouco, que aquilo era uma saída para uma conscientização. (M. H. M., entrevista).

Essa protagonista converteu-se totalmente à proposta de mudança e de justiça social pelas lutas dos "pobres":

> [...] eu sempre gostei muito mais da parte social da coisa [do engajamento na CEB], [...] o indivíduo tem que lutar pelas suas coisas. Não ficar eternamente... "ah, Deus vai me ajudar". Porque só Deus não ajuda. [...] E era uma coisa muito política pra mim. Era uma forma de eu vencer na política também, mesmo não sendo política partidária. Eu estou falando política no sentido amplo.

Nesse trabalho, seus recursos econômicos, que lhe possibilitaram cursar jornalismo e colocar seus conhecimentos "a serviço das CEBs", também possibilitaram seu engajamento integral nessa atividade:

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

Esse amor às CEBs podia também estar relacionado à conciliação entre a preocupação cristã com o próximo e o serviço cristão aos humildes — que está no fundamento da filantropia presente num momento inicial — e à própria reelaboração identitária que ela buscava no momento de sua separação. Só que essa reelaboração não passava por sua inserção na esfera profissional como funcionária de empresa privada, onde teria que enfrentar os conflitos com os superiores, etc., os "ossos do ofício", mas pela ressignificação de seu trabalho religioso como assessora das CEBs, agora voltado à construção do novo, o "caminho para a justiça social". Nesse ponto, o trabalho com mulheres e a participação em discussões onde, cada vez mais, se traziam os problemas relativos à sexualidade, à relação com os maridos, ao que era ser mulher e à conscientização das mesmas poderiam também fazer parte daquele seu esforço de elaboração identitária, como mulher, como "companheira de luta", na "aventura do trabalho comunitário, da solidariedade e da fraternidade", "[...] que está enxergando muito mais longe do que só [como] esposa e mãe", expressões que utilizou em um texto seu para descrever a atuação de mulheres em movimentos populares urbanos (Meyer, 1987).

Seu engajamento foi ficando cada vez mais distanciado, quando percebeu que esse projeto de "nova sociedade" tinha seus problemas, como os conflitos entre os religiosos e as lideranças dos CEBs, e chegou a um ponto em que ela só mantinha contato com esses trabalhos através de assessores, como M. C. e A. C. No entanto, o desejo de sentir-se útil ao próximo fez com que ela, aos 60 anos, voltasse a estudar, dessa vez no curso de Assistência Social, e a querer engajar-se na assessoria a papeleiras e a catadoras de lixo.

3.3 "Só Deus ouvia nosso clamor": marginalidade social e mobilização religiosa

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

Uma delas parece ser o uso e o fortalecimento das redes de solidariedade locais já existentes e sua institucionalização nos clubes de mães por parte dos agentes católicos. São os clubes de mães que promovem as redes de solidariedade locais, que funcionam como um "aparelho de mobilização", e que fornecem a base para as ações mais extraordinárias (invasões, romarias, passeatas) e para as "lutas", como, por exemplo, a busca de aquisição de equipamentos urbanos. Foram nesses clubes e em outras estruturas locais baseadas no trabalho do clube de mães, onde eram propiciadas relações de reciprocidade entre as famílias, que se exerceu o que se pode chamar de trabalho pedagógico dos agentes religiosos, com a discussão dos "problemas" que as mulheres "enfrentavam" (Mammarella, 1996, p. 189-190)[10]. A narrativa de A. C. sobre a

[10] Mammarella (1996, p.36) apresenta o depoimento de uma moradora da vila Santo Operário, faxineira, integrante do clube de mães e das comunidades de base, da associação dos moradores e do conselho das domésticas, que mostra o direcionamento da atividade do clube de mães para a expressão e para a elaboração dos problemas. Nesse depoimento, ao detalhar o recrutamento e os trabalhos no clube, ela diz que um dos objetivos do clube de mães era "[...] que a gente ia encontrar com as outras mães e íamos contar as necessidades umas para as outras [...] e tinha aquela hora da reflexão, 'o que a gente tem mais necessidade que venha para esta Vila? O que nós gostaríamos de ter?' Aí a gente não tinha nada. Tinha uma que escrevia o que a gente não tinha [...]: o posto de saúde, a creche, o colégio [...]" (Mammarella, 1996, p. 190).

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

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

Mais que a aprendizagem sobre papéis e a difusão de informações e crenças, o clube de mães permitiu a difusão de uma moral fundada na interpretação religiosa da sua situação, a partir da qual percebiam os problemas e buscavam soluções para os mesmos. É possível relacionar o sucesso da difusão desses princípios religiosos às condições de existência dessa população, das quais a exclusão política era fruto: nenhum recurso econômico e quase nenhuma escolaridade. Foi nessas bases que os agentes religiosos, cujas chances de manipulação de critérios de visão de mundo e de estratégias eram maiores, conseguiram impor sentido à ação coletiva.

Era como se houvesse uma relação entre a marginalidade social dessa população[11] mobilizada, configurada por migração recente, desemprego ou subemprego, não acesso à escola e mesmo má alimentação, falta de saúde e de moradia, e o engajamento em ações coletivas e em movimentos que fugiam do socialmente legítimo, no caso, invasões de terras e de terrenos urbanos e os enfrentamentos físicos e a violência aí presentes, em uma situação na qual suas demandas não encontravam correspondente em instituições ou intervenções públicas, conforme Offerlé (1998, p. 130).

Nessas formas mais violentas de ação coletiva, o investimento era total. Tratava-se do próprio corpo e da própria vida como recurso, o que fazia com que

---

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

um elemento da elaboração e da expressão de seus problemas fosse a narração das quedas, dos machucados, das brigas com a polícia, ou com "jagunços" e de seus ferimentos: "[...] meu filho quebrou os dedos dos pés, quebrando portas naquela invasão [de um conjunto habitacional]" (N. V., Pastoral da Criança, entrevista); "Machuquei minhas pernas pulando cercas de arame enfarpado do terreno" (I. E., Comunidade Santa Cruz, que participou da invasão de um terreno). Tais narrativas eram reproduzidas ou enfatizadas pelos agentes externos, como na bibliografia católica que tratava da atividade pastoral junto a populações "pobres", Como se vê neste relato de um enfrentamento de mulheres com a polícia na Encruzilhada Natalino: "[...] daí eles começaram a jogar bomba em nós [...] e machucou várias crianças; machucou na cabeça, no rosto [...] e eu tava grávida, me surraram, me deram umas quantas cacetadas; uma mana minha eles também derrubaram e foi batida" (Pastoral da Mulher Pobre, 1988, p. 22); ou, ainda, no de uma líder do clube de mães que participou da invasão de área no Mathias Velho, que narra como ela e seu marido foram presos e como apanharam dos policiais: "[...] daí eles bateram nele [marido], o que quiseram, pisotearam ele [...] eles me deram um chute nas canelas, que ficou preto, muitos dias, meio quebrou um ossinho do pé" (Pastoral da Mulher Pobre, 1988, p. 31).

Aderindo a uma mensagem religiosa segundo a qual suas queixas,seus problemas e seus objetivos seriam levados em conta por uma instância supra-social, era como se houvesse uma garantia, uma certeza de vitória e do sentido da "luta", apesar de as forças policiais, a lei, e o "mundo" estarem contra eles. Isso se vê na narrativa feita por uma integrante de clubes de mães para o jornal mantido pelos agentes católicos sobre a tentativa de ocupação de um terreno, reprimida pelos proprietários e pela polícia:

> Quase oito horas, a polícia chegou no local, onde para nós ficou claro que a polícia defende os grandes, nunca os pequenos [...] chegaram e cercaram a área com corda [...] ficamos ali sentados gritando, mas só Deus ouvia nosso clamor. Queríamos apenas um pedaço de terra para colocar nossos barracos (Sem..., 198-).

As próprias noções de "justiça" e de "direitos" legitimavam essas ações, para seus participantes perceberem o sentido de justiça divina, como se lê no já citado jornal dos clubes de mães:

> Algumas ocupações são um sucesso, como a do Guajuviras [...] Esta ocupação, como muitas outras, é apoiada por todos aqueles que acreditam e que desejam uma LEI JUSTA, lei NATURAL onde TODOS TÊM O DIREITO DE MORAR. Quando a sociedade e as autoridades se OMITEM, o POVO SE ORGANIZA E VAI EM BUSCA DE SEUS DIREITOS. [...] Até quando vamos nos acomodar deixando que os grileiros roubem a terra que é dos pobres? (Mães..., maio 1987, p. 9; maiúsculas do autor).

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

> Fomos no acampamento/ um clube de mães formar [...]/ é uma luta sem guerra/ queremos os nossos direitos/ e não saímos daqui sem ganhar as terras/ pois nós queremos é plantar/ este é o nosso direito/ e ninguém pode nos condenar/ a terra é de todos/ precisamos nos alimentar [...] queremos terra, em Deus temos confiança (Os clubes..., 198-).

Havia uma reinterpretação dos atos socialmente ilícitos a partir da "justiça divina". Em um texto em que se narram as comemorações de encerramento dos trabalhos dos clubes de mães, lê-se que "[...] foi feita uma parada no local onde havia a cerca da vergonha, e muitas mães deram o seu depoimento de como foi importante a derrubada da cerca que separa os pobres das terras que os ricos se apossaram só para eles" (Sábado..., 1986).

O sucesso nessas ações, como a obtenção da posse das áreas invadidas, era, ao mesmo tempo, a prova de que estavam certos e o testemunho da ação divina. Como se observou em um encontro da Mística Feminina, onde se rememoraram as invasões feitas a partir dos clubes de mães e das comunidades, uma mulher, chegando à frente da capela, próxima à mesa da celebração, falou aquilo que pode ser considerado um testemunho da ação de Deus: "Eu sou invasora! Eu sou invasora! Lembra que ninguém acreditava que a invasão ia dar certo? Pois aqui está a escritura do meu terreno!", passando a ler, em seguida, uma matéria do **Jornal de Canoas** sobre a obtenção da posse das terras e sobre o sucesso da invasão. Quando terminou de ler, disse "[...] vou deixar aqui na Igreja o xerox da escritura e da matéria"— anotações do encontro da Mística Feminina em janeiro de 2003 (Memória..., 2003). Foi na igreja e em um encontro religioso que se inverteram os sinais do estigma de ser "invasora", e as provas do sucesso da invasão deixadas na igreja como registro da graça obtida mostravam como os temas e o vocabulário religioso podiam permear a ação coletiva dessas mulheres.

A participação nessas ações mais extraordinárias a partir do clube de mães e das comunidades parecia estar relacionada a um "passado das lutas" e dos movimentos sociais no Rio Grande do Sul, do qual a Igreja Católica tomou parte. No entanto, é preciso considerar-se que tanto o clube de mães, no momento anterior, quanto a atividade nas pastorais e nas comunidades, naquele momento, conformavam e solidificavam as redes de solidariedade locais, já que sua

> [...] freqüentação regular tende em todo o caso a fazer perceber pelos membros a relação que se estabelece entre a possibilidade de obtenção de certos bens (satisfação de estar em grupo, desfrute de um bem indivisível como o uso de serviços coletivos ou a preservação de espaços de encontros) e sua própria participação em atividades coletivas (Lagroye, 1993, p. 296).

Era isso que parecia estar na base da freqüência e mesmo do trabalho cotidiano de mulheres com poucos recursos sociais, nas comunidades e pastorais, como se vê no depoimento de uma integrante de um clube de mães para um documentário sobre os mesmos, feito pelos agentes religiosos: "[...] aqui [no clube] a gente faz trabalho. Em casa, a gente não sai de casa, sempre com serviço, roupa. Aqui, não, a gente vem, chega em casa parece que está tudo feito igual" (não identificada, documentário **Dez Anos de Mística Feminina no Meio Popular)**. Os benefícios pessoais da participação no clube de mães, que pareciam mais evidentes quanto mais ligados a necessidades "básicas", foram ressaltados por uma liderança da Pastoral da Mulher Pobre, que não vivia em condições "precárias" de existência:

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

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

A segunda questão que se coloca é a diversidade e a intensidade dos engajamentos nas organizações em pauta (Offerlé, 1998, p. 87). No caso estudado, havia aquelas que se vinculavam às pastorais como "atendidas", como objeto da caridade e dos serviços da Igreja, fazendo os cursos, recebendo doações e atendimento aos filhos, e aquelas que, pela posse de mais recursos,

se vinculavam a esses clubes pastorais como "líderes" e que faziam, em nome da Igreja, o atendimento àquelas mulheres. E, se era possível que as primeiras buscassem recursos que garantissem sua sobrevivência física e social, as segundas visavam a um investimento pessoal que possibilitava certos ganhos simbólicos[12].

3.4 "A força feminina": definições de condição feminina das "mulheres pobres"

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

A partir do trabalho nos clubes de mães e nas pastorais, eram oferecidos às líderes de pastoral fundamentos religiosos para seu trabalho, cujos significados diziam respeito à condição feminina, ou, então, elas realizavam esse trabalho porque eram mulheres, sendo necessário entender-se como elas se apropriavam dessa temática relativa aos problemas das mulheres.

Por outro lado, toda a elaboração de problemas de mulheres que fundamentava o seu engajamento e a sua participação na Igreja era parte do que se poderia chamar de contraposição simbólica e prática a outras elaborações de problemas de mulheres e a outros engajamentos femininos, em especial o feminismo em sua vertente que discute o patriarcalismo, com suas concepções de condição feminina, de formas de engajamento e de "lutas". Nesse sentido, a Igreja Católica, com os clubes de mães e, posteriormente, com as pastorais,

---

[12] Da mesma forma, Drogus (1997, p. 49-50) observa que, enquanto a literatura sobre as CEBs assinala que seus membros são "pobres da periferia urbana", é necessário diferenciar as características dos membros das CEBs dos seus vizinhos não membros, já que se podem perceber diferenças nos níveis de pobreza entre estes.

conformou uma ação de mulheres que impunha sua concepção de condição feminina legítima, ou seja, a mulher como mãe de família, presente nas cartas pastorais e nos documentos papais, em um trabalho que, ao contrário do que a literatura sobre as mulheres que participavam das CEBs considerava, atingia e conferia significado às relações privadas e ao corpo feminino.

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

Assim, se havia o interesse pela mobilização nas "lutas" por parte de agentes religiosos inspirados pela Teologia da Libertação, também estes eram os responsáveis pela elaboração de uma ideologia que justificasse a atuação das "mulheres da base", "mulheres das comunidades", nas "lutas". Esses agentes religiosos participavam simultaneamente da elaboração e da colocação em prática de noções relativas à mulher, atualizando, na Igreja Católica pós-Concílio Vaticano II e dentro do setor progressista, o que Drogus chamou de "marianismo": a crença nas habilidades especiais das mulheres relativas ao cuidado, à criação e à maternidade, que faria parte da "cultura católica" (Drogus, 1997, p. 60-61).

Segundo essa concepção difundida, a mulher é a principal agente nas lutas sociais, porque é responsável pela vida. Ela gera, dá à luz, "[...] dá seu sangue e seu leite" ao filho, à nova vida. Isso faz com que seja "responsável" pela vida no mundo. Essa idéia era expressa em diferentes textos e também pelas líderes de pastoral entrevistadas, como E. H., Coordenadora da Pastoral da Criança na Comunidade Santa Cruz, no Bairro Harmonia, em Canoas:

> Eu acho que ser mulher, ser a geradora da vida. Tu trazes pro mundo a vida. Então tu sentes o compromisso de preservar a vida. Deus nos deu

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

Essa formulação, em todas as suas variantes, dizia respeito aos assim denominados "poderes femininos" radicados na condição de mãe e fazia parte do temário católico de valorização da "essência" da mulher e da mulher por sua "essência", que se encontra desde os documentos papais aos textos de teólogas católicas, conforme o Capítulo 2, (ver, também, Rohden (1997)).

Assim, é necessário levar-se em conta o quanto a atuação dos agentes religiosos relativa à formulação de uma ideologia com relação à mulher, a assim chamada por eles de "mística feminina", tinha a ver com a inserção no pólo pastoral do espaço de elaboração teológica e, neste, de desenvolvimento e trabalho com uma teologia feminina ou para mulheres. No documentário em vídeo **Dez Anos de Encontros da Mística Feminina do Meio Popular** (1998), uma das formadoras da Mística Feminina, esposa do advogado que defendeu na Justiça os "invasores" dos terrenos em Canoas, obtendo a posse das áreas para os mesmos, atuante na organização das CEBs e de clubes de mães e da Pastoral da Mulher Pobre, em Porto Alegre e em Canoas, apresenta--se como teológa e diz que:

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

Os encontros da Mística Feminina[13] eram o fórum onde havia a conciliação das diferentes formas ou ênfases das teologias da mulher para "mulheres

---

[13] Os encontros da Mística Feminina foram precedidos pela reunião nomeada Pastoral da Mulher, mulheres lideranças das CEBs e militantes dos movimentos populares sobre mulher, terra e teologia. Os temas de cada encontro anual, que começaram em 1988, foram: lugar de mulher é na história; mulher geradora de vida; a fertilidade e a sexualidade; a opressão da mulher; libertação da mulher; ser mulher e a política; corpo da mulher; a violência e a mulher; ver Deus e o mundo através do olhar da mulher; viemos como o vento, trazendo vida para

de meio popular", tais como as que enfatizavam o elo entre a mulher, as "causas" sociais e as "lutas" da "mulher pobre" e as que enfatizavam os "problemas de gênero", a "sexualidade", a "fertilidade" e a "opressão da mulher".

Assim, havia agentes religiosos, como A. C. e M. C., que já tinham participado das discussões sobre o papel da mulher na Igreja, no âmbito da CRB/ /CNBB, na década de 70, que atuaram na organização de movimentos sociais, como o MST, nas ocupações de áreas urbanas na fundação do PT e das CEBs e na organização de grupos de papeleiros e que estavam interessados em valorizar o sentido religioso das "lutas sociais" e o papel da mulher nestas. Nesse sentido, houve toda a ressignificação das "mulheres da Bíblia", principalmente de Maria, mas não só, em um trabalho de analogia e de identificação com as "mulheres pobres" mobilizadas, as "mães do povo" como Maria, a "mãe de tantos sofredores", "um Deus com rosto de mãe", "Maria dos pobres", "Mãe negra aparecida", "Maria da união", "Senhora da América Latina" e outros (Místicas..., s.d.). No jornal dos clubes de mães, lê-se, por exemplo:

> O que é ser Maria hoje? Muitas mães pobres estão seguindo o exemplo de Nossa Senhora. Elas procuram ser como Maria quando se colocam em disponibilidade, saindo de casa para ajudar outras mães, trabalhando nos clubes e em todos os serviços da comunidade, lutando por moradia, educação, saúde, empregos e melhores salários (Mães..., maio 1987). Faze Maria, de todas as mulheres, mães da libertação. Igual Maria, mulher de luta, servidora do povo, queremos responder com alegria ao chamado de SERVIÇO que o PAI nos confiou. Queremos RENOVAR A VONTADE DE VIVER e, como MARIA, ajudar na luta do povo oprimido (Mães..., ago. 1987; maiúsculas do autor).

Esse trabalho de pastoral era também uma elaboração teológica, na qual a mulher se tornava uma figura central da Bíblia, a partir do estabelecimento da analogia entre "a mulher" e "o pobre", "o oprimido": a mulher era a mais pobre dentre os pobres:

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

E se os pobres eram os escolhidos de Deus para resgatar a humanidade, "[...] as mulheres detêm um lugar todo especial e decisivo nos ‘corações’ da Escritura" (Pastoral da Mulher Pobre, 1988, p. 80). Nesse texto, está marcada a

---

o tempo e o novo milênio; mulher e o terceiro milênio; mulher, protagonista principal da construção da nova sociedade para o novo tempo; Maria, mulher missionária; mulher, caminho para uma nova sociedade; mulheres pela paz e por um planeta com vida e igualdade; a semente que se planta é vida que se colheu (Memória..., 2003).

diferença dessa elaboração em relação a outras teologias da mulher, como a "teologia feminista". Com relação às mulheres na Bíblia, é destacado pelos agentes da Pastoral da Mulher Pobre que

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

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

A constituição das causas femininas, como os problemas do povo, do pobre e sua opressão econômica, vinha acompanhada da valorização tanto da "força da mulher", sua "energia", quanto da união de esforços com os homens pobres na "luta" conjunta, "luta" que a mulher "puxa" por melhores condições de vida. Em vários momentos, as entrevistadas afirmaram que sua definição de "lutas das mulheres" envolvia "[...] a mulher que se organiza e ao homem dá a mão", inclusive como contrária ao "feminismo", no qual as mulheres seriam "contra os homens". Uma delas disse que, nos grupos de mulheres que freqüentou na década de 80, "[...] não éramos feministas. A feminista, o pouco que a gente sabia, elas eram contra os homens na sociedade. Nós não, a gente precisava deles" (D., entrevista, Pastoral da Criança, 1991). Outra entrevistada, que, na década de 80, participou dos clubes de mães e das invasões no Bairro Mathias Velho e que, na época da pesquisa, coordenava a Pastoral da Mulher Pobre em uma paróquia desse bairro, considera que "[...] a mulher não pode caminhar sozinha, excluindo o homem. Pra isso ela é mãe, ela é mãe da mulher e mãe do homem" (A., Pastoral da Mulher Pobre, entrevista). Nessa complementaridade de esforços na luta comum, a mulher tinha que ser valorizada por seus atributos, e aí ocorria a inversão do sinal negativo da condição de mãe e mulher pobre, numa espécie de *poor housewife is beautiful*. Isso estava presente em toda a prática celebratória, como reuniões, festas, encontros da Mística Feminina e na apresentação dessas pastorais. A música de Antônio Gringo, cantada no documentário **Dez Anos de Mística Feminina no Meio Popular** (1998), que descreve a atividade feminina no meio rural, entre a casa e a lavoura, enquanto aparecem cenas de mulheres trabalhando na terra e nas lides domésticas ("[...] vejo em teu rosto e em teu corpo judiado/ a mãe que sempre expressa um gesto

de esperança"), e toda a iconografia da Pastoral da Mulher Pobre e da Pastoral da Criança, com fotos e desenhos de mulheres, mães, "pobres", e seus filhos, em torno de suas casas, apresentam uma estética que foge aos padrões dominantes de beleza feminina.

Essas "lutas" e a adesão à imagem de mulher presente nelas justificavam que donas-de-casa, que líderes de pastorais e de clubes de mães, deixassem seus lares e "participassem" das boas causas, que eram as melhorias das condições de vida da comunidade e o cuidado de suas crianças. O texto de abertura do documentário em vídeo sobre os encontros da Mística Feminina diz, por exemplo, que "[...] após séculos, as mulheres saem de casa, do mundo interior, para conquistar o espaço público. E encontram um mundo desarrumado, feio e injusto". Entre as mulheres das pastorais, só esse trabalho para a comunidade — o dom de si — justifica seu afastamento da esfera familiar. Como é o caso de S., líder da Pastoral da Criança e da Pastoral da Mulher Pobre, que sempre quis ser algo que, depois descobriu, se definia como "assistente social", algo que lhe possibilitasse "cuidar" de crianças. S. gostaria de montar uma "creche" em que mulheres que trabalham, podendo, ou não, pagar, pudessem deixar seus filhos; ou, ainda, como outra mulher, líder da Pastoral da Criança, que, na década de 80, participou da invasão do "fundão da Mathias" e que, no momento da pesquisa, trabalhava em um projeto de cuidado de "crianças em situação de perigo", a qual definiu seu trabalho

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

Essa atuação de mulheres mobilizadas pela Igreja Católica constitui, para Alvarez (1990, p. 382), um paradoxo, já que a participação das mulheres na "vida pública" seria uma "extensão dos papéis femininos na família". Alvarez (1990), assim como Schminck (1981), esta última talvez minimizando a atuação da Igreja Católica junto a mulheres das classes mais baixas que atuam em CEBs e em associações vinculadas à Igreja, retomam a crítica das feministas de que seria dificil mobilizar as mulheres dessas classes, as quais ofereceriam resistência em tratar temas caros ao feminismo da década de 70: o corpo, as relações na família, a sexualidade, tudo o que dizia respeito à opressão da mulher "enquanto mulher". No entanto, essas afirmações devem ser relativizadas, já que podem dizer respeito a um momento em que as agendas de feministas e

de mulheres das CEBs não tinham pontos de contato, sendo mesmo conflitantes, como foi a experiência na Região Sudeste do País, no final da década de 70 e no início da década de 80 (Schminck, 1981). Como se nota nos temas dos encontros da Mística Feminina, havia um tratamento daqueles relativos ao privado, e esse princípio de definição dos problemas das mulheres parece ter-se incorporado ao horizonte de ação de mulheres que atuavam nas pastorais e nos clubes de mães. O documentário sobre os encontros da Mística Feminina mostra uma das assessoras de um de seus encontros dizendo que,

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

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

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

Em outras situações de entrevista, ficou clara uma regra de ouro para grande parte das líderes da Pastoral da Criança que desejavam preservar sua vida familiar: estar em casa à noite. Como é o caso de I., Coordenadora Paroquial da Pastoral da Criança no Bairro Mathias Velho, que disse "[...] reunião [da pastoral] comigo é só de dia. De noite, eu fico em casa. Ele [o marido] gosta de chegar em casa, eu estar em casa, com a janta pronta, claro, esperando por ele" (I., Pastoral da Criança, entrevista).

Esse interdito à mulher casada de não sair de casa à noite parece ser generalizado na Pastoral da Criança, como relataram I. R., religiosa Assessora da Pastoral da Criança, e N., Coordenadora de Área, e como se pôde ouvir de

E. H., quando a religiosa que trabalhava junto com ela na Comunidade Santa Cruz pediu que buscasse algo no centro de Canoas, ao que ela se negou, "[...] porque a senhora sabe, irmã, que meu marido não gosta que eu ande na rua de noite, e já está ficando tarde".

Essa tensão, que apontava o desgosto feminista e a subordinação da mulher à lei do marido no espaço doméstico, convivia com a "conscientização" e com a "libertação", enquanto mulheres, propiciadas pela participação na "comunidade" tanto das líderes quanto das mulheres atendidas pelas pastorais. Essa "libertação" vinha da "conscientização" do valor da dona-de-casa, grande mãe e força motriz das "lutas" e que, por isso, devia ser respeitada em casa por seu marido e pelos filhos. S., líder da Pastoral da Criança e da Pastoral da Mulher Pobre na Vila Nossa Senhora da Conceição e cujo marido, aposentado, já estava "pacificado", fala de como a comunidade "libertou" mulheres da dominação masculina.

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

Ao contrário do estabelecido na literatura sobre a participação das mulheres nas CEBs (Alvarez, 1990; Drogus, 1997; Burdick, 1990; Schminck, 1981), a atuação nas comunidades atingia as relações privadas mesmo em seu ponto mais íntimo, como a sexualidade e os valores morais. Essas mulheres, a partir da participação nas pastorais, passaram a questionar "[...] aqueles costumes antigos, do tempo que eu fui criada", em que suas atitudes, seu porte e suas roupas eram rigidamente regrados: "[...] eu não usava bermuda, não usava *short*, que eu era feia, que eu era velha, que eu era gorda". Esse era um dos sentidos

da "libertação". Além disso, também pairava na fala de algumas dessas mulheres o antigo medo dos maridos, medo da violência física, e era a lembrança desse medo que fez com que falassem da participação na Igreja como "libertação". Essas mulheres passaram, então, a se ver como exemplos de libertação a serem seguidos por outras, para as quais começaram a informar sobre seus "direitos" no trabalho das pastorais:

> [...] as mulheres muito decaídas, muito sacrificadas. A maioria era pai e mãe. Saíam de manhã cedo pra trabalhar, arrumavam serviço. Muito desemprego, viam as crianças passando dificuldade e não tinha pra onde ir pedir. E arrumar... a auto-estima das mulheres muito lá embaixo. Elas eram muito desvalorizadas, sofriam, apanhavam dos homens. Então é onde que entrou esse padre pra formar um grupo. Porque não adianta uma mulher sozinha querer fazer um grupo. Então a gente fez um grupo que era pra todas... daquele mal que elas estavam passando, pra umas pegar as outras e dar força pra elas saírem daquele mundinho [...]. E tem muitas que saíram. E muitas hoje em dia são umas mulheres libertas. [...] Elas não têm mais aquele vínculo que a mulher é só pra dentro de casa, é só pro marido, é só pra cozinhar, cuidar dos filhos e lavar roupa. Ela tem a liberdade de sair pra um grupo. Assim como ela sai pra trabalhar, ela também pode sair pra passear. Ela se libertou mais. Não se libertou pra sair pra vadiar. Não, ela se libertou das mãos, das garras dos maridos... [...] A prisão das mulheres é essa. Era uma verdadeira prisão. Por isso que eu te digo que eu me libertei. Que a gente era escravizada pelo próprio marido, pelas mães da gente. [...] E da mãe passava pra mão dos maridos. Eles que governavam a gente (S., Pastoral da Criança e Pastoral da Mulher Pobre, entrevista).
>
> A mulher sofre muita violência. As mulheres, quando elas vêm com aquela submissão, elas têm medo de colocar como elas gostariam que fosse. Como eu gostaria de me relacionar com o meu marido, como eu gostaria que tu [referindo-se ao marido] fosse. O que teria que mudar em ti pra me fazer feliz. Eles conseguem também adquirir a liberdade de falar pra gente também como gostaria que fosse. Isso tu vai buscando na formação, na experiência captada no grupo, nas rodas de conversa... a gente vai raciocinando sobre o que a gente vai escutando. Como eu poderia mudar, como eu poderia fazer sem gerar conflito, nem violência. E assim eu fui mudando a maneira de pensar do meu esposo. Eu sempre digo que eu comecei a viver a partir do momento que eu entrei pra uma comunidade, comecei a fazer parte de um grupo de mulheres que se reunia, que discutia os problemas, as suas dificuldades, procurava as alternativas, a solução. Foi nesse momento que eu me transformei em outra mulher (E. H., Pastoral da Criança, entrevista).

A violência física e sexual era o problema que atingia as mulheres atendidas nas pastorais, o qual as líderes tinham que enfrentar esclarecendo as mulheres sobre os seus "direitos", como considera uma Coordenadora Paroquial da Pastoral da Criança:

> [...] cada mês vem um palestrante pra comunidade. No mês passado, tinha ginecologista pra dar palestra também. Então a gente sempre tem direito da mulher, direito da criança e do adolescente. [...] Se coloca principalmente essas mulheres que apanham do marido. Então a gente coloca essas discussões. Elas têm que ver que elas têm que se impor, e não apanhar. Elas têm que se dar o valor de mulher, não porque o marido quer. A gente tem o direito....[...] a gente sabe que muitos filhos ali são gerados abaixo de violência. [...] Que elas têm que denunciar o marido pra não acontecer mais isso. [...] E a gente cansa de aconselhar nas visitas que a gente vai. A gente pergunta como é que está, como é que está a família, como é que está isso. E elas cansam de dizer que apanham de fulano. E a gente diz que tem o Conselho Tutelar, tem a delegacia da mulher... Elas não vão, elas têm medo. Elas preferem apanhar que ir e denunciar o marido (I., Pastoral da Criança, entrevista).

Então, existia um trabalho dessas pastorais que dizia respeito ao corpo, à sexualidade e às relações privadas, diferentemente do que as autoras como Schminck (1981), Alvarez (1990) e Drogus (1997) encontraram nas CEBs, em São Paulo e diferentemente do que Burdick (1990) Machado e Mariz (1997) observaram no Rio de Janeiro. Segundo aquele autor, é possível explicar-se a freqüência de mulheres católicas em cultos pentecostais e umbandistas, porque a Igreja Católica não conseguia oferecer explicações e soluções para os conflitos domésticos enfrentados por elas. Ao contrário, seria uma fonte de dissabores com relação a esses conflitos, já que as comunidades seriam "pontos de fofoca" sobre os problemas privados de seus membros. Em comparação com a situação trabalhada por ele, é possível dizer-se que a atuação feminina nas Pastorais era uma forma eficaz de a Igreja Católica oferecer "soluções" para esse âmbito da vida e intervir no mesmo, de acordo com uma percepção específica dos papéis e das funções de gênero.

A Pastoral da Criança, em especial, mobilizava as mulheres para o cuidado do corpo e para a intervenção nas relações familiares. Para isso, era necessário que as mulheres fossem "discretas", que não ficassem falando "[...] da roupa que a fulana foi na missa", e "cuidadosas", que não criticassem, mas que aconselhassem. Os manuais das "líderes" mostravam que, se estas iam às casas perguntar pela saúde das mães e de seus filhos, iam também para observar como se davam as relações entre os membros da família e para intervir nelas segundo os critérios estabelecidos pela Pastoral da Criança. Constam, no **Manual do Líder**, alguns aspectos quanto à criança e à sua família a serem observados durante a visita às casas: "Líder, preste atenção, nestes primeiros dias, na relação entre a mãe e o bebê. Esta relação é muito importante para estabelecer uma boa ligação entre os dois" (Pastoral da Criança, 2000, p. 100); "O pai do bebê também pode estar mais sensível, ansioso e se sentindo meio abandonado. [...] Converse com o pai e mostre que ele é muito importante para

o bebê" (Pastoral da Criança, 2000, p. 102); ou ainda: "[...] o bebê se acalma quando ouve a voz dos pais, é tocado ou embalado?" (Pastoral da Criança, 2000, p. 120); "[...] os pais pegam o bebê no colo para acariciar, falar e brincar, mesmo quando ele não está chorando?" (Pastoral da Criança, 2000, p. 134). Por fim, em uma situação de violência familiar, a líder deveria exortar a família a mudar, como mostra a narrativa de uma líder, que consta em um manual da Pastoral da Criança:

> Ao chegar na porta da casa, vi na mão dela [da mãe] um pedaço de cinto velho e uma criança chorando, caída no canto da cozinha. [...] Da porta, perguntei o porquê de tudo aquilo, e ela me respondeu, brava: "A filha é minha e você não tem nada a ver com isso!" [...] Fui novamente lá, com mais uma líder [...] Falei da Pastoral e disse que queria que ela [a mãe] participasse. [...] Disse que se ela continuasse a bater na criança daquele jeito, algo de muito ruim poderia acontecer [...] um belo dia [a mãe] veio me agradecer pelo que fiz por ela, dizendo que não batia mais na menina (Pastoral da Criança, 1999, p. 14).

No entanto, ao contrário do que ocorria na comunidade católica estudada por Burdick (1990), a explicação dos males domésticos não estava na falta individual, mas na má educação dos pais, que "[...] agem assim porque foi assim que receberam educação", ou nas condições econômicas em que viviam "[...] miséria, o desemprego, a fome e a desesperança acabam com a auto-estima das pessoas e contribuem para a irritação, a agressividade e a violência". Essa mudança de registro, do moral para o psicológico e o econômico, uma apropriação católica de registros laicos, autorizava as mulheres líderes a intervirem, em nome de valores católicos — a família, a vida e o bem-estar das crianças —, nas relações domésticas e a "lutarem" por melhorias das condições de vida das famílias, como a conquista dos "direitos da criança".

Deve-se notar que, em nenhum momento, a intervenção das pastorais e de suas líderes questionava a família ou pensava na ruptura das relações familiares. A família era o impensado sempre presente e sempre valorizado, o terreno de ação das líderes. Talvez, mais do que a família — quando já se admitiam no trabalho das pastorais as mães solteiras, "muitos homens" e o abandono da família pelos mesmos —, eram a manutenção e o reforço simbólico da relação entre mães e filhos os objetivos mais valorizados da atuação das pastorais. Era essa relação que ensejava, na Pastoral da Criança e no trabalho das líderes, toda uma intervenção no corpo das mulheres atendidas: cuidado do corpo ao engravidar, do corpo prenhe e do corpo que amamenta. Este tinha as entranhas — o conjunto do aparelho genital — estudadas, era apalpado durante as visitas, questões relativas a ele eram esclarecidas às mulheres. Os seios pareciam ser o principal foco de intervenção das líderes no corpo de suas "visitadas". Elas eram, desde o início da gravidez, "preparadas

para a amamentação", como se vê no Manual do Líder, em que, seguindo os trimestres da gravidez e após o parto, sempre se encontravam explicações sobre "a importância da amamentação para a saúde da criança". No entanto, a amamentação, embora recomendada por critérios médicos, era fundamentada religiosamente. O manual recomendava às líderes que elas mostrassem: "[...] que quando ela se prepara com o coração e a mente vai sentir mais prazer ao amamentar e transmitir amor, carinho e confiança para o bebê. Ao alimentar o pequenino a mãe é ternura e doação. É uma expressão do amor de Deus" (Pastoral da Criança, 2000, p. 76).

Nessa ação da líder sobre a mãe, o pai, a criança e a família, enfim, colocava-se tanto a mulher considerada pela Igreja como digna de atenção — a que vai ser mãe, a grávida, a mãe — quanto a idéia de boa mulher, através da boa família e da saúde da gestante. Conjuntamente aos preceitos técnicos a serem seguidos pela líder, havia toda uma orientação a dar sobre como o casal se devia portar durante a gravidez (carinho mútuo, compreensão, cuidado) e durante os primeiros anos da vida da criança. Nessa orientação, não faltava a celebração da "chegada do bebê na comunidade", pois "uma das primeiras demonstrações da fé dos pais", a base de seu "[...] compromisso de aceitar com amor e responsabilidade a tarefa de cuidar e educar seu filho e sua filha", seria "[...] apresentar seu filho ou sua filha à sua comunidade cristã", sendo, "nas famílias católicas", o "Batismo" o "sinal de entrada de uma pessoa na comunidade dos filhos amados de Deus", e, por fim, a necessidade do registro do nascimento no cartório, para que a criança se tornasse uma "cidadã" (Pastoral da Criança, 2000, p. 91-93).

Essa conciliação entre vários princípios de legitimidade da ação das líderes, como o dos direitos da criança, o científico-médico e o religioso, era fruto, em grande parte, do *aggiornamento* católico, realizado, nesse caso, pelo engajamento da irmã de um bispo católico, Zilda Neumann, nesse trabalho de conciliação. Os recursos à sua disposição para isso eram, por um lado, a forte referência religiosa da primeira socialização (tendo, desde a infância, irmãos e irmãs que eram religiosos) e a escolarização em escolas católicas sob a égide de religiosas; por outro, a inserção profissional de Zilda Neumann deu-se através de redes de relação católicas. Ela obteve seu primeiro trabalho, um estágio voluntário em um hospital dirigido por irmãs, enquanto fazia medicina, pela amizade com as irmãs vicentinas, que dirigiam o hospital (Neumann, 2003, p. 35). Depois, quando obteve um estágio em um hospital público, foi através das Irmãs do Sagrado Coração de Jesus, com as quais "[...] fizera o último ano do curso científico e eram amigas de minha família" (Neumann, 2000, p. 38). Foi a partir desse uso das redes religiosas para inserção profissional "laica" que in-

gressou no serviço público. Depois que se formou, o diretor do hospital, onde até então trabalhava voluntariamente, cuidando dos doentes, "[...] pediu ao Secretário de Saúde do Estado para eu participar do concurso público, pois não queria me perder. Eu rezava para São José [...] para conseguir um emprego na saúde pública [...] minha nomeação foi no [...] dia de São José" (Neumann, 2003, p. 40). Ela iniciou então, uma carreira na área da saúde pública, assumindo a direção dos postos de saúde do Estado cinco anos após estar formada. Após a morte do marido, foi trabalhar na área de planejamento da Secretaria da Saúde e, por fim, assumiu o Departamento de Saúde Materno-Infantil do Estado do Paraná. Afastou-se da carreira pública, quando a "oposição ganhou" o Governo do Estado. Enquanto trabalhava na Secretaria da Saúde, especializou-se na área de saúde pública e na de cuidado materno-infantil, fez especialização em Pediatria Social, em Medellín; Administração de Programa de Saúde Materno-Infantil na Fundação Oswaldo Cruz, no Rio de Janeiro; e Saúde Pública, na Universidade de São Paulo. Tanto essa especialização na administração da saúde e sua implementação junto a um grupo específico quanto sua carreira administrativa no serviço público, na qual adquiriu experiência de trabalho intersetorial — saúde pública, igrejas, escolas e prefeituras — contribuíram para a concepção da Pastoral da Criança. Novamente, Zilda Arns Neumann teve a possibilidade de investir sua competência profissional através de redes religiosas: seu irmão, bispo católico, convidou-a a implementar um programa de prevenção da mortalidade infantil. Neste, Zilda Neumann pôde valorizar tanto sua experiência de mobilização de diferentes atores sociais em torno do atendimento e da educação de mães e de crianças para ações médico-preventivas quanto seu "espírito missionário", que colocava como o fundamento de seu trabalho como médica: "[...] amor ardente que não espera, mas vai ao encontro daqueles que mais precisam" (Neumann, 2003, p. 65). Foi , portanto, uma médica que concebia a medicina a partir de critérios religiosos — como o cuidado dos que sofrem e dos humildes —, com experiência em planejamento e administração na área médico-preventiva pela carreira no serviço público e integrante de redes católicas que envolviam o alto clero, que concebeu e implementou a Pastoral da Criança.

3.5 Mulheres de pastorais

Como já dito anteriormente, os engajamentos diferenciados das mulheres nas pastorais estavam relacionados aos interesses em participar das mesmas (Offerlé, 1998, p. 48-54). Se havia uma relação entre posição e trajetória social

e concepções de condição feminina de mulheres que participavam das organizações e dos movimentos, tais posições e trajetórias também permitiam configurar as motivações e os interesses para o engajamento. No caso em pauta neste capítulo, o de agentes católicos responsáveis pela formação e pela manutenção de clubes de mães, de pastorais, bem como das mulheres que fazem parte dessas organizações, trata-se da conjunção de interesses de teólogos e de outros voltados à cultura escolar que queriam tornar vigente sua ideologia na Igreja e junto ao público mobilizado. Entre as mulheres mobilizadas, havia recursos e condições distintas em relação à participação. Tomando-se como objeto de análise a trajetória social de 10 líderes de pastoral entrevistadas e os fundamentos de sua "liderança", é possível dar conta das relações tanto entre origem, posição e concepção de condição feminina quanto da adesão a ideologias e organizações.

É necessário pensar-se a definição de liderança comunitária religiosamente circunscrita como fruto de redefinições institucionais do papel do leigo e da mulher leiga, bem como das relações de força entre as diferentes "tendências" e os diferentes grupos na Igreja Católica, quer dizer, as atribuições conferidas às leigas desde o Concílio Vaticano II retomadas pela Igreja progressista em diferentes versões. No entanto, é necessário levarem-se em conta as disposições socialmente constituídas dessas mulheres, que as motivaram a atender ao chamado à liderança, a se identificarem como "líderes" e a entenderem esse trabalho como realização pessoal.[14]

O estudo das características sociais das líderes entrevistadas, de sua trajetória social e dos diferentes espaços de possibilidades abertos, ou não, a estas não é do tipo sociográfico, que daria conta de um perfil das líderes das pastorais católicas. As entrevistas feitas também não permitem um trabalho de análise da relação do entrevistado com a própria trajetória social, feito, por exemplo, em Muel-Dreyfus (1983). É possível, no entanto, a partir delas, obterem-se dados relativos às origens sociais e geográficas das líderes e às suas trajetórias escolares e profissionais. Assim, entendem-se as posições e as disposições dessas mulheres como possíveis àquelas de seu grupo social. É possível falar-se em um processo de feminilização dessas mulheres, no qual, ao seu fim, o papel de dona-de-casa e de mãe é assumido como identidade que define sua relação com outras esferas sociais — o trabalho, a escola, a política — e seu engajamento no trabalho pastoral. Só se levando em conta os momentos em

[14] A relação entre adesão a uma posição ou identidade social a partir de disposições constituídas ao longo da história individual é problematizada por Bourdieu (1998e) e Muel-Dreyfus (1983).

que se abrem ou em que se fecham determinados espaços a essas mulheres, compreende-se o sucesso e a renovação institucional da Igreja Católica junto às populações empobrecidas da periferia, como "encontro" entre história institucional e histórias individuais em afinidade, conforme Bourdieu (1998e, p. 94).

Todas essas mulheres estavam em uma situação de marginalização geográfica que as colocava em contato com as populações empobrecidas. Na verdade, o deslocamento geográfico de quase todas, à exceção de uma, S., que nasceu em Porto Alegre, vivendo toda sua vida no mesmo local, tornava-as partícipes do processo emigratório das pequenas cidades para o centro urbano do Estado e para suas periferias, ocorrido no fim da década de 70 e no inicio da de 80 (Barcellos, 2000, p. 187-188). No entanto, esse processo não foi homogêneo, já que os recursos daqueles que emigravam eram diferenciados, e, ao que parece, essas mulheres pertenciam aos estratos menos empobrecidos desses emigrantes. É importante considerarem-se o momento na trajetória individual em que se deu a emigração e as possibilidades de conversão dos recursos adquiridos anteriormente ao processo emigratório para a nova vida na periferia.

Assim, é necessário diferenciarem-se aquelas que emigraram na infância ou na juventude com suas famílias de origem daquelas que emigraram já em uma fase em que eram responsáveis por si mesmas, com seus irmãos, filhos ou maridos (Quadro 3.1).

Quadro 3.1
Origem geográfica, profissão dos pais e momento de emigração no ciclo de vida das entrevistadas

ENTREVISTADAS	ORIGEM GEOGRÁFICA	PROFISSÃO DO PAI	PROFISSÃO DA MÃE	EMIGRAÇÃO
A.	Torres.	Agricultor.	Dona de casa.	Aos 17 anos, com os irmãos.
D.	1º) Bahia; 2º) Campinas.	1º) Tratorista; 2º) sem trabalho, devido a acidente.	Dona de casa.	1º) Família migrante, em virtude do trabalho do pai; 2º) após 30 anos, com marido e filha.
E. C .F.	Interior (?)	1º)Trabalhador. Rural; 2º)operário em fábrica.	Dona de casa.	Aos 13 anos, com os pais.
E. H.	Camaquã.	1º) Trabalhador rural; 2º) pedreiro.	Dona de casa.	Aos dois anos, com os pais e quatro irmãos.
G.	1º) São Pedro do Sul; 2º) Santa Maria.	1º) Agricultor; 2º) pequeno comerciante (armazém).	1º) Agricultora; 2º) dona de casa.	Aos seis anos, com a família; aos 18 anos, com irmãos.
I.	Passo Fundo.	1º) Tinha moinho de farinha de milho; 2º) operário em fábrica.	Agricultora.	Na infância, com o pai, após a morte da mãe.
N.	Panambi.	-	-	Após viuvez, com a mãe e com os filhos pequenos.
N. G.	Barros Cassal.	Agricultor.	Dona-de-casa.	Aos 20 anos, com o marido (trouxe irmãs, sogra e pais).
S.	Porto Alegre.	Marceneiro.	Lavadeira.	-

FONTE: Entrevistas realizadas pela autora.

Nesse sentido, colocava-se para as famílias dessas mulheres que emigraram ainda crianças a impossibilidade de continuarem subsistindo de acordo com as antigas condições de vida. Para essas mulheres, abria-se a possibilidade de uma nova herança social, fruto tanto da mudança de profissão dos pais como do acesso à escolarização ou ao trabalho.

Das quatro que emigraram quando eram crianças, ainda com os pais, só uma delas emigrou "[...] com 13 anos e comecei a trabalhar na mesma semana

que nós viemos lá de fora [...] numa fábrica lá em Porto Alegre" (E. C. F., entrevista). Para as outras, o que se colocou foi o seguimento dos estudos:

> Eu comecei em São Pedro mesmo [a estudar] e tinha uma professora que [...] morava nas casas das pessoas, do interior. Enquanto eu via ela preparando as aulas, eu fui aprendendo. Aprendendo que, quando eu entrei no colégio, os professores me aceitaram no primeiro ano. E foi nesse meio tempo que a gente se mudou pra Santa Maria. Aí eu cheguei em Santa Maria e comecei no segundo ano, e logo a gente sentia diferença, que era um estudo mais aprofundado, na cidade. No interior é mais solto as coisas (G., Pastoral da Criança, entrevista).

"Eu estudei até... naquela época, eu estudei até o primeiro ano do segundo grau. Eu estudei" (I., Pastoral da Criança, entrevista). Outra entrevistada narra a seqüência de escolas que freqüentou até um certo ponto limite.

> A primeira escola que eu estudei foi aqui, fiz a primeira série [...] depois fui para uma escola luterana. [...] Fiz até a terceira série. Depois, da terceira até a quinta, eu fiz na escola Dom Pedro, que daí já é bem perto do cemitério São Vicente, estava bem longe. Tinha de caminhar quase meia hora pra chegar na escola, lá onde eu morava. Depois a sexta e a sétima série eu vim fazer no Colégio Cristo Redentor. Eu ganhei meia bolsa. Naquela época era bastante difícil a gente estudar, sétima e oitava já era difícil. Imagina o segundo grau? Acho que filho de pobre nem pensava em fazer segundo grau naquela época. Mas eu consegui fazer. Só que foi muito difícil. Eu já vim pra ali com 14 anos pra fazer a sexta série. Foi bastante difícil porque meu pai não tinha condições. E aí continuei, estudei até a metade da sétima série. (E. H., Pastoral da Criança, entrevista).

Já N. G., A., N. e G. (esta numa segunda emigração) vieram para a periferia de Porto Alegre adultas, quando suas famílias não conseguiram mais se manter no interior:

> Eu nasci no município de Torres. Eu vim pra cá com 17 anos. Eu vim pra cá em 59, dezembro de 59 com os meus irmãos, meus pais ficaram lá. Porque lá a gente já vendo a situação de violência no campo. Meu pai sofreu também. [...] E aí o meu pai ficou doente e vinha pra cá se tratar. A gente foi perdendo as terras. Foi vendendo por bagatela. Já não tinha mais como sobreviver no interior. Aí os meus pais ficaram e nós viemos com os meus irmãos; que os meus irmãos mais velhos já estão aqui há algum tempo. [...] Eu fiquei aqui dois anos e daí eu voltei pra lá e fiquei mais dois anos lá, trabalhando na lavoura de fumo. [...] Aqui, eu como todas as mulheres naquela época, que vinham do interior, eu era doméstica. Aí eu vim pra cá e comecei a trabalhar como doméstica (A., Pastoral da Mulher Pobre, entrevista).

No entanto, a elas cabia reconverter os recursos adquiridos anteriormente, no momento de mudança de vida. Poucas eram as chances de aquisição de novos recursos, principalmente de escolaridade. Assim, N. G. manteve seu estatuto de mulher de comerciante, já que seu marido transferiu seu armazém para Canoas, não conseguiu continuar lecionando, pois "[...] eu tinha que continuar estudando, porque eu tenho a sexta série. E eu não podia por causa dos

filhos pequenos. Tinha mais a sogra que morava comigo. E aí nós tínhamos armazém. E aí eu não pude mais lecionar". G., com o dinheiro que trouxe de Santa Maria, conseguiu comprar um terreno e uma casa, mas logo teve que trabalhar, e "[...] já não sobrava tempo de estudar". Essas mulheres, com exceção de N., que veio após a viuvez, vieram, com os irmãos, à procura de inserção no mercado de trabalho. A impossibilidade de reconversão de recursos na aquisição de novos é também o caso de D., que, após uma trajetória ligada à atuação na Igreja Católica como leiga consagrada nas CEBs e em outros movimentos sociais e uma ruptura com a mesma, devido a seu casamento com um ex-frei, se mudou para Canoas, pois, no Bairro Mathias Velho, ela e seu marido encontraram uma forma de trabalhar segundo os recursos adquiridos durante toda uma vida de "caminhada" como lideranças comunitárias e religiosas.

Quanto à escolaridade, todas essas mulheres foram obrigadas a desistir dos estudos, pelas dificuldades encontradas para se manterem na escola. Disso é exemplo o caso de E. H., cuja família parecia ser a única a valorizar a escola, o que se via na busca do bom desempenho escolar, nos esforços feitos por E. H. e por seu pai para que esta continuasse os estudos (percorrendo grandes distâncias de ônibus, a pé ou levada pelo pai de bicicleta, ou tentando manter-se no colégio, trabalhando como doméstica em troca de moradia mais próxima ao colégio), mas que, por fim, desistiu desse projeto, por absoluta falta de recursos:

> [...] a minha mãe, numa dessas vindas da igreja [...] um carro veio e bateu nela. [...] Ela ficou três meses no hospital internada, [...] Foi aí que, com o tempo, ele [o pai] parou de trabalhar pra fora [...] que a gente era pequeno, e ele não tinha condição de assumir sozinho a gente. [...] quando eu tive que parar de estudar, foi por causa disso. Não foi também porque o meu pai disse "eu não posso mais te dar estudo". Eu achei, sabe... Aí eu já era uma menina mais crescida, já era uma adolescente, tinha 14 anos, entendia melhor as coisas, e achava que era muito sacrificado, não tinha como. Eu até tentei conseguir um trabalho perto do colégio, [mas] acabei desistindo e indo trabalhar (E.H., Pastoral da Criança, entrevista).

No entanto, para outras, o prosseguimento dos estudos foi vetado pelo pai, o que certamente estava relacionado com as possibilidades colocadas a elas, segundo o gênero: "Parei [de estudar] pra trabalhar. Daí comecei a namorar, e o meu pai disse 'Não, tu não vai mais estudar, porque já está namorando... vai trabalhar e deixe de estudar.' E deixei de estudar (risos)" (I., Pastoral da Criança, entrevista). G. conseguiu completar o ensino fundamental, mas

> [...] depois que eu tinha que fazer o científico, o normal, que seria o magistério hoje, daí era muito longe e o pai não deixou porque a gente tinha que pegar ônibus e coisa... Fiz um curso de atendente de enfermagem. Era um tempo antigo. A mulher não podia trabalhar fora. Então depois quando o meu pai vendeu a terra lá fora, ele comprou

> terrenos. [...] E a mulher fica em casa. O homem tem que trabalhar. Ele comprou um terreno, e antes de morrer ele fez questão de [dar] um terreno era de cada filha pra todas se casarem e ficar morando perto dele. [...] Que era a herança que ele ia deixar, que ninguém iria tirar delas. E a gente tentava explicar pro pai que estudar é importante. Estudo ninguém tira de nós. Mas na cabecinha do meu pai era diferente. Mesmo eu tendo feito só o primeiro grau, eu fiz um curso de atendente de enfermagem. Hoje eu já estou fora [deste mercado de trabalho]. E não me deixou trabalhar no hospital. Porque quem trabalhasse no hospital era mulher de doutor. As enfermeiras eram todas mulheres de doutor. Uma cabeça muito antiga, muito fechada. E quando eu fiz catequese, eu queria ser irmã. [...] E meu pai não deixou também. Porque as irmãs ele dizia que era mulher de padre. Vê como era a cabeça do homem, não tinha como (G., Pastoral da Criança, entrevista).

As mulheres que migraram tardiamente também tinham pouca escolaridade, o que parecia estar relacionado à baixa condição social de seus pais. Como S., cuja mãe, lavadeira, não conseguiu "dar estudo" a ela; como N. G., que foi criada pelos avós, porque sua família era "pobre", e a mãe já tinha muitos filhos; como D., cuja família, ao longo de sua infância, ia "[...] parando de cidade em cidade", pois o pai "[...] era tratorista, abria estradas". A todas essas, a trajetória escolar proporcionada pela família de origem foi interrompida pelos imperativos da subsistência e mesmo do destino reservado às mulheres nas classes mais baixas (Quadro 3.2).

Quadro 3.2

Escolaridade das líderes de pastorais entrevistadas

ENTREVISTADAS	ESCOLARIDADE
A.	Não informada.
D.	Ensino médio — adulta: magistério.
E. C. F.	Não informada.
E. H.	7ª série do ensino fundamental — adulta: supletivo até ensino médio.
G.	Ensino fundamental mais curso de atendente de enfermagem.
I.	1º ano do ensino médio.
N.	Não informada.
N. G.	6ª série do ensino fundamental.
S.	2ª série do ensino fundamental.

FONTE: Entrevistas realizadas pela autora.

É interessante notar-se que, mesmo que não seja possível dar conta de todos os seus efeitos nas trajetórias sociais das mulheres entrevistadas, quase todas, em diferentes momentos de sua existência, sofreram rupturas, "tragédias" que mudaram o percurso social, familiar ou individual. Elas traziam em sua trajetória um "poderia ter sido" que freiava sua ascensão social ou que acentuava sua queda. Assim, A. migrou para Canoas, porque seu pai se envolveu em conflitos agrários, ficou doente e vendeu suas terras. N. ficou viúva, com os filhos pequenos, e veio do interior para Canoas, tendo que criá-los sozinha. O pai de D. ficou cego, e ela e seus irmãos foram obrigados a parar de estudar, para trabalhar. A mãe de E. H. foi atropelada, e seu pai necessitou cuidar da família sozinho, o que obrigou E. H. a deixar de estudar e ir trabalhar. I. perdeu a mãe, e seu pai foi trabalhar como operário na periferia da Capital. Já a G., vítima de paralisia infantil, dificultou a vida de seus pais na agricultura, e estes venderam a terra e foram para a periferia de Santa Maria; aos 18 anos, após comprar o armazém de seu pai, G. foi obrigada a se desfazer dele, pois sofreu uma tentativa de assalto, no qual foi esfaqueada, e perdeu o movimento de um braço, e os assaltantes passaram a persegui-la; intimada por seu pai a "[...] vender o armazém, ou a se casar", vendeu-o e veio para a periferia de Canoas.

Assim, elas deviam trabalhar, o que não significava ter uma profissão, o que estaria associado por seus pais à dissolução moral, como no casos de I. e G. Para essas mulheres, trabalhar não significava a aquisição de uma identidade profissional. Com exceção de uma delas, G., cujo estatuto de pequena comerciante não durou muito, devido, em parte, à fragilidade de uma "mulher dona de armazém", que não conseguia enfrentar, sozinha, os perigos da profissão, significava uma forma de subsistência, de "[...] ajudar em casa". A baixa escolaridade e uma entrada precoce no "mercado de trabalho" não possibilitavam a estas o prosseguimento de uma "carreira". A esfera de atuação profissional não era seu "destino"; este era o casamento e a maternidade. Contrastava com a tranqüila enumeração dos empregos, a seriedade da experiência do primeiro e único namorado, que todas elas relatavam, "pra casar", como afirmou G.:

> A vida das jovens, antigamente, não era tanto assim, como as de hoje, namora um, namora outro. E o pai sempre dizia: "Namorar pra casar. Tu arruma um namorado, em seis meses tu tem que casar. Eu não vou ficar fazendo sala pra marmanjo um ano, dois anos, aí" [...] Era pra valer a coisa, não era de brincadeira (risos).

Assim, ao mesmo tempo em que E. H. não conseguiu prosseguir os estudos e, aos 14 anos, "[...] assinou carteira pela primeira vez", conheceu aquele que seria seu marido e, aos 17 anos, estava casada:

> Desde cedo [ela e o marido] começamos a trabalhar e acho que naquele tempo a gente tinha a cabeça mais no lugar, amadurecia mais depressa.

> Então tinha uma responsabilidade. Comparando hoje, o pessoal com 17 anos está bem despreparado para assumir uma família (E. H., Pastoral da Criança, entrevista).

É como se fizesse parte de sua trajetória social tanto o casamento quanto a posterior experiência de dificuldades materiais. Nesse sentido, E. H. qualificava como "preparados" tanto a si mesma quanto seu marido e seu pai: "Eu tive aquilo que hoje, raramente, as famílias têm [...] que é um pai que soube assumir a gente com todas aquelas dificuldades... estava preparado, talvez, pra viver aquela dificuldade, e não se desesperar".

É possível perceberem-se o papéis do pai e da mãe na incorporação de disposições ao investimento em determinadas esferas da vida social (Bourdieu, 1998b). Assim, para quatro dessas mulheres — I., G., E. H. e A. —, o pai as "puxava" ou as empurrava para atuarem exclusivamente no lar, ou fora deste. Enquanto I. e G. eram cerceadas pelos pais, que as impediam de estudar ou de ter uma profissão, impondo-lhes a condição de donas de casa, o pai de E. H. iniciou o investimento em sua escolarização, que seria concretizada somente na fase adulta ("[...] dei esta alegria ao meu pai"), com a conclusão do ensino médio em curso supletivo, decorrendo daí a possibilidade de fazer um concurso público. Ela obteve, já na idade adulta, com "os filhos criados" e após sua inserção na comunidade, um emprego formal e estável. A., por sua vez, reputou sua participação nos movimentos e mesmo no PT à atuação de seu pai como líder em um movimento de disputa por terras em sua cidade natal.

Além disso, a força motriz e a referência ao pai contrastavam com a imanência e o relativo silêncio em relação à mãe, esta agricultora e dona de casa no meio rural e dona-de-casa no meio urbano. A única exceção era S., cuja mãe, viúva e empregada doméstica, "[...] criou os filhos sozinha", sendo o que, hoje, se chamaria de "mulher chefe de família". Tomando-se a hipótese de que a atividade produtiva da mãe repercute na socialização e torna mais provável o rendimento escolar, a atividade produtiva e a ascensão social das filhas mulheres (Menahem, 1988, p. 45), é possível atribuir à condição de dona de casa dessas mulheres a manutenção de uma condição socioeconômica e de um estatuto herdados da mãe.

É necessário considerar-se, com mais detalhe, o papel da mãe ou de outra "figura feminina" na inserção das entrevistadas na Igreja. N. G. tinha uma professora que estimulou seu trabalho de catequista. Foi a avó de D. que a levou a freqüentar a igreja. A mãe de E. H., antes de sofrer um acidente, trabalhava em um centro social da igreja, fazendo trabalhos manuais e obtendo doações em troca. A mãe de G. estimulou sua religiosidade, quando ela estava com paralisia infantil, dizendo a ela para rezar e fazer promessa a Deus para voltar a andar; e a mãe de S., mãe-de-santo, batizou todos os filhos e os fazia freqüentar a

igreja. É como se essas mulheres, de alguma forma, reproduzissem o papel feminino aprendido com a mãe, inclusive com relação à Igreja como esfera de ação social.

Essas mulheres — com exceção de uma — pararam de trabalhar fora com o casamento ou logo após o nascimento do primeiro filho. Nenhuma delas tinha menos de três filhos, indícios de sua predisposição a se concentrarem nas atividades domésticas, quer dizer, como "donas-de-casa" e como "mães de família".[15] Até mesmo D., que, como leiga consagrada e adepta da Teologia da Libertação, tinha no trabalho uma forma de sustentar sua atuação nas CEBs e em outras "lutas sociais", agia segundo essa lógica quando se casou, parando de trabalhar e resolvendo dedicar-se "só à família, aos filhos"; foi trabalhar de babá no momento em que o marido não conseguiu emprego.

Quadro 3.3

Idade no primeiro emprego, ocupações, momento da saída do mercado de trabalho e número de filhos das entrevistadas

ENTREVISTADAS	IDADE DO PRIMEIRO EMPREGO	OCUPAÇÕES	MOMENTO DA SAIDA DO MERCADO DE TRABALHO	NÚMERO DE FILHOS
A.	Aos 17 anos.	Doméstica em lavoura de fumo.	Casamento.	3
D.	Aos 18 anos.	Telefonista e auxiliar de escritório.	Casamento.	3
E. C. F.	Aos 13 anos.	Operária em fábrica.	Casamento.	5
E .H.	Aos 12 anos.	Em casa de família e na fábrica de embalagens.	Casamento.	4
G.	Desde a infância, ajudando os pais no armazém.	Dona de armazém, atendente de enfermagem, operadora de máquina e caixa noturno.	Primeira filha.	3
I.	-	-	Primeiro filho.	-
N.	-	-	-	5
N. G.	-	Professora primária e/ou catequista.	Quando veio para Porto Alegre.	4
S.	-	Lavadeira e/ou doméstica.	Não se aplica.	3

FONTE: Entrevistas realizada pela autora.

[15] Ver Drogus (1997, p. 63), onde ela, tratando das mulheres engajadas nas CEBs da periferia de São Paulo, considera que "[...] o casamento e a maternidade são fatores importantes de formatação da vida das mulheres pobres de periferia".

Era a condição de "dona de casa" que definia os limites da atuação dessas mulheres em outras esferas sociais. Com exceção de D., cujo marido era professor, com mestrado em Teologia, e de N. G., que teve "[...] sorte de casar com um rapaz que era bem de vida, que não tinha problema"— pequeno comerciante —, a profissão dos maridos não dava a elas acesso a uma condição social superior. Todos eles possuíam empregos que exigiam pouca escolaridade, e mesmo alguns, como os pedreiros e os autônomos, tinham condições "precárias" de trabalho. Então, muitas dessas mulheres foram obrigadas a voltar a trabalhar, ou a continuar trabalhando, "ajudando em casa", nas já conhecidas formas de trabalho informal, ou "precário", feminino — a faxina, o trabalho em tempo parcial, o trabalho a domicílio —, todas elas como parte de estratégias familiares de manutenção.[16] Duas delas não tinham nenhuma ocupação além do trabalho voluntário religiosamente motivado, já que seus maridos lhes asseguravam que "[...] não precisavam trabalhar", porque, com o que eles ganhavam, "[...] dava pra sustentar a casa", "[...] está dando para nós viver".

Quadro 3.4

Ocupação do marido e da esposa entrevistada

ENTREVISTADAS	OCUPAÇÃO DO MARIDO	OCUPAÇÃO DA ESPOSA
A.	Pedreiro (separada).	Faxineira.
D.	Professor.	Nenhuma.
E. C. F.	Frentista de posto de gasolina	Nenhuma
E. H.	Autônomo (biscates).	Faxinas e faxineira da prefeitura com meio turno.
G.	Marceneiro e pedreiro.	Posto de calçados (trabalho domicílio) e costureira.
I.	Motorista (transportadora).	Nenhuma.
N.	Primeiro marido, caminhoneiro; Segundo marido, eletricista autônomo.	Nenhuma.
N. G.	Pequeno comerciante.	Ajudava no armazém.
S.	Estivador.	Lavadeira (em casa) e faxineira.

FONTE: Entrevistas realizadas pela autora.

[16] Sobre a relação entre condição de dependência feminina de um chefe de família por parte de mulheres com filhos e inserção precária no mercado de trabalho, ver Anjos (2004).

Era essa condição de dona de casa e sua precária inserção no mercado de trabalho que atraía e possibilitava às mulheres o trabalho voluntário nas pastorais e nas "lutas" nas quais a Igreja Católica estava presente. Isso também porque, como donas-de-casa, elas podiam controlar seu tempo, definindo quando e quanto se dedicariam à Igreja ou à família. Era entre tais atividades que essas mulheres se dividiam, e, considerando-se os efeitos do engajamento na igreja na sua trajetória social, essa era uma esfera de atuação aberta para essas mulheres, como continuidade de seu engajamento na esfera familiar e de seu desengajamento escolar ou profissional. Assim, A., depois de se casar, parou de trabalhar e, na década de 80, engajou-se nas CEBs. Na medida em que seu engajamento foi total, ou seja, ela dedicava a maior parte de seu tempo "às lutas", seu casamento entrou em crise. Após a separação, desengajou-se do trabalho na comunidade e voltou a atuar como faxineira. No entanto, percebendo que "[...] pra tu melhorar tua vida, tua família, é a participação, não adianta tu te isolar", A. voltou a atuar na Igreja Católica, como Coordenadora da Pastoral da Mulher Pobre, já no final da década de 90. A. percebeu que, chegando aos 60 anos, não tinha tempo de contribuição para se aposentar, pois depois de ter trabalhado como doméstica, "[...] virei dona de casa, não contribuía [...] depois, então, [atuei] nos movimentos. Eu comecei a trabalhar de novo em 93, por aí. E agora eu não tenho tempo [de serviço] pra me aposentar". Assim, o trabalho da Pastoral da Mulher Pobre era visto como uma alternativa de "[...] formar um grupo de artesanato, qualquer grupo de trabalho que dê renda". Quer dizer, o engajamento na Igreja, que, na década de 80, era para A. uma escolha bastante condizente com sua condição de dona de casa, com a qual terminou por entrar em conflito, agora passou a ser — junto com o contato com o Movimento dos Trabalhadores Desempregados, que estava "[...] tentando trazer aqui pra Mathias" — a forma encontrada por ela, utilizando os recursos de seu passado de lutas, os únicos à sua disposição, para manter-se inserida socialmente e para ter sua subsistência garantida.

I., líder da Pastoral da Criança, parecia, ao contrário, engajar-se nela na medida de suas possibilidades, de sua condição de dona-de-casa e de mãe de família. Não estava fazendo nenhum curso da Pastoral da Criança no momento da entrevista, porque "[...] como a minha filha ganhou nenê, então eu disse pra me deixar um pouco de lado, que eu tinha que ajudar a minha filha a cuidar do nenê. Aí, depois, daqui a dois meses, eu começo tudo de novo". A Pastoral da Criança era um trabalho em que se engajou um pouco temerosa de não ter tempo, porque "[...] também eu não vou sair todo o dia e deixar minha casa atirada. Mas, quando eu estou disponível, eu vou". Mas relatou que, com a prática, "[...] eu consigo. Agora eu me programo".

No entanto, essas mulheres tinham bons motivos para "estar na rua", deixando a casa "atirada" e enfrentando o comentário dos vizinhos e da família ("[...] ai, que loucura, essa mulher não pára em casa"): o trabalho de maternagem, o cuidado das crianças e dos necessitados. Essa era a "boa causa" que as animava e que justificava sua ação. Nessas pastorais, em que sua condição de donas de casa e mães era exaltada — de forma a justificar a atuação feminina fora do espaço doméstico — e onde passavam a dispor de recursos que as tornavam líderes, é que se engajavam essas mulheres em busca de uma melhor inserção social, em continuidade com "[...] aquilo que foi colocado para elas desde o dia em que nasceram": seu destino de "mães de família".

3.6 "Formação e caminhada de comunidade": os recursos que fundamentam o trabalho das líderes

É necessário situar-se a liderança das mulheres que participavam da Pastoral da Criança e da Pastoral da Mulher Pobre no contexto do trabalho comunitário desempenhado por elas, o que encaminha para a consideração de que se tornar líder é resultado de um investimento de tempo na aquisição de determinados recursos disponibilizados a essas mulheres pela Igreja. O que torna uma mulher uma líder é tanto "ir procurando", a "iniciativa" e a "prática", quanto"ir se descobrindo aos poucos", não acontecendo "de um dia para o outro". No entanto, o reconhecimento da liderança está relacionado também com a posse de certos recursos, como, por exemplo, a escolaridade e uma certa capacidade de planejamento das atividades relacionadas àquela.

Isso se nota, por exemplo, na relação entre N., líder da Pastoral da Criança na comunidade Divino Mestre e Coordenadora da Pastoral da Criança na área de Canoas, e V., sua "companheira", que ajudou N. no trabalho de visitação das casas para começar o trabalho da Pastoral da Criança na comunidade. "Então ela é minha companheira sempre. Eles chamam ela minha sombra. Porque aonde eu vou... E se eu chegar primeiro num lugar, que ela chegue, ela fica procurando. Ela vai sentar do meu lado. Ela é uma pessoa legal. [...] E ela está sempre pronta pra me acompanhar." V. participou do processo de ocupação daquela região, tendo sido sua mãe, B., já falecida, uma das líderes do Clube de

Mães, que apanhara da polícia durante o processo de ocupação da área. V. foi a primeira mulher a se casar na comunidade, e sua mãe pediu-lhe que não deixasse morrer o trabalho do Clube de Mães nessa comunidade. Ter participado da ocupação e sua mãe ser parte da memória dessa ocupação e do trabalho das mulheres no local (visto, por exemplo, no fato de que a história da agressão a B. é contada no livro da Pastoral da Mulher Pobre, tendo V., na festa de encerramento de ano da Pastoral da Mulher Pobre, se identificado como filha de B. e A. citado B. como uma das primeiras líderes) poderia conferir à V. o caráter de líder, como aquela que herda o trabalho nas lutas locais. No entanto, a comunidade Divino Mestre não aceitou a liderança de V., tendo terminado com o Clube de Mães e com o tipo de trabalho que era ali realizado — costuras, tapetes e acolchoados feitos com restos de tecido —, desqualificando-o como "lixo" que "junta muita sujeira, muito rato". N., que não participou da ocupação, tendo comprado o terreno onde possuía uma casa de alvenaria com uma certa infra-estrutura (banheiro, água encanada, eletrodomésticos, quartos, televisão, que podem caracterizá-la como uma moradia confortável) e com uma relativa escolarização, é uma líder da comunidade. V. reside a poucos metros da casa de N., em uma casa de madeira, bastante mal conservada, com o piso cheio de buracos, com seu marido, uma irmã e uma sobrinha, esta última com problemas de saúde, que obrigam V. a cuidar dela, motivo de queixa de V. N. recomeçou o trabalho do Clube de Mães por "pena" de V., mas ressalta que:

> [...] eu deixo alguém lá coordenando... Porque se ela ficar lá coordenando, mesmo que eu não possa ir às reuniões, as mulheres vão lá e não querem ficar. [...] Cada um tem um jeito de ser. E ela... coitadinha, ela tem vontade de trabalhar, só que ela não sabe muita coisa. Então o pessoal... não se anima, sabe. Não querem. E eu não. Eu chego lá, eu vou brincando. Eu digo: vamos fazer isso, vamos aquilo.

Numa conversa com V. na festa de encerramento de ano da Pastoral da Mulher Pobre, perguntada sobre suas atividades na Pastoral, ela respondeu que não era uma coordenadora de clube de mães, já que "[...] eu não sei nem ler nem escrever, mal sei rabiscar o nome, não posso ser coordenadora. Só sirvo para bater perna, ficar pra baixo e pra cima, pedindo, trabalhando". Assim, V. acompanhava a líder, "ajudava no que podia" , com um ardor que a fazia sair a qualquer momento de casa, encontrando, assim, a possibilidade de inserir-se em uma rede de sociabilidade que sua condição de analfabeta, sem recursos financeiros e dona-de-casa, não permitia absolutamente.

De outra parte, é bastante possível que o desenrolar dos trabalhos nos clubes de mães e nas pastorais permitisse aos agentes religiosos perceberem "quem é capaz e quem não é", ou quem tem "em germe" certas habilidades a serem usadas ou desenvolvidas nos clubes:

> [...] eu me lembro como se fosse hoje. Eu cheguei aqui e ela [M. C.] dizia assim: "Tu pode coordenar o grupo de mães, tu pode coordenar o grupo de gestantes". [...] Acho que eu cheguei e dali a poucas semanas estavam me dando tarefa de coordenadora do clube de mães, que antigamente tinham as coordenadoras. Então já estavam me chamando pra coordenar, e eu comecei a me sentir assim... mais gente (E. H., entrevista).

Nota-se, por exemplo, nos relatos sobre os trabalhos nos clubes de mães escritos na década de 80, que o trabalho ali envolvia a divisão de tarefas — a delegação das coordenações do pão, da farinha, do crochê, do bordado, etc. — e o planejamento de como conseguir farinha, lenha, doações, etc. Se isso, em um primeiro momento, era tarefa dos agentes externos, que diziam o que e como fazer, depois foi, "na prática", tornando-se uma divisão de trabalho feita pelas mulheres, sempre vistas como aptas e que foram descobrindo-se e sendo descobertas como capazes de planejar e de organizar.

Esse saber fazer adquirido na prática habilitou as mulheres a diferentes atribuições na comunidade e, ao mesmo tempo, foi revelando a liderança das mulheres, fazendo com que fossem lembradas e recrutadas para outros trabalhos. Assim foi com I., que, zeladora de capelinha e catequista da comunidade, foi convidada a organizar a Pastoral da Criança em sua comunidade; com G., auxiliar na liturgia, também foi convidada a auxiliar na organização da Pastoral da Criança; e com S., que trabalhava com o cuidado de crianças em sua casa. Assim, as mulheres podiam acumular diferentes atribuições na comunidade, além de atuarem em espaços não só religiosos, mas também comunitários, o que se pode ver no Quadro 3.5.

A ação dos agentes religiosos foi o ponto inicial do engajamento dessas mulheres na Igreja. É o convite deles, ou a oferta de trabalho para elas, como no caso de N.G., que deu início ao trabalho religioso e à constituição da liderança na comunidade. No entanto, é preciso considerar-se o momento na trajetória do espaço religioso católico em que as mulheres foram recrutadas para se entender o sentido do seu engajamento e mesmo de sua "carreira comunitária". Assim, é possível oporem-se a trajetória no espaço religioso e a trajetória individual na Igreja de N., I. e G., as três mulheres da Pastoral da Criança, recrutadas para trabalho comunitário mais recentemente, às de A., D. e N. G., recrutadas na década de 80, quando a Igreja progressista vivia seu auge e, no local, estavam participando da organização das ocupações (Quadro 3.6); para bem ilustrar as relações entre esses diferentes momentos.

Quadro 3.5

Atribuições das entrevistadas nas comunidades

ENTREVISTADAS	PASTORAIS	ATRIBUIÇÕES NA COMUNIDADE	OUTRAS ATRIBUIÇÕES NÃO RELIGIOSAS
A.	Mulher	Pastoral da Ecologia	Fundação do PT; Movimento dos Trabalhadores Desempregados (MTD)
D.	Criança e da Mulher	Catequese, clube de mães, visitação aos doentes, reza, ministério da palavra.	Associação de moradores; Movimento de Alfabetização de Jovens e Adultos (Mova) na Gestão Olívio Dutra, PT, representantes da comunidade, Romaria da Terra, do Trabalhador, Grito dos Excluídos, Pastoral do Negro.
E. C. F.	Criança	-	-
E. H.	Criança	-	
G.	Criança	Liturgia.	-
I.	Criança	Ministério da Eucaristia, Secretária do Conselho da Pastoral da Criança, Conselho da Comunidade, ajuda a outras comunidades e Pastoral da Criança.	-
N.	Criança e da Mulher	Ministra da Eucaristia, trabalho com idosos, coordenação da capelinha, agente do dízimo, grupos de família, estudos bíblicos e novenas.	Coordenadora de Quadra da associação de moradores; PT.
N. G.	Mulher	Ministra da Eucaristia, catequista, liturgia, Conselho da Comunidade.	Diretório Municipal do PT (pela Pastoral Operária).
S.	Criança e da Mulher	-	Associação de Moradores.

FONTE: Entrevistas realizadas pela autora.

Quadro 3.6

Atuação anterior na Igreja e formas de recrutamento das entrevistadas

ENTREVISTADAS	PASTORAIS	ENGAJAMENTOS ANTERIORES	FORMAS DE RECRUTAMENTO
A.	Mulher.	Clubes de mães, Pastoral da Criança, organização de ocupações, associação de moradores.	Frei a convidou para participar da Novena de Natal
D.	Criança e da Mulher.	Pastoral da Juventude, grupos de negros e de mulheres das CEBs, missões, assentamentos e/ ou acampamentos como membro das CEBs, congregações religiosas.	Catequista, padres levaram-na a cohecer as CEBs; junto com professores que atuavam nas CEBs, atuou nos movimentos negro e de mulheres das CEBs.
E. C. F.	Criança.	Clube de mães, Pastoral da Criança, curso de batismo, liturgia.	Processo de ocupação organizado pelos religiosos.
E. H.	Criança.	Clube de mães.	Convite de irmã para ir ao clube de mães, M. C. deu-lhe atribuições.
G.	Criança.	-	Catequese dos filhos, começou a se envolver nos trabalhos da Igreja.
I.	Criança.	Zeladora da capelinha, catequista.	Convite de frei para receber a capelinha e também a catequese dos filhos.
N.	Criança.	Coral da igreja, catequista.	Convite de amiga na comunidade.
N. G.	Mulher.	Catequista, clubes de mães, CEBs, formação de comunidade, organização das ocupações, formação clubes de mães, Pastoral Operária.	Encontro das CEBs, convite dos agentes religiosos para começar a atuar com “os pobres”.
S.	Criança e da Mulher.	Voluntária em organização de caridade da Igreja, CEBs, movimento negro.	Frei a convidou para organizar a Pastoral da Criança, vendo seu trabalho na casa de caridade e no movimento de mulheres negras.

FONTE: Entrevistas realizadas pela autora.

N., I. e G. foram chamadas para atuar em trabalhos estritamente paroquiais: catequese, trabalho com idosos, organização litúrgica, capelinha da comunidade, sem nenhum envolvimento nas ocupações. A., N. G. e D. foram, naquele momento anterior da Igreja, convertidas, a partir de um engajamento mais tradicional no clube de mães, como catequistas e nas novenas, a uma visão da prática religiosa que as levou a "caminhar" e a "lutar". Foram chamadas a se inserirem nas CEBs e em outras organizações nas quais a Igreja tomou parte, como clubes de mães, pastorais, assentamentos, ocupações, associações de moradores, partidos políticos, de acordo com um espírito missionário de sempre avançar, inserir-se em todos os movimentos e organizações possíveis, em nome da cristandade, como falou uma delas:

> [...] essa caminhada deu início lá na minha juventude. [...] Foram os dois padres das CEBs [que me incentivaram]. Porque era assim: tinha a Pastoral da Juventude, que eu já fazia parte. Aí depois o [padre] Ferrari falava assim: "D., é muito pouco. Você tem que avançar. Avançar em outros movimentos. A juventude passa. A gente já não consegue se satisfazer". [...] Aí eu fui pro movimento negro. Depois, o movimento negro era muito pequeno. Mesmo dentro do PT (D., Pastoral da Criança, entrevista).

Foram essas mulheres que não separaram nenhuma esfera de atuação e que trouxeram para seu trabalho nas pastorais mais aquelas noções de "luta", em contraposição àquelas primeiras, que concentraram sua liderança na esfera religiosa e que utilizaram mais a noção de "serviço" — embora essas categorias estivessem presentes na prática de todas.

Todo esse trajeto, mais ou menos recente, mais ou menos marcado pelas orientações da Igreja progressista, envolveu a aquisição de conhecimentos que habilitaram à liderança como conselheira e autoridade moral da comunidade. Isso aconteceu não só "na prática", mas também em cursos e nas demais oportunidades de aquisição de conhecimentos disponibilizados a essas mulheres (Quadro 3.7). Os cursos foram oferecidos pela Igreja Católica, "[...] pelo serviço que tu já tem na comunidade. Vêm pra liderança já. Formação de lideranças, capacitação pra elas. Tu não podes dar o que tu não tens. Como é que tu vais falar o que não sabes?" (G., Pastoral da Criança).

Quadro 3.7

Cursos freqüentados pelas líderes de pastorais entrevistadas

ENTREVISTADAS	CURSOS QUE FREQÜENTOU
A.	Promotoras legais populares, Teologia Popular na Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana (ESTEF), formação Pastoral da Criança
D.	Cursos de Bíblia, Curso de Verão em Teologia Popular em São Paulo.
E. C. F.	Formação Pastoral da Criança.
E. H.	Formação Pastoral da Criança.
G.	Formação Pastoral da Criança, Doutrina Social da Igreja no La Salle.
I.	Ministério da Eucaristia, alimentação natural, formação Pastoral da Criança, Teologia Popular na ESTEF.
N.	Formação da Pastoral da Criança, Bíblia, xaropes, pomadas, plantas medicinais, palestras.
N. G.	Bíblia, Direitos do Trabalho na Pastoral Operária, Curso de Verão em Teologia Popular em São Paulo, Teologia Popular na ESTEF.
S.	Teologia popular na ESTEF, violência contra a mulher e AIDS.

FONTE: Entrevistas realizadas pela autora.

A aparente "simplicidade" dos cursos de noções básicas de saúde — xaropes, pomadas, aleitamento materno — tem que ser recolocada em um contexto de falta de recursos mínimos em matéria de saúde, de saneamento e de informação, no qual a disposição desses recursos na comunidade e de informações básicas era capaz de garantir a sobrevivência dos atendidos pelas pastorais e de tornar as líderes "especiais", detentoras de algo raríssimo: noções básicas que salvam vidas, que ajudam a viver melhor; mulheres que fazem xaropes e pomadas, a serem buscados em momentos críticos de doença,como também soros e misturas alimentares, que salvam crianças da desnutrição e da morte, disponibilizados àqueles que não dispõem de outras formas de acesso à cura. A disposição desses saberes era tão essencial na constituição da liderança que havia mesmo um interesse das líderes na sua concentração. Uma assessora da Pastoral da Criança, no Bairro Mathias Velho, Irmã I. R., declarou:

> [...] uma coisa que eu acho forte nelas [nas líderes] é a dificuldade de trabalhar em grupo. Por exemplo, o ciúme. O ciúme uma da outra. A competição... tem muita coisa assim de competir uma com a outra. [...] Cada grupo tem a sua comunidade. Se eu consigo uma palestrante pra minha comunidade, eu não lembro de oferecer pra outras também. [...] Que aqui a gente tem muitos voluntários que vêm, psicólogos, tudo nessa área, que dão palestra gratuitamente. Então quando vem esse pessoal, elas fazem perguntas... Têm vários problemas, das crianças

> que elas atendem, como encaminhar... Então são muito aproveitadas essas palestras. A gente tenta tirar as dúvidas, dos problemas nossos mesmo. Até de famílias delas, tudo. Mas eu vejo que uma dificuldade grande é partilhar. Sim, claro que uma das coisas é que são pessoas que passaram muita dificuldade, estão vendo um punhado pra repartir... aí aparece a dificuldade. [...] Claro que a gente entende que são pessoas pobres, que passaram muito trabalho na vida (Irmã I. R., entrevista).

De outra parte, os Cursos de Teologia conferiam às mesmas habilidade e familiaridade com os textos bíblicos a serem convertidas em autoridade moral e religiosa. I. citou os benefícios do curso de Teologia Popular em seu trabalho comunitário:

> Me preparou pro trabalho. Eu já trabalhava. Com esse curso eu consegui pôr pra fora muito mais coisa que eu sabia que eu tinha comigo, mas que eu tinha vergonha de colocar. [...] Então, ali que a gente se abriu mais pra comunidade. O que a gente achava, os projetos, as coisas que a gente via que dava pra fazer. [...] Muitas coisas que a gente pensava: "Bah, isso aqui eu não posso fazer na igreja, o pessoal vai se espantar." Aí a gente chegou e começou falando dos estudos que a gente fez, desde o Antigo Testamento até o Novo Testamento. A gente foi colocando, e o pessoal foi aceitando (I., Pastoral da Criança, entrevista).

A autoridade de D. em sua comunidade parece ter como uma de suas bases seu "dom da palavra", a habilidade em rezar e interpretar textos bíblicos adquirido nas CEBs e em cursos de Bíblia:

> E o pessoal gosta que eu faça oração. [...] Eu sou ministra da palavra. [...] Não é todo mundo que consegue fazer uma reflexão atualizada da leitura. E é um dom que a gente tem, e eu fui desenvolvendo conforme a caminhada. Muitos cursos de Bíblia que eu fiz. Então, assim... eu tenho, eu tenho certeza que eu tenho esse dom da palavra (D., Pastoral da Criança e da Mulher Pobre, entrevista).

Se os cursos foram um momento de aquisição do saber fazer, possibilitaram também um trabalho sobre elas mesmas, que era entendido como "alegria pessoal", que se opunha ao ganho financeiro e o substituía.

> Porque as mães saem lá de cima, da parada 5, e vão lá embaixo, na 23, ajudar a pesar. Elas pagam do dinheiro delas a passagem, ficam o dia todo trabalhando. Voltam felizes da vida de terem ajudado. Dinheiro, não ganham nada. O que elas ganham aqui vai no coração delas. É só a alegria de ajudar. (Irmã I. R., Assessora da Pastoral da Criança no Bairro Mathias Velho).

Essa retribuição emocional da ajuda, junto com o reconhecimento social da liderança, também podia vir acompanhada de uma "melhoria de vida", conforme uma delas:

> [...] no momento que tu está recebendo informação, tu vai aprendendo a ser uma melhor mãe, a buscar alternativas dentro da alimentação, da prevenção de doenças. Os seus filhos não ficam mais doentes porque tu aprende como evitar essas coisas. Tu aprende, na questão da alimentação na sua casa, a valorizar coisas que tu botava fora, desperdiçava. A gente trabalha muito com alimentação alternativa,

> aproveitando as folhas, as cascas dos legumes. A gente vai aprendendo o valor... Não só a questão do custo, mas também o valor nutricional que tem pra gente. Então tudo isso vai modificando dentro da sua família, tu vai aprendendo outras formas. Tu faz um acolchoado, leva pra casa. Faz uma roupa. Aprende a fazer uma roupa pra vestir os seus filhos, que já não necessita só de comprar na loja. Pode reaproveitar outra roupa, reformar. Também modifica bastante. Além de que a gente aprende a educar os filhos da gente da maneira correta, sabendo impor limites, a ter diálogo com os filhos. *Isso são bens que tu vai adquirindo*. Como conversar com o teu marido. Colocar as coisas que tu gostaria que fossem mudadas no seu relacionamento, na tua intimidade, na tua ida do dia-a-dia (E. H., Pastoral da Criança, entrevista).

Esses parecem ter sido investimento e retribuições do engajamento nas pastorais, os quais, junto com outras disposições e recursos, habilitaram essas mulheres ao trabalho de liderança; mulheres "pobres" em relação a outras classes e grupos sociais, mas não tão pobres, e mesmo privilegiadas perante aquelas que atendiam, com recursos e habilidades que lhes permitiam inserir-se na Igreja como leigas atuantes e mesmo em outras esferas de ação.

3.7 "Quanto mais amor tu deres, mais tu vais receber": as pastorais e a constituição da "liderança" das mulheres

É necessário entender como, a partir do engajamento nas pastorais e nos clubes de mães, as mulheres em pauta foram reconhecidas como lideranças locais de um tipo específico, uma líder na comunidade, o que implicou o exercício dessa liderança, bem como os recursos de que dispunham na mesma. Em suma, o que significou ser uma líder de pastoral, uma líder da comunidade?

As noções de "ajuda" ao outro em sofrimento, de "compromisso" com os "problemas da comunidade" e de dom de si fundamentados religiosamente estão, para as mulheres das pastorais entrevistadas, na origem do seu engajamento inicial no trabalho e disso advém todo seu engajamento posterior. Assim, G., Coordenadora da Pastoral da Criança no Bairro Mathias Velho, após ter ajudado a criar o serviço da Pastoral da Criança, registra o momento de sua conversão ao trabalho como

> [...] desespero. [...] Eu não sabia que tinha gente morrendo de fome na Mathias. [...] Eu, quando comecei a descobri as coisas, começamos a fornecer comida. [...] Então foi quando eu cheguei na casa e vi a fome

> apertando, e as coisas que não tinham... Eu cheguei a chorar em casa. "Meu Deus, por que me deu esse trabalho? Eu estava tão bem em casa, quietinha, sem ver essas coisas... Ver essas coisas para quê? Me ajuda, me dá uma luz." E aí foi quando a gente criou a Missa do Quilo. Porque era muita necessidade, muita fome (G., Pastoral da Criança, entrevista).

Também E. H., Coordenadora da Pastoral da Criança em uma paróquia do Bairro Harmonia, descreveu como começou o trabalho da Pastoral da Criança em sua comunidade:

> Em 1983 a gente iniciou o trabalho da Pastoral da Criança [...] eu já fazia parte da comunidade. E existia um clube de mães. E nesse trabalho a gente refletia muito a nossa vida, o que a gente estava vivendo, as dificuldades que a gente estava encontrando. E a gente estava vendo que as nossas crianças estavam morrendo às quantidades. [...] O que nós, mulheres, poderíamos fazer pra ajudar, pra melhorar aquela situação do nosso bairro, da nossa comunidade. E surgiu, então, a Pastoral da Criança, que foi um projeto desenvolvido pela Dra. Zilda, lá do Paraná [...] Então como que tu vai ver um irmão passando dificuldades, podendo estender a mão pra guiar ele pra um caminho melhor, pra mostrar uma nova luz pra ele, para apoiar como mãe, como família (E. H., Pastoral da Criança, entrevista).

Também S., líder da Pastoral da Criança e da Pastoral da Mulher Pobre na Vila Maria da Conceição em Porto Alegre, antes mesmo de iniciar seu trabalho na Pastoral da Criança, "ajudava os outros, ajudava as crianças", junto com sua mãe, a qual era mãe-de-santo e conjugava seu trabalho religioso com esse de "ajuda". Ou E. C. F., que desenvolveu o Projeto Criança Feliz na região mais afastada do Bairro Mathias Velho:

> E como eu já tinha um trabalho, antes na Igreja, a gente vai vendo que ganhar o quê? Será que eu trabalhar fora e ter salário eu ia ganhar alguma coisa? E não fazer nada pelo próximo? Eu digo assim: acho que a vantagem que agente tem aqui é que [...] essas crianças precisam. Porque se a gente fizer vai ser pouco, e se ninguém fizer nada vai ser pior ainda (E. C. F., entrevista).

As mulheres que participaram da Pastoral da Mulher Pobre desde o momento anterior, quando os clubes de mães eram uma forte referência ao trabalho "de comunidade", e este tinha uma marca mais forte das CEBs e da Teologia da Libertação, também colocaram a ajuda ao próximo como a principal motivação ao engajamento, como N. G., Coordenadora da Pastoral da Mulher Pobre no Bairro Mathias Velho, que disse: "Mas eu queria era ajudar os outros. Porque eu senti na pele o que é tu ser pobre. E eu acho que nós, como seres humanos, a gente tem que dar uma mão pra quem está caído, porque se não, a pessoa não se levanta". Ou como A., que já possuía casa própria no Mathias Velho, que começou seu trabalho nos clubes de mães e na Pastoral da Mulher Pobre após se engajar na "luta" de um grupo pela posse de um terreno vizinho ao que morava:

> Aí eu me identifiquei um pouco com as pessoas. Porque a maioria delas eram do interior. E eu também vinha do interior. Eu também passei por humilhações. O meu pai sofreu humilhações por causa da terra [...] Me deu um clique: "Meu Deus, eu passei por essa mesma situação, eu vim pra cá. Sem nada, sem os meus pais". Aí eu disse: "Olha, eu estou aqui pra ajudar vocês." [...] Aí se reunia [o grupo de mulheres] uma vez por mês. A gente discutia mais a situação das famílias, as necessidades das famílias. [...] E aquilo, acho, que a gente cristã, que acredita em Deus, quando acontece com um irmão, é a mesma coisa que acontecer com a gente. Como é que eu vou cruzar os braços, vendo acontecer as coisas com as pessoas que estavam ali comigo? (A., Pastoral da Mulher Pobre, entrevista).

Finalmente, duas lideranças mais escolarizadas, com uma "caminhada" na Igreja, que envolveu a participação em outros movimentos sociais na década de 80, colocaram a decisão de ajudar o próximo como fundante de sua atuação. D., ex-leiga consagrada, que atuou na Pastoral da Juventude, na Pastoral do Negro, Movimento dos Sem-Terra, nas CEBs e nos grupos de discussão teológica, ajudou a fundar o PT em São Paulo, no momento da entrevista era líder da Pastoral da Criança, casada com um ex-frei que atuou nas ocupações de terras nos Bairros Mathias Velho e Harmonia, nesse momento liderança petista local, disse que, em sua juventude,

> Eu fui trabalhar no hospital como telefonista. [...] Então eu comecei a me comover com os doentes. Aí eu me envolvia demais, ajudava as famílias. Daí eu fui. Eu já trabalhava em comunidade, tudo. Aí fui conhecer as CEBs (D., Pastoral da Criança e Pastoral da Mulher Pobre, entrevista).

I. R., religiosa, assessora do trabalho da Pastoral da Criança nos Bairros Harmonia e Mathias Velho, na juventude, participou do movimento Mulheres da Roça em sua região, cuja família atuava no sindicalismo rural, tendo atuado organizando os jovens no acampamento da Fazenda Annoni, colocou-se à sua disposição para ajudá-los como momento de decisão pela vida religiosa:

> A minha decisão final foi nesse movimento [acampamento na Fazenda Annoni]. [...] Eu, quando eu ia pra esses movimentos, preparação de romaria... todo aquele sentido, você estava ali preparando, vendo a realidade. Vendo as pessoas passando fome [...] Aquilo desumano. São coisas que criam conflitos entre a gente. E a gente começa a pensar: o que eu posso fazer? [...] E a gente começa a ter essa consciência: eu tenho que fazer alguma coisa. [...] E eu senti que como irmã, como religiosa, a gente tem bastante isso. Por exemplo aqui, no meio desse povo. Aqui tem muito, como irmã eu posso fazer muita coisa, cuidando deles, principalmente desse povo que é desprotegido. E pra mim isso cada dia está mais claro (Irmã I. R., entrevista).

Essa disposição em ajudar o outro em situação de penúria é o que as constituía como liderança, como aquelas que buscam e implementam soluções àqueles problemas. Então era seu trabalho na comunidade que propiciava aos atendidos não desanimarem, continuarem a "lutar", como mostraram algumas

mulheres, ao contarem casos em que salvaram vidas, aconselharam e encaminharam:

> E a gente cansa de aconselhar nas visitas que a gente vai. A gente pergunta como é que está, como é que está a família. [...] E a gente dá esclarecimento, e coisas pra elas, pra elas verem que não é assim, [...] vão fazer uma faxina, vão ganhar um dinheirinho [...]. [O trabalho da Pastoral da Criança é] tentar ajudar, pra ver se elas melhoram, pra ver se elas enxergam um pouquinho mais na frente, pra ver e trabalhar. Olha, eu sei que duas ali nós recuperamos. [...] Elas sempre dizem: "Ah, se não fossem vocês. Graças a Deus que existem vocês. Porque se não tivesse vocês, não sei o que seria de nós". Ainda bem que elas reconhecem. Que pra alguma coisa a gente serve (I., Pastoral da Criança, entrevista).
>
> Às vezes, eu penso assim: "Ai, eu estou cansada. Eu vou largar porque tem outras pessoas mais jovens que podem fazer..." Aí elas dizem: "Ai, N. G., se nossos filhos tem uma roupinha pra ir no colégio, é porque a gente ganha aqui na pastoral, se os meus filhos têm um calçadinho pra botar no pés, se os meus filhos tem um acolchoado pra se tapar". Então é isso que não me deixa parar. Porque eu sei que isso vai fazer falta pra muita gente. Então eu estou tentando levar, sabe. E eu sei que, se a gente pára, acaba (N. G., Pastoral da Mulher Pobre, entrevista).
>
> Na minha mão eu tenho esse caso dessa família, onde o homem [...] estava tão revoltado que não acreditava em Deus. Tinham cortado água e tinham cortado luz. [...] Pessoal que vem de fora, analfabetos. Com o chinelo furado no calcanhar, de tanto andar atrás de trabalho. Conseguimos encaminhar pro serviço... Hoje está bem. Não dá pra dizer bem, mas pelo menos tem o suficiente pra sobreviver. Encaminhei os filhos deles pra esses cursos aí. Estão incluídos. Graças a Deus. [...] Esse é um caso que a Pastoral da Criança salvou (G., Pastoral da Criança, entrevista).

Eram elas que davam força, que levantavam a comunidade, que uniam:

> É uma coisa que te ofusca, aquilo que a gente tem de responsabilidade. [...] Hoje quando eu coloco pras mulheres na comunidade que eu sozinha não tinha essa força, mas juntas nós podíamos modificar muitas coisas que estavam acontecendo, despertando pra resgatar a dignidade da gente, lutando pra se ter o mínimo de condições de vida digna, que envolve educação, moradia, alimentação, emprego, saneamento básico (E. H., Pastoral da Criança, entrevista).

A outra dimensão da liderança diz respeito à representação daqueles que sofrem perante outros grupos, indivíduos e instituições. São elas que, em nome daqueles que têm necessidades e de seus filhos, vão pedir doações e procurar recursos, reivindicar perante instituições públicas, empresas privadas, etc. Complementarmente, elas são as mediadoras entre diferentes instituições, grupos e populações empobrecidas às quais atendem. O texto a seguir relata o trabalho de um clube de mães:

> Durante o mês, fizemos várias caminhadas conseguindo doações para o clube, conseguimos utensílios de cozinha e até mesmo uma *frigidaire*,

> roupas [...] no domingo de Páscoa foi servida uma farta salada de frutas, que nos foi doada pelos comerciantes da CEASA e campanha feita por [radialista], [...] que também doou os cadernos (anônimo).

É essa representação que as constituía em mediadoras legítimas entre aqueles que querem doar e aqueles que precisam receber; como mostra o trecho que segue.

> [...] temos o Grupo da Perseverança, da [Igreja] Pio X, são os jovens [...] E eles fizeram um gesto concreto no fim de ano, e vieram trazer... Conseguiram arrecadar 14 cestas básicas, e perguntaram pra Pastoral da Criança onde que eles poderiam largar aquilo, que eles queriam doar às famílias bem carentes. Eles queriam eles mesmos entregar. Daí eu fui com eles entregar (G., Pastoral da Criança, entrevista).
>
> A gente pede pra um evento. Que nem no Natal. A gente pediu brinquedo, e o que a gente arrecadou de brinquedo! Porque no caso a gente tem as crianças carentes, aquelas que a gente pesa são cadastradas no caderno, que a gente controla todos os meses a pesagem. Mas as mães trazem todos, que tem seis, sete anos, que a gente não pesa mais, e a gente tem que dar pra aqueles também. A gente ganha muito pouca ajuda da diocese, mas esse dinheirinho que vem, a gente compra o alimento, que a gente tem que dar pras crianças, uma vez por mês, que agora no inverno é sopa... Então a gente dá. E o outro a gente ganha coisas de supermercados que nos ajudam pra colocar na sopa (I., Pastoral da Criança, entrevista).

É para a Casa da Saúde onde se centralizam a assessoria e os cursos da Pastoral da Criança, que empresas, sindicatos e indivíduos enviam suas doações às pessoas carentes do Bairro Mathias Velho (conforme entrevista com a Irmã I. R.).

O trabalho de representação dos empobrecidos da Pastoral da Criança e da Pastoral da Mulher Pobre permitiu que suas lideranças estabelecessem uma relação de concorrência com os poderes públicos; assim como sua legitimidade e experiência e uma estrutura de mediação de benefícios para a comunidade permitiram que se estabelecesse uma série de "convênios" e "parcerias" com aqueles no atendimento às populações locais. Assim, N., Coordenadora de Área da Pastoral da Criança, entrou em contato com a Secretária da Saúde do Município de Canoas, para que esta fizesse uma parceria, desse "uma ajuda" para a Pastoral da Criança, já que:

> [...] a Prefeitura coloca lá as estatísticas deles lá, que não tem mais desnutrição, que o Estado lá que está... combatendo. E quem está trabalhando em cima disso é a Pastoral da Criança. [...] Não que a gente queira levar a fama, nem o nome. Mas que fosse um pouco mais reconhecida. Porque o trabalho é realmente daquelas líderes que pisam lá no barro, no dia de chuva. Tem uma família precisando, ela vai lá (N., Coordenadora de Área da Pastoral da Criança, entrevista).

Também A., quando começou a atuar nos clubes de mães, foi escolhida pelos moradores da área invadida para representá-los; era ela quem intermediava

os contatos entre os "invasores", as autoridades policiais, os advogados, os "jagunços" que cuidavam as terras para os proprietários e entre outras pessoas interessadas em ajudá-los, e mesmo os com a Câmara de Vereadores da cidade:

> [...] várias vezes eu representei, eu falei na Tribuna. Várias eu ia lá pra defender a nossa luta. E muitas vezes achavam que eu não morava lá, não tinha direito a ficar ali. Aí eu disse: "Se eu não tenho direito de estar aqui, nem vocês. Porque eu estou aqui pra defender uma causa. A causa de quem está sofrendo, quem está sofrendo agressão. [...] Eu não moro dentro da vila, mas eu fui convidada pelos moradores". [...] Eu estava ali representando os moradores a pedido dos moradores. Eu não estava ali pra me promover (A., Pastoral da Mulher Pobre, entrevista).

Através da Pastoral da Criança e da Pastoral da Mulher Pobre, essas mulheres conseguiram mobilizar e dispor de uma série de verbas e de recursos provenientes de instâncias governamentais, de fundações, etc., para a implementação de diferentes cursos e ações. E esses seriam os resultados das "lutas". Assim, A. relatou o desvio de verbas obtidas na Legião Brasileira de Assistência (LBA) e em outras entidades pela "luta" do Clube de Mães e da Associação de Moradores para a construção de uma creche. As outras líderes entrevistadas mencionaram uma miríade de cursos ministrados pelas pastorais às populações de mulheres, através da Pastoral da Criança e da Pastoral da Mulher Pobre, com verbas de programas governamentais: cursos de plantas medicinais com verbas do Governo do Estado, pelo Fundo de Amparo ao Trabalhador (FAT) (N., Pastoral da Criança),

> [...] porque o negócio de nós trabalhar na Pastoral da Criança e ser cadastrado no Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente, então vem pra nós propostas de cursos, de espaços... Então é onde a gente pega esses jovens que estão em situação difícil... Porque se tu acompanha a criança na tua casa, no teu caso, e tem um bebê de um aninho; mas tu tem um filho já de 14 anos. E tu não está conseguindo segurar ele, ele não está te obedecendo, está no mundo da droga, tu vê que está se perdendo. [...] É onde a gente tenta trazer pros programas da comunidade. Vem pro programa da comunidade, os grupos de jovens... e encaminha pra cursos. Então a gente pega esses que estão mais correndo risco, mais a perigo, e tenta resgatar eles de novo, trazer eles (G., Pastoral da Criança, entrevista).

Outra líder da Pastoral da Criança D., mobilizou-se para conseguir cursos para os jovens e os adultos de sua comunidade, o Mova, onde dava aula, e, mais recentemente, um programa de reforço escolar para jovens, que envolvia diferentes entidades (Parceiros Voluntários, da Universidade Luterana do Brasil (ULBRA)), e no qual também dava reforço escolar. Outra líder, E. C. F., além do Projeto Criança Feliz, que envolvia reforço escolar para crianças com verbas municipais, também administrava o repasse de cestas básicas vindas de um programa do Governo do Estado para as famílias de sua rua; além disso, ela era

sempre procurada por assistentes sociais que queriam fazer algum trabalho no local, "[...] e o pessoal daqui da vila, tudo, acham que a gente tem que saber tudo. Já criou uma responsabilidade". Também outra, N. G., Coordenadora da Pastoral da Mulher Pobre no Bairro Mathias Velho, obteve uma verba do Governo do Estado, durante três anos, para cursos de artesanato, com materiais recicláveis, para mulheres. Essas mulheres eram as mediadoras entre o público a ser atingido e os programas de capacitação, de economia popular solidária, que ganharam ênfase em determinados programas governamentais.

O reconhecimento da liderança e de seu trabalho implica, então, a disposição e a administração desses recursos comunitários: são elas que decidem como serão utilizadas as verbas e as doações, quais grupos e áreas serão beneficiados, como repartir os alimentos e quem será encaminhado aos cursos.

> Nós fazemos assim: o pessoal vem ali, todo mundo se doa, se ajuda. Mas a pessoa tem que aprender a fazer alguma coisa. [...] Aqui, por exemplo, na Mathias, na Harmonia, nós trabalhamos, todo o mundo, num dia só. [...] Porque elas pegavam comida aqui, elas pegavam comida na São João, elas pegavam na Espírito Santo [...] pra que elas iam trabalhar, se elas viviam explorando todo o mundo? [...] E aí a gente decidiu que não ia mais fazer isto. Todo mundo ia trabalhar na sexta-feira, fazer uma fichinha. Essa pessoa fica lá fichada, ela não ia poder mais explorar ninguém. [...]. Tem que participar. Aqui e nas outras comunidades também. As que são bem pobrezinhas, a gente arrecada, todo o fim de mês elas levam. Mas elas estão ali: ajudando a fazer um acolchoado, ajudando a fazer um chá [...] E é isso que tem que fazer. (N. G., Pastoral da Mulher Pobre, entrevista).

O exercício da liderança como monopólio da possibilidade de doar o arrecadado para a comunidade tornou-se evidente em uma conversa entre D. e uma mulher na porta da capela Nossa Senhora dos Romeiros, transcrita das observações de campo. Além de ter a posse das chaves do portão que leva à capela, da capela e do centro comunitário, respectivamente ao lado e à frente de sua casa, D. guardava em casa muitos dos alimentos comunitários ou os alimentos recebidos pelas pastorais a serem distribuídos para a "comunidade", no "sopão" da Pastoral da Criança, nas tardes de pesagem, etc. A posse das chaves de onde ficam guardados os símbolos e os alimentos da comunidade (a Igreja e o Centro Comunitário) fazia com que acorressem a ela indivíduos da vizinhança necessitados de alimentos e, ao mesmo tempo, outras pessoas da comunidade que iam atrás de ovo, fermento, farinha, nos moldes de um empréstimo entre vizinhos. Como uma "companheira" de D., espécie de zeladora da horta comunitária e auxiliar na creche comunitária, também localizada no prédio do terreno da horta, que foi pedir à D. chocolate para fazer "nega maluca" para a creche. D. emprestou seu chocolate e o fermento da comunidade que estavam com ela e pediu um pedaço do bolo.

Para aqueles que iam procurar D. porque tinham fome, ela dava alimentos de sua casa mesmo, mas disse que fazia a ressalva de que eles tinham que ir "na comunidade", nas tardes de distribuição de alimentos. Nem por isso deixava de dar coisas de sua casa, ou mesmo de guardar alimentos da "comunidade" ali. Mesmo dizendo que não dava seus alimentos, mas que distribuía os arrecadados pela pastoral, essa prática — dar alimentos de sua casa, que podiam, por vezes, ser alimentos da comunidade guardados ali — é mostra do amálgama entre sua casa e a comunidade e evidencia a natureza de seu poder sobre esta. Ela detinha as chaves e a possibilidade de distribuição de um bem tão raro para muitos da vizinhança. Isso ficou evidente quando, após ter mostrado a capela , e enquanto D. chaveava as portas da mesma, chegou uma mulher de aparência bastante "humilde", com uma criança, e pediu açúcar. D., em tom reprobatório, disse a essa mulher que buscasse açúcar somente às terças-feiras, nas reuniões da Pastoral da Criança. Repreendeu a mulher em seguida, porque ela não estava mais trazendo seus filhos às tardes de pesagem e porque, além disso, fora vista por D. pedindo alimento em outras comunidades. A mulher contra-argumentou, dizendo que não levava mais os filhos no centro da comunidade porque tinha perdido a "carteirinha" com os dados sobre as crianças. D., então, mandou que trouxesse as crianças na terça-feira seguinte, pois a Pastoral da Criança tinha todas as informações sobre elas. Foi, então,até sua casa buscar do seu açúcar para dar à mulher (anotações de campo, 25.05.03).

Também G. falou que sustentou uma família com alimentos seus, chegando a "[...] terminar seu rancho antes do final do mês". É esse amálgama entre doação pessoal e doação em nome da Pastoral da Criança, bem como o fato de estarem sempre presentes, como mediadoras, segundo elas, em situações de doação, que constituía essas mulheres, aos olhos daquelas que eram seu público, como aquelas que, de alguma forma, eram responsáveis pela resolução de seus problemas.

> Com a visita, quando a gente chega... Meu Deus do céu, parece que chegou Deus na casa deles. E quando a gente chega pra visitar, pra ver, pra perguntar como é que está essa família, e quando chega um alimento, que a gente consegue levar um alimento, e a gente faz tipo umas minissacolas e leva pra essas pessoas; como elas ficam felizes. Faltam só se ajoelhar na frente da gente e beijar os pés da gente, de felicidade. Elas pensam que é a gente. Eu digo: "Eu consigo, mas não sou eu que estou dando. Eu consigo através de outras pessoas" (I., Pastoral da Criança, entrevista).

Essa mediação entre aqueles que precisam e os diferentes agentes interessados em fazer assistência social é justificada religiosamente como "amor e dever cristão", mas não implica necessariamente um distanciamento de outras esferas de ação, como a política partidária e os movimentos sociais. É como se

houvesse um *continuum* da conjugação entre atuação como líder comunitária e líder política, até a negação completa de atuação como liderança política como um dos horizontes possíveis — o que certamente tem a ver com a trajetória anterior em espaços associativos ou partidários.

N. G., líder da Pastoral da Mulher Pobre, foi uma das primeiras lideranças formadas pelos agentes externos que participaram dos clubes de mães, das CEBs, da Associação de Moradores e da Pastoral Operária, onde se estudavam fé e política e também os "direitos, das leis dos trabalhadores, dos direitos das mulheres, do jovem...". Filiada ao PT desde 1982, uma de suas fundadoras em Canoas, membro do Diretório Municipal do Partido, durante a campanha eleitoral de 2002, tinha um comitê partidário em sua casa. Foi candidata a vereadora duas vezes pelo PT, em nenhuma se elegendo. Sua entrada para o PT teria sido devido à sua participação na Pastoral Operária: "[...] através dos padres, dos freis, que também gostavam de política. Esses freis mesmo, que davam fé e política pra nós, foi os que a incentivaram a ser candidata". Assim, sua própria candidatura teria ocorrido devido à vinculação à Igreja Católica: "Tudo vem da Igreja. Tudo que a gente fez e que a gente faz é trabalhos da Igreja, que eu sempre participei". Assim, entrou para o Partido, para "contribuir" com o mesmo, pois, dada sua atuação como liderança já naquela época, já tinha "experiência", "prática" e "relações" com as "bases", entendidas aqui como "povo". A derrota do candidato a Governador pelo PT nas eleições de 2002 seria para ela a prova de que alguns candidatos não conseguem se eleger porque abandonam "as bases".

> Porque nós temos candidato que a gente ajudou a eleger, e foi lá pra dentro dos gabinetes e não voltaram mais na vila. [...] Porque eles aproveitam da nossa situação, mas na hora de contribuir, na hora de ajudar, de fazer alguma coisa, eles não aparecem. [...] achavam que eles estavam muito poderosos. E olha o que aconteceu. Porque se o povo da base se reunir, nós temos muita força. (N. G., Pastoral da Mulher Pobre, entrevista).

É o compromisso com aqueles que precisam de ajuda, entendidos como "representados", que deve fundamentar a participação na política:

> Então eu acho que nós, tanto como cristão quanto ser humano, nós temos que atuar em todos esses movimentos. [...] Porque eu sou cristã, eu sou um ser humano, eu sou uma cidadã. Não tem nada a ver isso aí. É coisa que as pessoas colocaram na cabeça, que igreja não tem nada a ver com política. Tem sim. Jesus Cristo foi o maior político. Tu vês isso desde os tempos que ele andou organizando o povo (N. G., Pastoral da Mulher Pobre, entrevista).

Para todas aquelas que atuavam na esfera partidária, essa noção de cristandade fundamentando a atuação parece estar presente em várias esferas sociais. No entanto, a atuação política de N. G. não deixou de entrar em conflito

com sua atuação como liderança religiosa: "A gente foi muito perseguida por causa disso. Até no Bispo eu fui chamada por causa disso". Entretanto N. G. parece ter encontrado uma forma de conciliar as atuações, não falando em política dentro da Igreja, mas recrutando seu público ali:

> [...] eu nunca fiz campanha dentro da Igreja. Claro, muitas vezes eu estava lá no altar, quando tinha celebração, eu saía correndo, vinha pra casa, abria o meu comitê, com a camisa do Partido. Mas eu estava dentro do Comitê. Eu não estava lá dentro da Igreja. Agora lá na Igreja, toda vida eu respeitei. [...] Convidava, assim, no pé de ouvido. Eu chegava e dava um convitezinho pra elas: "olha, tal dia tem uma reuniãozinha lá em casa. Se tu quiser participar, participe. Se não quiser, é uma amiga igual" (N. G., Pastoral da Mulher Pobre, entrevista).

De outra parte, sua liderança comunitária, que envolvia promover cursos, contava com os "conhecimentos", as relações que tinha na Câmara de Vereadores, no Sindicato dos Metalúrgicos, por conta de sua atuação no Diretório do PT.

Outra liderança comunitária, D., que, na década de 80, participou da Pastoral da Juventude, do movimento negro, do movimento de mulheres, das CEBs, do Movimento dos Sem-Terra em São Paulo, do PT e de outros movimentos sociais — ou como ela mesmo disse: "[...] eu tinha abraçado todas as lutas sociais" —, tinha toda sua atuação, nesses diferentes espaços, caracterizada a partir da Igreja. Ao que parece, foram sua inserção na Igreja e o contato com padres e professores ligados à Teologia da Libertação que estimularam seu engajamento em movimentos sociais. Sua atuação, passada e atual no PT, assim como no MST, foi marcada por sua atuação na Igreja. Conheceu esse partido através de um padre, que "[...] me levou pra conhecer o PT". Foi na condição de membro das CEBs que participou da organização de três acampamentos.

> Daí eu fui trabalhar nos Sem-Terra. [...] Então a gente ajudava a organizar as famílias da periferia, que não tinham casa. Então a gente juntava e ia pras reuniões, à noite, nas vilas, nas cidadezinhas vizinhas. Aí preparava bem a família toda. [...] [onde se dava esta preparação?] Geralmente era nas igrejas, nas CEBs, na periferia. Tinha sempre um padre, aí tinha um pessoal do sindicato, um pessoal... só pessoal do PT. Aí tinha alguns professores, mas todos ligados às CEBs. [...] Aí eu participei de três ocupações. [...] Os homens iam cortando o mato, e nós, mulheres, a gente organizava os grupos. Então a gente abria as telas, as lonas. Fazia de tudo, cozinhava. Aí quando amanhecia a gente ia na cidade pedir as coisas. Eu era cara-de-pau, ia pedir as coisas. Mas era bom. E depois a Mística do MST é o próprio evangelho. [...] Daí eu ficando mais nas coordenações. [...] Mas a coordenação mais ligada à Igreja. Eu não era da cúpula. Eu era mais povão, que ajudava a reunir mais famílias. Eu era do grupo que pedia pra arrecadar alimento. Eu era a própria Igreja. [...] E isso era a minha parte: celebrar, explicar a Bíblia, ler o evangelho, cantar, animar, fortalecer a fé. (D., entrevista).

No momento da entrevista D. era casada com um ex-frei, Mestre em Teologia e Professor em um centro universitário em Canoas, e que, segundo ela, "[...] agora está no diretório, está no gabinete do [vereador do PT em Canoas]. Tem uma atuação muito grande. O nome dele é muito respeitado aqui na cidade como petista. Eu sei que o [marido] está despontando como petista intelectual popular. Ele mora numa ocupação, atua...". Seu marido apresenta-se como "líder comunitário" e parece ter investido cada vez mais na esfera política: durante a gestão de Olívio Dutra no Governo do Estado, foi Diretor do Departamento do Trabalho da Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social e, nas eleições de 2002, foi candidato a deputado estadual, não se elegendo. Foi também membro da chapa que concorreu à direção da União das Associações de Moradores de Canoas. A atuação de D. como petista "roxa, de carteirinha" e mesmo como líder na comunidade parece, então, subsumida à liderança política do marido:

> [...] quando eu vim pra cá, o [marido] falava que eu era muito envolvida, que eu tinha uma vida atuante. [...] Então não me deixavam descansar. Mas já no primeiro ano já tinha uma luta [...] Depois aí a gente se envolveu, até hoje. Mas pelo fato dele ter feito um trabalho no passado, voltou e continuou fazendo. Eu não posso ficar alheia à vida dele (D., entrevista).

O engajamento da entrevistada parece que foi uma continuidade ou uma recuperação de seu trajeto anterior de atuação como "igrejeira" em partidos e movimentos sociais, pois, devido ao envolvimento amoroso com o então frei que se tornou seu marido, D. foi proscrita de seus círculos de relações na Igreja. Ela entendia sua atuação como uma união de esforços em nome de uma liderança do marido, mas também podia ser vista como uma divisão do trabalho de liderança local entre um casal, ele com a parte mais "política" e ela com a parte mais "comunitária", ambos conciliando essas atuações, as "lutas" e a "ajuda", já que foi a partir de uma matriz constituída no trabalho religioso que viram sua atuação reivindicatória junto aos poderes públicos, ou seja, junto ao Orçamento Participativo, à Secretaria de Habitação, etc.: "[...] nós [o casal] crescemos na vida. Então nós desejamos que todo mundo tenha uma casa legal como a nossa; que todo mundo tenha a educação que a gente tem. [...] Todo mundo tem direito. Então a gente vai buscar esse direito pra todo mundo. Essas são as nossas lutas de hoje".

Outra liderança da Pastoral da Mulher Pobre, A., parece ter conciliado, em um momento anterior, a participação na Igreja, nos movimentos sociais e nos partidos políticos. Levada pelos agentes externos a ajudar em uma ocupação de terreno próximo à sua casa, ela logo se envolveu na Associação de Moradores da ocupação, onde "[...] cuidava mais das coisas mais práticas: receber as pessoas que estavam chegando, tanto os visitantes quanto as pessoas que estavam chegando pra morar. E recebia também os jagunços, que às vezes

eles vinham procurar". Seu trabalho era complementar ao do Presidente da Associação de Moradores, que "[...] cuidava das coisas mais burocráticas: ele ia à reunião com o advogado, com o juiz, e ali era eu". Foi esse presidente que "[...] me deu muita oportunidade, me abriu muito os horizontes [...]. Foi onde eu entrei na política, comecei a participar de reuniões políticas como militante política, e foi ele que me convidou." Participou de algumas reuniões do Partido Comunista do Brasil (PC do B) e, depois, em 1984, filiou-se ao PT, já que havia vários de seus integrantes "na luta, nos movimentos" de que ela participava. Ao contrário das mulheres apresentadas anteriormente, ela se desengajou da política partidária. Em 1988, chegou a ser cogitada como candidata, mas esse também foi o momento em que se desengajou dos espaços em que estava inserida. A. parece que tinha, assim como as outras mulheres que atuavam em espaços religiosos, associativos e políticos, uma visão moral da política. Seu desengajamento dos movimentos e mesmo da política partidária foi devido à "decepção" que teve ao perceber que a luta, a um só tempo política e social, estava sendo corrompida pelos "espertalhões" que queriam "tirar proveito" dos movimentos para "se promoverem", "[...] e nós, que estávamos lutando por um mundo melhor, por uma sociedade melhor, a gente foi ficando pra trás". Isso foi acompanhado por crises familiares: separação do marido, problemas com um dos filhos. No entanto, ela, que antes da sua participação no movimento "[...] não entendia de política, não queria saber, não votava", passou a considerar que "[...] [a atuação religiosa e a política] têm que caminhar junto". Se, para ela, a política era moral, seu interesse na política não deixava de estar vinculado à sua condição de dona-de-casa, ligada a problemas "concretos". "A política: quando tu vai comprar alguma coisa que subiu. Por que subiu? Por isso que eu estou ali. Por que subiu? Quando sobe a gasolina, quando sobe o alimento, quando sobe a passagem".

Algumas líderes preferem "não misturar" sua liderança comunitária com a política. N., líder da Pastoral da Criança, coordenadora da região de Canoas nessa pastoral, Coordenadora de Quadra na Associação de Moradores, também era filiada ao PT. Tendo chegado posteriormente ao momento da ocupação na região, não participou das mobilizações coletivas da década de 80, o que parecia estar relacionado ao tipo de atuação na política, que contrastava com a liderança das mulheres que tiveram atuação em CEBs na década de 80.

> Eu sou do PT [...] sou filiada [...] mas não participei este ano [da campanha eleitoral] porque eu penso assim: eu não quero misturar o meu trabalho da Pastoral, da religião, com política. [...] Acho que misturaria. Porque é muita reunião pra cá, é muita reunião pra lá. E a gente é convidada: "Ah! Fulana vai dar uma palavrinha. Não sei o quê!" e as pessoas não entendem muito bem, confundem as coisas. [...] E nem quero [me candidatar]. A minha família sempre dizia assim: "Porque tu não te candidata?" Não,

> isso não faz parte da minha cabeça. Meu lema é trabalhar assim como estou trabalhando. Política não (N., Pastoral da Criança, entrevista).

No entanto, mesmo aqueles que participaram das mobilizações na década de 80, como E. C. F., que trabalhava com crianças no Projeto Criança Feliz, tendo participado da ocupação do "fundão da Mathias", organizada por freis e integrantes do PT, "[...] procuram não misturar muito as coisas também", embora "A gente tem partido porque a gente vota, a gente é PT". A fraca inserção nessa esfera de ação, ao lado de sua "conscientização", certamente relacionada ao trabalho de agentes políticos no processo de ocupação, está perfeitamente de acordo com sua atuação como *rank and file* nas campanhas eleitorais: "Fazer campanha... mesmo que eu queira ficar em casa, os meus guris não deixam. [...] Dizia [para os filhos]: 'Não, vocês não têm jeito mesmo. Vou ter que sair com vocês, dar uma volta, com a bandeira na mão.' E aí a gente tem que ir porque eles também têm consciência". Também S., líder da Pastoral da Criança e da Pastoral da Mulher Pobre na Vila Nossa Senhora da Conceição, em Porto Alegre, parece ter tido esse tipo de atuação. Mobilizada a partir do trabalho de freis capuchinhos em seu bairro, participando de um grupo de mulheres negras, da Pastoral da Criança e da Pastoral da Mulher Pobre, participando do núcleo do PT no bairro, engajou-se apaixonadamente em diferentes campanhas eleitorais:

> Ajudava [nas campanhas]. Ia pará no hospital, mas eu ajudava. [...] Sim, porque a gente fica doida (risos). Foi o Olívio, minha filha. O que a gente correu. Nós começamos com a Helena Bonumá, nós começamos a louquear com ela. Levava ali tudo que era povo, corria. E panfleteava e falava e gritava... [...] Aí botamos a Helena lá. Aí depois veio o Olívio. Aí nós enlouquecemos por causa do Olívio. Aí quando foi o Tarso, também. Na prefeitura. Do Tarso, fui parar no hospital [...] Cheguei lá no hospital, a minha pressão estava lá em cima. Mas ele ganhou (risos) (S., entrevista).

Outra líder da Pastoral da Criança, que também não participou das invasões e das CEBs na década de 80, G., possuía uma identificação partidária mais distanciada: "Eu nunca tive partido. Eu me identifico com as causas, com a luta do PT. Porque eles sempre defenderam essa parte que a gente vive hoje. A pobreza. O pobre". Ainda assim, isso se dava não a partir de uma conversão à "importância da política", a partir da "conscientização", mas a partir dos critérios próprios ao trabalho caritativo. Nesse sentido, sua leitura do MST era estritamente moral:

> Eu tinha muita raiva do MST, onde já se viu, invadindo as terras dos outros. Fazendo bagunça. Até que eu fui fazer uma visita num assentamento. E hoje eu defendo o MST. [...] E hoje a gente tem que primeiro ver as coisas, conhecer, pra depois formar opinião. É muito fácil ver na televisão e sair jogando. Tem os arruaceiro? Tem. Mas em todo lugar tem. Em todo lugar tem, em qualquer serviço, em qualquer coisa, em qualquer firma tem um pra bagunçar. E ali também deve ter os

> bagunceiros. Mas tem muita gente trabalhadora, contando as histórias deles, contando como perderam as coisas. Pessoas que tinham terras, que foram desapropriadas... que nunca receberam, que estão esperando até hoje esse dinheiro... Como é que vão sobreviver? Então é uma coisa que vai chamando a outra. E quando tu vês essas coisas, tu queres ajudar (G., entrevista).

Ao mesmo tempo, a liderança exercida em nenhum momento tinha como horizonte possível "a política".

Esse também parece ser o caso de E. H., Coordenadora da Pastoral da Criança no Bairro Harmonia, que não mencionou nenhuma preferência partidária, colocando-se sob a égide do "partido político do projeto de Deus". Foi na Igreja que E. H. procurou discutir questões políticas, que, para ela, diziam respeito à análise dos "políticos".

> Eu acredito que a Igreja já abrange todas as áreas. Porque hoje até a questão política, a gente senta e discute [...] Pra entrar nesse trabalho [a política] eu acho que não. Eu preocupo muito em conversar com as mulheres, tentar formar uma consciência mais crítica pra analisar os nossos políticos nessa vida política. Mas eu mesma, pessoalmente, não tenho idéia. (E. H., entrevista).

Isso não significa que E. H. não procurou utilizar seu acesso a agentes do Estado, pela atuação na Pastoral da Criança e na "comunidade", para a aquisição de determinados recursos.

> Já sou funcionária pública municipal há 11 anos. [...] Eu sou servente. Eu trabalho de servente. [...] Depois que eu fui trabalhar, também participando da comunidade, me entrosando nos movimentos, nas discussões em saúde, surgiu a idéia de voltar a estudar. Eu senti necessidade de voltar a estudar. E um Secretário de Saúde da época, uma pessoa muito querida, que [...] trabalhava na Secretaria da Saúde, aqui em Canoas, me incentivou e me ajudou a voltar a estudar. [...] Eu tinha, ainda, dificuldades pra pagar. Daí ele me disse: "Não, se tu tem vontade, se tu quer, eu te ajudo". Eu disse: "Esse é o meu sonho, voltar a estudar. Mas diante dessas dificuldades eu ainda não tenho condições de realizar esse sonho". Ele: "Então eu vou te ajudar." [...] e ele me disse assim: "O teu compromisso vai ser de que um dia, quanto tu tiver mais lá em cima, que o teu estudo te der chance de progredir, tu vai também vim cá embaixo, buscar um irmão e ajudar a ir até lá". E ele... como ele trabalhava muito, participava muito com a gente na Pastoral da Criança, que a gente chama muito ele pra cobrar políticas de saúde certas pra nosso município, então a gente sempre caminhava junto (E. H., entrevista).

I., Coordenadora da Pastoral da Criança na Comunidade São Francisco, no Bairro Mathias Velho, recusou-se a considerar ou converter sua ação à política, sem mesmo indicar um partido de preferência: "Não, partido político não. Eu faço a minha política dentro da Igreja. [...] a minha política é fé. [...] Eu vou nessas palestras, em encontros políticos, mas eu não tenho partido nenhum. Eu sou do povo", o que certamente estava relacionado à sua inserção na comunidade por redes estritamente religiosas.

De qualquer forma, essas mulheres primavam pela doação, porque foi doando-se que ganharam. O ganho, no caso, foi o próprio reconhecimento "comunitário", dos clientes ou do público-alvo, das outras mulheres atendidas por elas nas pastorais. Na festa de encerramento de ano da Pastoral da Mulher Pobre, todas as mulheres que, em determinado momento, iam ao microfone falar de seu trabalho na Pastoral da Mulher Pobre se repetiam em homenagens a N. G., a iniciadora dessa pastoral no Bairro Mathias Velho. Isso também apareceu nas entrevistas de outras líderes da Pastoral da Criança, quando estas narraram casos em que foram "reconhecidas", o que as livrou de determinadas atribulações freqüentes aos "comuns" do Bairro:

> A gente se sente feliz, a gente se sente gratificado. Quando a gente passa na rua: "Olha ali, a titia da sopa". A gente se sente feliz com isso; com as crianças chamarem a gente e a gente ser reconhecida por várias pessoas, até assaltantes, que vão pra assaltar, e quando chegam perto, vêem que é a gente: "Não, não, essa titia deixa fora, que ela dá comida pras crianças". Então a gente se sente gratificada por isso, a gente é reconhecida por isso. [...] E passam pela gente, cumprimentam a gente [...]. Porque eles reconhecem o trabalho da gente (I., Pastoral da Criança, entrevista).

O fato de G. ter narrado a mesma história da "tia da sopa", desta vez sendo ela a protagonista, mostra o quanto esse reconhecimento era prezado entre as mulheres das pastorais:

> [antes de G. atuar na Pastoral da Criança] de noite, quando a gente estava em casa, quando eu saía... entravam na casa e roubavam. [...] Limparam a minha casa. Entrava de um lado e saía de outro. Hoje eu saio tranqüila de noite, não tenho medo de roubo, de assalto. [...] Porque hoje eu cuido dos filhos dos marginais. [...] Quer dizer que eles já protegem a gente. E graças a Deus por enquanto (G., Pastoral da Criança, entrevista).

Essa liderança, baseada na reciprocidade e na caridade, foi sintetizada por G.:

> Que as pessoas não tenham medo de se doar. Quanto mais amor tu der, mais tu vai receber. A única coisa que tu pode doar à vontade e nunca vai te fazer falta é o amor. [...] Tudo que tu está fazendo pros outros, tu não está fazendo pros outros. É pra ti. Não está doando pros outros, está doando pra ti mesmo. Eu tive paralisia infantil e hoje ando. Eu, que os médicos me desenganaram, há 10 anos atrás disseram que eu ia morrer, e eu estou aqui. [...] Eu só tenho que agradecer muita coisa boa que eu recebi, e posso dar, partilhar. Que ninguém no mundo tenha medo de dar amor. Não vai ficar mais pobre por isso. Só ganha (G., Pastoral da Criança, entrevista).

4 O GRUPO DE REFLEXÃO DA MULHER CONSAGRADA E OS "PROBLEMAS DA VIDA RELIGIOSA FEMININA"

Ao se considerar a tomada de posição das instâncias de cúpula da Igreja Católica representadas no Vaticano com relação à condição feminina, não se pode deixar de lado como aquela se conforma, se difunde e se atualiza. A ortodoxia católica em relação à condição feminina tem que ser caracterizada em suas condições de vigência institucional, tanto mais porque se trata de uma instituição na qual se defrontam interesses diversos, como mostram, por exemplo, os trabalhos de Casanova (1968), Mainwaring (1989) e Della Cava (1985; 1988; 2001).

Como já visto anteriormente, uma das problemáticas que se conforma na Igreja a partir do confronto com os movimentos feministas em suas diferentes versões é a das funções ou papéis da mulher na Igreja, cujos desdobramentos — como as atribuições da "mulher religiosa", o "esgotamento" e a "necessidade de renovação" da "vida religiosa feminina" — vão em paralelo a uma negação, cada vez mais contundente, da abertura do sacerdócio às mulheres. Tal discussão corresponde à constituição de um espaço de elaboração erudita sobre o tema, no qual se engajam os membros mais escolarizados da Igreja e partícipes de suas diferentes tendências internas. Analisar-se como se dá a sistematização dos "problemas da mulher" por agentes ou instituições eruditos envolve estudar como as formas de tratamento de tais problemas — quer dizer, as formas de definição dos males e das injustiças e as soluções para os mesmos — dizem respeito às lógicas de confronto, apropriação e adaptação de teorias e filosofias sociais ao catolicismo, conforme Siméant (2002, p. 33).

No Brasil, a temática é tratada principalmente no âmbito da Conferência dos Religiosos do Brasil, que está no pólo mais progressista e intelectualizado da Igreja Católica. Neste capítulo, apresentam-se os resultados da análise de como essa conferência, através de um grupo interno à mesma, o Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada, conforma essa problemática e busca evidenciar as condições a partir das quais os agentes religiosos engajados no GRMC e a CRB não se afastam dos cânones definidos pela cúpula da Igreja quanto às formas de tratamento dos "problemas da mulher na Igreja".

Nessa análise, foram consideradas as características das mulheres interessadas em participar do trabalho de sistematização de problemas relativos à condição feminina e os recursos de que lançaram mão nessa atividade. Como parte da análise de seus recursos, observou-se que sua trajetória na Igreja as dispunha, em maior ou menor grau, à inovação e à renovação da atividade profissional feminina na mesma. Essa disposição, dada pelo acesso à escolarização, foi recuperada pela Igreja nesse trabalho erudito de definição de problemática; recuperação que aponta no sentido de uma acomodação ou de refutação moderada dessas agentes face às concepções dominantes com relação à condição feminina, fruto de sua adesão primordial à Igreja e da sua participação nesta como "peritas da Igreja" (Siméant, 2002, p. 38-39). No **Capítulo 3**, o objeto de estudo referiu-se à mobilização de mulheres leigas a partir de uma ideologia relativa à condição feminina, que conciliava seus problemas com outros problemas sociais, como a "pobreza". A existência daquela ideologia era resultado de sua elaboração e difusão por parte de agentes religiosos dos pólos progressista e intelectual da Igreja, que ocupavam posições não dominantes e periféricas e se voltavam à ação "missionária" e não propriamente escolar. Neste capitulo, são consideradas a atuação em favor da mulher e a elaboração de ideologias sobre a condição feminina por parte dos agentes religiosos, que, sem deixar de valorizar e, mesmo, de participar de ações junto aos grupos sociais visados pela Igreja progressista em diferentes momentos, investem, primordialmente, nos espaços erudito e escolar da Igreja Católica e partilham de concepções ali vigentes quanto à natureza do conhecimento erudito. Se, como considera Siméant (2002, p. 38), há diferentes visões da utilidade social do conhecimento, para aqueles que fazem parte da CRB e ali se inserem como *experts* esse conhecimento está a serviço da Igreja.

O engajamento na CRB para o tratamento dos problemas da mulher profissional diz respeito ao investimento do capital escolar em um trabalho erudito e à sua correlata valorização pelo reconhecimento desse trabalho nas instâncias institucionais das quais essas mulheres fazem parte, ao mesmo tempo em que permite um posicionamento sobre a condição feminina em uma instituição que controla os espaços para isso. Nesse engajamento, o recurso a noções das Ciências Sociais, como a noção de "gênero", e a formas escolares de apresentação e difusão de problemáticas, como os seminários, está relacionado a uma busca de legitimidade perante a Igreja e também a condições de adesão a esquemas escolares e intelectuais na Igreja Católica. Ou seja, a conformação dessa problemática envolve a apropriação de noções e discussões de diferentes disciplinas, o que demanda um estudo dessas formas de apropriação de noções para fins práticos e de acordo com esquemas diferentes daqueles nos quais foram elaborados, conforme Siméant (2002, p. 44). Tanto essa apropria-

ção quanto as formas de divulgação dos "problemas" — como seminários, palestras, encontros do grupo de estudo — estão relacionadas também aos efeitos das carreiras profissionais escolares das freiras do GRMC, que as incitam a valorizar os títulos e as competências escolares; com exceção de uma delas, todas se formaram e trabalharam como professoras em escolas confessionais. Isso está na base de um *ethos,* no qual a cultura escolar é valorizada e que corresponde à história institucional de atuação no espaço escolar, materializada nas escolas católicas, que configuram um mercado de trabalho para as religiosas como professoras. Para se entender a lógica de atuação dessas mulheres no GRMC, é preciso ter em conta os efeitos de uma socialização, a um só tempo profissional, escolar e religiosa, e da Igreja, como mercado de títulos escolares. Enquanto essas profissionais desenvolvem uma carreira escolar que é a base de um "amor à escola", é possível, dada sua socialização religiosa, seu entendimento de noções das Ciências Sociais como ferramentas para a ação e, no caso, como legítimo seu uso em suas tomadas de posição sobre a condição feminina na Igreja.

Como já foi dito, essa análise foi feita com base no estudo das trajetórias social, escolar e profissional das freiras engajadas no GRMC, existente na Regional sul da CRB, dedicadas à elaboração e à difusão de um conjunto de questões relativas às profissionais da Igreja que são membros das ordens religiosas. De forma geral, foram tomadas como objeto de análise as relações entre a trajetória social das religiosas pertencentes ao Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada, existente naquela conferência desde a década de 90, e as formas pelas quais enunciam os "problemas da religiosa". Além disso, foram consideradas as condições institucionais de conformação da problemática da "vida religiosa feminina". No primeiro item, caracterizam-se a CRB e a lógica na base da recepção e da tradução, para o espaço religioso, de problemas e filosofias sociais; em seguida é questionado: em que se constituem os problemas da "vida religiosa feminina"? Como suas definições se ajustam aos cânones ortodoxos? Nesse ajuste, as formas escolares de apresentação dos problemas e o uso das noções das Ciências Sociais são entendidos tanto como um recurso que permite tomadas de posição legítimas sobre a questão no âmbito da CRB, quanto como formas de valorização do capital escolar dessas freiras. A seguir, é apresentada a análise das condições de engajamento dessas mulheres no GRMC, que dizem respeito tanto às trajetórias escolar e profissional dessas mulheres quanto à sua relação com as instituições escolares da Igreja Católica.

O GRMC, surgido a partir de orientações da CRB nacional e formado na Regional Sul dessa conferência, a partir das redes de relações de sua líder, M. A. G., teve alguma variação no número de suas integrantes, "[...] que tiveram que sair, porque foram transferidas". Na época da pesquisa, constituía-se num

grupo de sete mulheres, todas membros de ordens religiosas, sendo uma delas da IECLB. Dessas mulheres, foram entrevistadas cinco, pois duas não foram localizadas nas sucessivas tentativas de contato telefônico. Como uma delas é irmã de M. A. G., foi possível obter algumas informações sobre a mesma. De outra parte, como o grupo se revelou bastante homogêneo, considerou-se que essas entrevistas permitiriam caracterizar seu conjunto.

É preciso observar-se que a aparente facilidade em obter informações junto a cinco das sete integrantes do GRMC-RS sobre seu trabalho como irmãs e material escrito sobre os seminários nacionais e regionais do grupo e informações sobre a CRB contrasta com uma situação de entrevista na qual as entrevistadas preservam a "imagem de si" e a da Igreja, evitando tratamentos que mostrem ambigüidades, fragilidades e dificuldades presentes ao longo de sua trajetória social e, mesmo, temas que, de algum modo, poderiam ser considerados polêmicos. Isso não se apresentou da mesma forma para todas as entrevistadas. Enquanto uma delas, não por acaso, mais distante do centro de poder da Igreja e de sua congregação, sempre preservando a imagem positiva de sua trajetória social, trouxe mais explicitamente críticas à Igreja, as outras esforçaram-se para mostrar seu respeito à instituição ou para não fugir do discurso oficial. Isso, além de dizer respeito aos sucessos de suas carreiras profissionais — uma delas é vice-superiora provincial de sua congregação, outra vice-diretora e outra uma referência em termos intelectuais na Igreja —, talvez se deva ao fato de que quase todas as entrevistas foram feitas em locais pertencentes às igrejas. Com a líder do grupo, M. A. G., foram feitas duas entrevistas, uma na biblioteca e outra em seu quarto, na casa de sua congregação. Com P. S. e R. B., as entrevistas foram feitas em salas de estar, nas casas de suas congregações. Com N. N., na sua "comunidade", no apartamento onde residiam as irmãs que trabalham no colégio de sua congregação. Finalmente, T. V. e M. G., esta última presidente da Regional Sul da CRB, foram entrevistadas na sede da CRB. É compreensível, nesse sentido, que, durante as entrevistas, sempre de portas abertas, pelas quais se via uma "colega" passando, houvesse uma certa "discrição" e "neutralidade" no que era dito. Certas situações mostram, mesmo, a censura e a autocensura colocadas por essas mulheres nas situações de entrevista, que, de alguma forma, impunham um limite às demandas da pesquisa. M. G. solicitou uma cópia da transcrição da entrevista, para verificar se havia algum "problema" que ela pudesse corrigir. Não foi possibilitada a gravação das entrevistas de M. A. G., e, em certas vezes, ela não permitiu anotações (no momento) do que falava, situações as quais ela insistiu em dar o caráter de "orientações para teu trabalho", sugerindo nomes e telefones de pessoas a serem entrevistadas e bibliografia. Essa censura se mostrou em negativo, ao T. V. ser entrevistada pela segunda vez, em um sábado, numa

lancheria, quando relatou os conflitos que teve com a congregação e se mostrou mais acessível às questões sobre sua família, sobre sua decisão de entrar para a vida religiosa, sem permitir, no entanto, o uso do gravador. Certamente, essas mulheres jogaram na situação de entrevista sua imagem de "mulheres respeitáveis" enquanto religiosas, enquanto "senhoras", pois a mais nova, T. V., aproxima-se dos 60 anos de idade, enquanto professoras que mantêm uma distância em relação aos alunos, para impedir que se crie uma situação de entrevista que expresse uma igualdade entre entrevistadora e entrevistadas. Nesse sentido, as indicações bibliográficas, "[...] o material que eu vou te passar para te ajudar no teu trabalho", e "[...] o tempo que eu tenho para te atender não é grande" fizeram parte dessa *mise en scène* de autoridade.

Por outro lado, na análise do material escrito coletado, que consiste em relatos dos seminários sobre a "mulher e a vida religiosa", realizados pelo GRMC na década de 90 e pela própria CRB juntamente com a CNBB na década de 70, textos das mulheres entrevistadas e das demais integrantes do GRMC em outras partes do País, coloca-se o mesmo "problema" das tentativas de eufemização e de neutralização do que poderia parecer "denúncia" ou "reivindicação" com relação à vida consagrada feminina, verificando-se que a "situação da mulher na Igreja" identificada nesses textos é também apresentada por documentos oficiais das altas cúpulas da Igreja Católica. Isso levou a considerarem-se as condições de vigência desse discurso. Uma delas é a referência e o uso das Ciências Humanas, que, por seu caráter heteróclito, levaram à tentação de criticar esse uso. Deixando de lado a idéia de "correção", consideraram-se os usos sociais, a apropriação e a difusão de noções fora de seu contexto original como uma das fontes de legitimidade de um discurso que afirma a ortodoxia.

De outra parte, é preciso levar-se em conta que essa constituição de problemática e seus repertórios de ação estão relacionados tanto às características e aos objetivos da CRB, uma entidade não pastoral, mas destinada a uma espécie de "orientação espiritual" dos religiosos, quanto aos agentes responsáveis pela problemática. Foi levado em conta, na análise dessas condições, que as mulheres do GRMC apresentam uma relativa homogeneidade com relação às origens sociais, uma socialização escolar e profissional tornada bastante similar por seu fundamento religioso e uma relativamente alta escolarização. Nenhuma delas possuía menos que o ensino superior completo, e somente duas delas, N. N. e P. S., não possuíam pós-graduação. Assim, tanto os fins de formação de religiosos da CRB quanto a alta escolarização e a formação professoral das mulheres do GRMC ensejam que a conformação desses problemas se dê em moldes de um trabalho mais ou menos erudito, mais ou menos de difusão de conhecimentos, tomados por sua utilidade à atividade religiosa.

4.1 A Conferência dos Religiosos do Brasil e suas relações com ideologias e "teorias"

Para se entender a criação de um grupo como o GRMC, que se propõe a discutir os "problemas da vida religiosa feminina", é necessário situá-lo em relação à instituição que o abriga, a CRB, e ao papel desta na reelaboração e na difusão de problemáticas e de agendas específicas aos religiosos. A CRB existe desde 1954, e a ela se filiam as congregações religiosas do País. Organizada com uma sede nacional no Rio de Janeiro e cerca de 20 sedes regionais em todo o País, a CRB realiza, em cada regional, um trabalho de "coordenação e animação da vida religiosa", pelo "aceno de prioridades", "hierarquização de meios e fins", e "oferecimento de alternativas" às congregações (Azevedo, 1980, p. 632). Tendo surgido num momento em que havia um interesse institucional na "renovação da vida religiosa", enunciado principalmente após o Concílio Vaticano II, a CRB pode ser considerada uma das instâncias pelas quais a Igreja Católica buscou, e busca, seguir as orientações desse concílio.

Parte dessa atividade de definição de problemas e agendas envolve não o confronto com ideologias sociais e problemáticas científicas, mas a sua apropriação pelo trabalho de membros das congregações pertencentes à CRB, de diferentes formas qualificados para isso, e sua ressignificação em termos religiosos. Isso tem vários efeitos. Um deles é a abertura de novas agendas e de novos "problemas à vida religiosa", sugerida pelas diferentes ideologias e "teorias" em voga, entendidas em função da "refundação da vida religiosa", da "volta ao carisma dos fundadores" exigido pela Igreja Católica. Ou seja, a atuação de irmãos e irmãs engajados na CRB é similar àquela descrita por Grignon (1977, p. 20-24) quanto aos membros dos setores progressistas da Igreja na França, que se dedicam, por sua formação escolar, a importar termos e noções da psicanálise e do marxismo para o pensamento católico, renovando as formas pelas quais a Igreja trata de problemas individuais e sociais.

Na formulação, difusão e tratamento desses problemas, participam desde o alto clero católico, teólogos de diferentes setores e tendências internas à Igreja Católica e instituições da mesma, o que, sem dúvida, configura um consenso em relação à existência dos problemas tratados, na base das diferentes tomadas de posição, clivagens, etc., similar àquele existente no "campo intelectual" quanto às "questões obrigatórias" (Bourdieu, 1992b, p. 207-208). Assim, como já foi dito, a CRB nasceu com o objetivo de "renovação da vida

religiosa no Brasil", a partir da "coordenação de todas as diferentes congregações", o que significa, segundo a presidente regional da CRB:

> [...] tentar caminhar com a vida religiosa muito atenta e aberta às necessidades e urgências do tempo. [...] O Vaticano II foi, para a vida religiosa, um grande momento, em que provocou uma releitura do próprio carisma da congregação e da missão da congregação. Com que finalidade ela [a congregação] nasceu e como hoje ela responde às urgências, às necessidades da história de hoje. Para poder manter essa dinâmica, essa vida, e essa abertura ao tempo, e volta às raízes, a CRB Nacional e também as regionais promovem assembléias, encontros de diferentes grupos, que são partes da CRB, e que têm realmente esse objetivo: organizar, abrir, refletir, trazer a problemática de hoje para dentro. Para que hoje nós possamos ser a resposta para as necessidades de hoje. Ao homem de hoje, à mulher de hoje, aos problemas de hoje (M. G., Presidente da CRB-Rio Grande do Sul, entrevista).

Esse diálogo com as "questões do mundo", ao mesmo tempo em que leva ao embate entre o "aparato ideológico" das congregações com as ideologias e as teorias mundanas, é também uma reelaboração das mesmas para o universo das congregações, o que evita os choques entre a "tradição fechada em si mesma" e aquelas ideologias. Como se lê em um texto na contracapa da revista da CRB: "Reduzir as interferências e os ruídos estranhos [...]. Não sendo do mundo a VR [vida religiosa], todavia, se realiza no mundo. Busca então a CRB servir um alimento capaz de imunizar e criar anticorpos ao espírito do mundo" (Nossa..., 1985, p. 320). Esse esforço de tradução é acompanhado pela difusão dessas "traduções" aos membros das congregações em assembléias, seminários, "reflexões, estudos". Nas palavras da presidente da Regional Sul,

> [...] a CRB, de quatro em quatro anos, faz uma assembléia nacional [...] E têm também as assembléias regionais, que acontecem anualmente. Nesse momento se refletem temas importantes do momento, situações que nos preocupam no momento. E se tenta prever, assim, uma proposta de resposta, em forma de cursos, de encontros de reflexão, de ajuda aos religiosos (M. G., Presidente da CRB-Rio Grande do Sul, entrevista).

Essas formas de atuação mostram bem o quanto essa verdadeira "instância de formulação ideológica" atua na difusão de problemáticas que envolvem a tradução de noções, saberes e problemas de outros espaços sociais para o religioso. Nesse trabalho, engajam-se agentes religiosos altamente escolarizados, que, em diferentes momentos de sua trajetória social, investiram na aquisição de saberes, a princípio, divergentes dos do espaço religioso, como as Ciências Humanas em geral, em especial a Psicologia e as Ciências Sociais. Isso leva a perguntar-se tanto pelas formas de mediação entre cultura erudita laica e religião sistematizada quanto pela apropriação daquela primeira por religiosos e religiosas (Siméant, 2002). Essa aquisição pode aliar-se às disciplinas mais tradicionais no espaço religioso, como a Teologia, ou menos contrapostas a

este, como a Filosofia e a Pedagogia. São esses agentes religiosos que formam os grupos de estudo e reflexão, que preparam encontros e seminários, onde eles e outros "assessores" tratam dos temas que preocupam "a vida religiosa como um todo". Esse trabalho de utilização de competências adquiridas na escola, não necessariamente relacionadas ao espaço religioso, como pesquisas e reflexões do grupo de irmãos psicólogos, por exemplo, tem fins práticos relacionados com as preocupações das cúpulas religiosas, como mostrado nas considerações da presidente regional da CRB sobre a atividade daqueles grupos, que se formam

> [...] conforme as necessidades de cada regional da CRB, conforme as necessidades [da] diretoria, segundo a reflexão da assembléia, as orientações que vêm como proposta a ser desenvolvida. Então que grupos nós precisaríamos para desenvolver, para levar adiante esse trabalho, para podermos dar conta dessa reflexão toda que vem vindo e da qual nós não podemos fugir. Então o próprio grupo da CRB Nacional vai definindo, vamos fazer mais um grupo, vamos criar esse grupo, vamos repensar esse grupo. [...] Assim, você criando grupos também, chega um momento em que o grupo diz: "exercemos o nosso compromisso e parece que se vive um outro momento, e não há necessidade de continuar com esse grupo". Então também suspendemos o grupo". Então ele existe na medida em que ele é necessário, solicitado (M. G., Presidente da CRB-Rio Grande do Sul, entrevista).

Isso quer dizer, também, que a CRB possibilita a religiosos superescolarizados um espaço para o exercício de suas competências escolares: a reflexão e o estudo, reuniões de trabalho, bem como trocas de informações e discussão de temas interpares. No entanto, diferentemente do meio científico propriamente dito, em que as pesquisas são ligadas a interesses e a perspectivas de análise partilhadas por um número limitado de pessoas, as pesquisas e as reflexões na CRB são voltadas a questões práticas, que estão referenciadas, no fim das contas, no *ethos* missionário dos religiosos e na busca de formas de renovação para essa atividade.

Isso leva a que tais estudos tenham que "contemplar", ou de alguma forma contemporizar, as diferentes percepções e os diferentes interesses que os religiosos têm relativamente aos temas a serem estudados. Ao invés de estudos referenciados em teorias e controlados por pares especializados, eles passam pelo "crivo" daqueles religiosos que vão às assembléias e aos seminários promovidos pela CRB e que fazem sugestões e indicações para a reformulação dos estudos segundo o "interesse geral", ditados por aqueles que ocupam postos institucionais.

Isso fica claro mesmo com relação à chamada "vida religiosa feminina", na forma como os questionamentos da CRB foram colocados em relação ao estudo de uma freira vinculada ao GRMC-RS sobre a formação profissional das

mulheres-membros das congregações no Rio Grande do Sul, feito nos marcos de uma dissertação de mestrado. Na introdução desse estudo, consta que ele "[...] atende a uma solicitação feita no IV Seminário da Mulher Consagrada, sobre Relações de Gênero, promovido pelo Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada, ligado à Conferência dos Religiosos do Brasil, pela necessidade de uma investigação [...]" (Venturin, 2001, p. 26). O instrumento de coleta de dados dessa pesquisa, um questionário, foi reelaborado, e os resultados da pesquisa foram discutidos, respectivamente, nos seminários de 1997 e 1999 (Ghisleni, 2001b, p. 340). Dessa forma, o trabalho da religiosa é incorporado ao esforço realizado pelo GRMC, como se vê em um texto de sua líder: "A pesquisa, concebida, montada e acompanhada pelo grupo GRMC, com o apoio significativo da presidência da CRB-RS, foi elaborada pela mestranda [...]" (Ghisleni, 2001b, p. 340).

Isso faz com que os produtos das reflexões sejam a composição possível entre diferentes interesses e visões, afastando-se da definição estritamente acadêmica de competência científica ou mesmo teológica e aproximando-se da noção cristã de "dons a serviço da obra". Essa referência aos religiosos "em geral", aos interesses dos superiores maiores, à direção da CRB e aos seus desejos de verem tratadas determinadas "questões" e não outras pode estar relacionada à própria lógica do espaço religioso católico. Assim, se, no caso dos teólogos progressistas, estes entenderem as disciplinas das Ciências Sociais como fornecedoras de "ferramentas" e de argumentos às proposições e aos posicionamentos religiosos, isso se dará também entre aqueles vinculados à CRB e que se apropriam das Ciências Sociais não tanto em tomadas de posição heterodoxas, mas para sistematizar e legitimar posições dominantes na Igreja Católica.

Por outro lado, não se trata propriamente de uma subordinação de psicólogos e cientistas sociais — membros de congregações religiosas — aos interesses da CRB. Antes, esses mediadores entre catolicismo e disciplinas escolares apropriam-se destas segundo esquemas adquiridos durante a formação e a socialização na Igreja Católica, o que tem como efeito o uso heteróclito dessas disciplinas. Um estudo das trajetórias escolar e institucional dos religiosos que fazem tal mediação mostra que a formação escolar e religiosa em instituições católicas, que possuem modos de aquisição e valoração de conhecimentos que fornecem princípios de divisão e de ordenação da realidade, torna o contato posterior com aqueles saberes especializados uma relação de empréstimos e, mesmo, de mal-entendidos (Bourdieu, 1992b). Esse é o caso das mulheres que integram o GRMC com relação às noções das Ciências Sociais, tais como "gênero", por exemplo.

4.2 As condições de tratamento dos "problemas da vida religiosa feminina" na Conferência dos Religiosos do Brasil

Para se entender como os "problemas da religiosa" entram na pauta das formulações da CRB, é necessário levar-se em conta o embate entre a Igreja Católica e outras instâncias ideológicas, particularmente entre o final da década de 60 e no início da década de 70. Se, conforme Casanova (1968), o *aggiornamento* católico está relacionado ao enfrentamento de ideologias como o marxismo, é preciso também se levarem em conta os impactos do movimento feminista, enquanto instância que produz e oferece uma série de discursos e problemas com relação à mulher e à família, diretamente opostos às concepções tradicionais do catolicismo. No entanto, mais do que modelos de sociedade a serem oferecidos, como no caso da oposição entre Igreja, liberalismo e comunismo, trata-se da oposição da Igreja às concepções de mulher que põem em causa as noções de família e de moral que estão na base de sua reprodução. A família monogâmica e monoparental, com estrita divisão de tarefas entre homem e mulher, que dá origem às "vocações religiosas" que formam o clero, é garantida pela adesão feminina ao modelo de esposa fiel, mãe amorosa e guardiã da moral e da fé e, assim, auxiliar da Igreja na transmissão desta aos filhos. Essa estrita divisão de tarefas familiares também está na base da atividade feminina leiga e religiosa na Igreja, principalmente como executora dos "serviços práticos", considerados como menores e domésticos. As temáticas da mulher, que começaram a ser tratadas por diferentes setores da Igreja, indicam as tentativas de defesa ou de resposta à contestação de suas bases e a conservação simbólica em novos termos. Assim, uma série de iniciativas, como a criação da Comissão da Mulher na Igreja Católica e a participação nos eventos relativos ao Ano Internacional da Mulher, promovidos pela ONU em 1975, e, posteriormente, na Conferência de Pequim, em 1995, indica as tomadas de posição da Igreja Católica e seu engajamento na formulação dos problemas da mulher de acordo com as concepções de família e de moral tradicionais. Também em uma série de eventos — como o Sínodo dos Bispos de 1971 e as conferências episcopais nacionais — e em documentos oficiais da Igreja Católica que são parte desse esforço, foram nomeadas tanto as desigualdades e as discriminações sofridas pelas mulheres na sociedade e na Igreja quanto colocadas sua igualdade perante os homens e, então, a necessidade da "promoção da mulher".

Assim, no espaço católico, alguns agentes e instituições se dedicaram a definir os termos dessa igualdade e da "promoção da mulher". É nesse quadro de formulação em concorrência com idéias feministas que a CRB realizou, juntamente com a CNBB, três seminários anuais sobre O Papel da Mulher na Igreja, em 1973, 1974 e 1975:

> PROMOÇÃO DA MULHER NA IGREJA [...] No Brasil as religiosas atingem o número de 41.000. Claro está que a repercussão do movimento pela promoção da mulher, não só se faz sentir dentro da vida religiosa, mas surge de bom grupo de religiosos.
> A CRB, empenhando-se na promoção da vida religiosa, tem, necessariamente, um papel de reflexão e de orientação muito importante sobre este assunto.
> É de toda a conveniência que a religiosa se apresente hoje em sua plenitude de mulher consagrada chamada a dar testemunho significativo. Ela deverá saber pleitear para si o direito de toda a mulher de ser um elemento ativo na construção de um mundo mais justo e mais cristão. Para isso, ela deverá ser mulher de seu tempo, capacitada para integrar-se na realidade onde vive e atua e não ser mulher diminuída e dominada.
> A CRB, respondendo à solicitação da Santa Sé, quer colaborar programando os estudos necessários ao esclarecimento do papel da mulher na Igreja [...].
> Tal projeto, para 1973, foi inserido no Plano Bienal dos Organismos Nacionais da CNBB-1973/1974 [...] e se encontra em plena realização [...].
> [como parte do plano de realização] Difundir entre as 41.000 religiosas do País as conclusões e os documentos do seminário [...].
> Animar e incentivar o estudo do tema, através de artigos elaborados ou traduzidos, envio dos mesmos às comunidades religiosas do País (Seminário Sobre o Papel da Mulher na Igreja, 1973, doc. 41, 2 p., letras maiúsculas e sublinhados no original).

Nesses seminários, foram apresentados os estudos de conferencistas e de grupos regionais formados no âmbito da CRB para a análise do tema. O resultado desses estudos foi uma série de documentos, nos quais se identificam os problemas da mulher a partir de diferentes recursos, que vão desde estatísticas, estudos sobre a "situação da mulher" feitos por diferentes disciplinas, até grupos de discussão nas CEBs.

Por outro lado, é possível relacionar-se a configuração dos problemas da mulher na Igreja também aos investimentos de religiosos ligados ao universo escolar na CRB, definindo-a como espaço de elaboração e sistematização religiosa, ao mesmo tempo em que lhe oferecem os recursos escolares de que dispõem para a elaboração erudita das preocupações do alto clero com relação à condição feminina.

Um estudo dos recursos de que dispõem aqueles e aquelas engajados na atividade de demarcação e nomeação dos problemas das religiosas realizados no âmbito da CRB mostra que, no caso dos primeiros seminários da década de

70, seus integrantes ou estavam ligados às instituições de cúpula da Igreja Católica no Brasil, como a CNBB, como é o caso de M. A. G., presente nos três seminários e uma de suas organizadoras pela CNBB, e também de Marina Bandeira, de superioras de congregações, como Marta Maria Braccini, ou a setores escolares da Igreja, como membros de seus centros de formação como professores ou alunos, caso de Leonardo Boff, Alberto Antoniazzi, Liz Cintra Rolim (Seminário Sobre o Papel da Mulher na Igreja, 1973; Encontro de Estudos Sobre o Papel da Mulher na Igreja e na Sociedade, 1974; Seminário de Estudos Sobre o Papel da Mulher na Igreja e na Sociedade, 1975). O documento resultante dos estudos do grupo regional de Porto Alegre, presente no primeiro seminário, mostra claramente a vinculação de seus membros com as instituições de ensino da Igreja Católica. Há, nesse grupo, 12 pessoas, sendo oito mulheres e quatro homens. Destes últimos, três eram padres, e um era leigo, de uma família com vários religiosos; entre as mulheres, apenas uma era leiga; todos, de alguma forma estavam ligados a centros de educação. Duas mulheres apresentaram-se como "professoras"; um, como reitor de seminário; um, como professor de seminário; um, como professor da PUC; uma, como professora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS); dois, como "estudantes universitários"; um, como estudante de Teologia; e um, como "orientador educacional" (Seminário Sobre o Papel da Mulher na Igreja, 1973, anexos).

Essa inserção escolar aponta o investimento na CRB como espaço de valorização do capital escolar através da definição sistemática e erudita dos problemas da mulher na Igreja e também se expressa nas demandas de formação teológica e escolar das freiras apresentadas nesses seminários e nas inúmeras demandas de incentivo à produção de textos, continuidade da discussão, "produção de subsídios", como, por exemplo:

> Para as Coordenações da CNBB, CRB [...] — Pedir que seja organizada a "Comissão Nacional de Estudos sobre à Mulher" [...] promover em nível Nacional, Regional e Diocesano, uma dinamização do tema "Promoção da Mulher" através de encontros diversificados e elaboração e divulgação de subsídios [...] Dar continuidade a estes encontros [...] Polarizar pessoas e grupos no meio universitário para aprofundar o estudo dos condicionamentos antropológicos e culturais da Mulher e aspectos específicos da condição feminina [...] (Seminário de Estudos Sobre o Papel da Mulher na Igreja e na Sociedade, 1975, p. 726-727).

Isso também se nota na própria origem do Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada, que se colocou em continuidade aos esforços de agentes vinculados à CRB, de criar instâncias que possibilitassem e visibilizassem seu investimento nos "problemas das mulheres". No relatório do seminário Mulher Consagrada, Libertação da Mulher e Nova Evangelização no Brasil, realizado em 1991, consta que a idéia de um seminário sobre a mulher consagrada, para o qual se formou o GRMC,

> [...] foi levantada na Equipe de Reflexão Teológica e compartilhada com um grupo de companheiras presentes no IV Encontro Nacional do Programa Mulher e Teologia, em fevereiro de 1990 [e pela] linha de ação aprovada na XV AGO [Assembléia Geral Ordinária] da CRB, [onde se conclamou que] a CRB continue promovendo encontros, seminários e publicações sobre a opressão/libertação da mulher na sociedade, na Igreja e na VR (Conferência dos Religiosos do Brasil, 1991, p. 3).

Por outro lado e como parte da contraposição ao feminismo, a própria estruturação da CRB consiste em uma tentativa de neutralização de ideologias concorrentes com relação à mulher, que se faz pela admissão de certas formas de tratamento da questão:

> [...] a constituição de uma única Conferência, prevendo na sua configuração jurídica direitos e deveres equivalentes tanto para homens quanto para mulheres, esvaziou, por antecipação, muitas das tensões que, no contexto tão masculino da estrutura da Igreja, conduziram mais tarde, em outros países, a uma negativa repercussão intra-eclesial dos movimentos feministas de resistência ou reivindicação (Azevedo, 1980, p. 630).

Assim, por exemplo, a partir de 2001, a CRB nacional teve sua primeira presidente, depois de sete homens, que a ocuparam desde 1954 até aquele ano, uma "marca em sua caminhada". Ao mesmo tempo, das 20 regionais da CRB existentes, somente cinco eram presididas por homens. Além disso, as mulheres estavam em ligeira maioria nos outros órgãos diretivos da entidade (Diretoria, Conselho Superior, Conselho Fiscal, Coordenação Executiva Nacional) e, mesmo, nas "equipes de reflexão" existentes, com exceção da Equipe de Reflexão Psicológica[1]. Isso aponta uma possível feminilização da CRB, vinculada tanto à superioridade numérica das religiosas em relação aos religiosos[2] quanto ao investimento nessa conferência, por parte de religiosas, em busca de valorização de seu capital escolar, a partir da participação em seus órgãos e grupos de reflexão.

Assim, ao que tudo indica, a CRB constitui-se em um espaço alternativo aos centros escolares da Igreja Católica para a atuação de religiosos com alta escolarização. Por outro lado, a CRB, dadas as injunções de "coordenação da vida religiosa" e de seleção, reelaboração e difusão de determinadas temáticas aos religiosos, impõe limites mais definidos e rigorosos à elaboração dos "problemas da mulher na Igreja", em relação aos centros escolares religiosos, mais

---

[1] Informações disponíveis em Conferência dos Religiosos do Brasil. Disponível em: <www.crbnacional.org.br>.

[2] O **Anuário Católico** (2003, p. 100) registra a existência de 35.600 irmãs no Brasil contra 3.879 irmãos e 7.616 religiosos padres (11.445 homens no total). Ver também CERIS; CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL (1998, p. 10).

ou menos próximos dos e em contato com os centros escolares laicos. Dessa forma, o que se tem é o não-questionamento dos princípios católicos de definição da condição feminina e a composição heteróclita entre esses princípios e as noções provindas das Ciências Humanas.

4.3 As definições de "problemas das religiosas" e suas formas de tratamento na CRB

A constituição erudita dos "problemas das religiosas na Igreja" vem junto com a discussão ou o tratamento dos problemas da mulher na sociedade, como o "sexismo", a "opressão", a "pobreza" e o "patriarcado", e poderia ser relacionada a reivindicações com base no estatuto profissional, considerando a Igreja como um mercado de trabalho restrito, no qual os atributos femininos são menos valorizados e no qual se define estritamente a aquisição de recursos conforme o sexo, definição correlata à divisão sexual do trabalho na Igreja. No Primeiro Seminário Sobre a Mulher na Igreja e na Sociedade, realizado em 1973 pela CRB e pela CNBB, seus integrantes partiram

> [...] da convicção da "grande importância" da "participação da mulher nos vários campos do apostolado da Igreja" e que o ato de participar não pode ser tomado como sinônimo de colaborar, ajudar, "obedecer passivamente", mas significa reconhecer à mulher o direito e o dever de "marcar presença", com voz e voto, com inteligência e vontade, com amor e dedicação, nas várias fases do planejamento e nas etapas da realização e concretização da vida do Povo de Deus (Seminário Sobre o Papel da Mulher na Igreja, 1973, p. 8).

Nesses seminários, os problemas das religiosas dizem respeito, em primeiro lugar, à sua profissionalização, pois a elas falta preparo escolar e/ou formação adequada às "exigências do tempo": "[...] entre as próprias mulheres, falta, muitas vezes, a informação e a conscientização acerca do seu papel a sua missão [*sic*] . Outras não possuem formação adequada à plena assunção de suas responsabilidades" (Seminário Sobre o Papel da Mulher na Igreja, 1973, p. 9). Além disso, há um questionamento das atribuições das religiosas na Igreja, que são consideradas "menores", o que estaria ligado à "infantilização" das freiras.

> Por parte de alguns membros da hierarquia da Igreja, bispos e padres [...] manifestam-se ainda atitudes que limitam ou impedem a participação feminina na vida eclesial (por exemplo, não se consulta a mulher a respeito de assuntos que lhe dizem respeito; limita-se ou ignora-se sua participação

> nas decisões; é mantida em condição de mero "serviço" e de inferioridade. (Seminário Sobre o Papel da Mulher na Igreja, 1973, p. 9).

Outro problema seria a não-participação das freiras das instâncias de direção e de decisão na Igreja: "[...] a estrutura geral das instituições eclesiásticas é profundamente marcada pela masculinidade. Só os homens têm acesso à hierarquia e aos centros de decisão eclesiástico [*sic*]" (Seminário Sobre o Papel da Mulher na Igreja, 1973, p. 6). Também nos ministérios: "[...] a Igreja Hierárquica persiste em manter a coibição da mulher ao sacramento da Ordem, e nem sequer libera o tema para a discussão aberta" (Ibid).

No entanto, é necessário levar-se em conta que esse corpo de problemas não se configura necessariamente como reivindicações junto à Igreja. Melhor dito, a Igreja consegue recuperar estas reivindicações no movimento de sistematização das ideologias católicas com relação à mulher. Isso quer dizer que o trabalho de representação de um grupo e seus interesses profissionais dentro da Igreja é obscurecido pelas progressivas sistematização e cristalização de posições sobre a mulher, do qual os eventos promovidos pela CRB fazem parte. Assim, não se pode falar de uma oposição da CRB com relação ao alto clero católico na definição dos problemas das religiosas (Offerlé,1998, p. 80-81), mas de uma espécie de cooperação. Isso se nota quando se considera o quanto a enunciação desses problemas pela CRB acompanha as tomadas de posição do alto clero católico relativas à mulher na Igreja desde o final da década de 60.

Quadro 4.1

Documentos e eventos oficiais relativos à mulher religiosa na Igreja Católica

ANOS	DOCUMENTO E/OU EVENTO	ENUNCIADOS
1965	Carta **Gaudium et Spes**	"As mulheres reivindicam [...] sua paridade de direitos e de fato com os homens." (Encontro de Estudos Sobre o Papel da Mulher na Igreja e na Sociedade, 1974, p. 74).
	Decreto Apostolicam Actuositatem	"[...] em nossos dias, as mulheres, cada vez mais, tomam parte ativa em toda a vida da sociedade [e] é de grande importância sua participação mais ampla também nos vários campos de apostolado da Igreja" (Encontro de Estudos Sobre o Papel da Mulher na Igreja e na Sociedade, 1974, p. 74).
	Carta **Pacem in Terris**	"Torna-se a mulher cada vez mais cônscia da própria dignidade humana, não aceita mais ser tratada como objeto ou instrumento, reivindica direitos e deveres consentâneos com sua dignidade de pessoa, tanto na vida familiar como na vida social" (Encontro de Estudos Sobre o Papel da Mulher na Igreja e na Sociedade, 1974, p. 324).
1971	Sínodo dos Bispos	No documento **Justiça no Mundo**: "Insistimos para que as mulheres tenham a sua parte própria de responsabilidade e de participação na vida comunitária da sociedade e também na Igreja". Na **Congregação Geral:** "O Cardeal Flahiff propõe o problema relativo ao ministério das mulheres [...] dado que a condição social da mulher mudou profundamente, em relação a dos tempos do Antigo e do Novo Testamento, certos impedimentos, neste campo, têm valor puramente sociológico e não representam um obstáculo de natureza dogmática". Na **Congregação Geral:** "Existem também comunidades religiosas femininas que abandonam, com espírito de caridade, costumes obsoletos e assumem respon-sabilidades pastorais com grande edificações dos fiéis" (D. Avelar Brandão Vilela). Na **Assembléia Geral:** "As conferências episcopais deveriam estudar seriamente as próprias culturas nacionais, as leis e os costumes da Igreja, para eliminar qualquer discriminação em relação às mulheres na vida civil e eclesial em toda a sua extensão. [...] Os resultados dos referidos estudos deveriam deixar descobrir as possibilidade de promover algumas mulheres qualificadas para o serviço da Igreja" (D. Léo Byrne, in Ghisleni, 1972, p. 53-58).

(continua)

Quadro 4.1

Documentos e eventos oficiais relativos à mulher religiosa na Igreja Católica

ANOS	DOCUMENTO E/OU EVENTO	ENUNCIADOS
1973	Criação da Comissão de Estudos Sobre a Mulher na Sociedade e na Igreja	"[...] a Comissão devia fazer antes de tudo um trabalho exploratório, 'abrir pistas', mais que procurar conclusões compreensivas e definitivas [...] sublinha com realismo a necessidade de um aprofundamento ulterior de certas questões teológicas, jurídicas, pastorais [...] a fim de tornar possível uma colaboração frutuosa entre homens e mulheres no respeito de sua igualdade fundamental ao mesmo tempo que sua diversidade desejada por Deus" (Goldie, 1975, p. 11, 12).
1975	Recepção pelo Papa do Comitê do Ano Internacional da Mulher	"[...] falar de igualdade de direitos não resolve o problema [...] é necessário visar uma complementaridade efetiva [...] se as mulheres não recebem o apelo ao apostolado dos Doze e então aos ministérios ordenados, elas são, isto posto, convidadas a seguir o Cristo como discípulas e como colaboradoras" (Paulo VI, 197-a, p. 30 e 32).
	Participação na Conferência Mundial do Ano Internacional da Mulher — ONU	
	Festa de Assunção de Maria	"A Igreja [...] desejando com vontade um progresso do lugar da mulher na vida profissional e social e, ao mesmo tempo, protegendo a dignidade e a missão da mulher [...] como filha afetuosa, virgem pura e forte, esposa amorosa, mãe sobretudo [...]". (Paulo VI, 197-a, p. 39).
	Documento **Função da Mulher na Evangelização**	"Se o Concílio nos convida a examinar os 'sinais dos tempos', não se pode negar que ele nos impõe a tomada de consciência dos fenômenos do progresso da emancipação feminina. [...] eles conduzem mais ainda os altos responsáveis dos dois sexos a se interrogarem mais profundamente sobre o papel próprio das mulheres no anúncio do Evangelho, sobre as características específicas de seus carismas, sobre a valoração destes em funções, ministérios, breve, sobre responsabilidades aumentadas." (Comissão Pastoral da Sagrada Congregação Para Evangelização dos Povos, 1975, p. 61-62). "[...] o valor espiritual deve [...] ser acompanhado por uma competência concreta [...] permanecem requisitadas urgentemente as capacidades médicas, educativas, sociais e outras qualificações para servir à libertação e ao desenvolvimento global das populações" (Ibid, p. 68). "[...] as comunidades [de religiosas] têm vantagem em abandonar as estruturas que, inutilmente, aumentariam a separação, a se apresentar como abertas, com certas características que convêm à feminilidade: disponibilidade aberta, escuta simpática [...] para as pessoas em dificuldade" (Ibid, p. 70).

(continua)

Quadro 4.1

Documentos e eventos oficiais relativos à mulher religiosa na Igreja Católica

ANOS	DOCUMENTO E/OU EVENTO	ENUNCIADOS
1975	Estudo do grupo especial do diálogo católico-anglicano sobre o problema teológico da ordenação de mulheres	"Nos dias que correm, a ordenação das mulheres suscitou problemas aos quais não se pode responder de maneira adequada, contentando-se em citar práticas ou crenças tradicionais. O debate atual mostrou que as razões tradicionais invocadas para recusar a ordenação das mulheres não são universalmente aceitáveis [...]. Qualquer decisão, seja a favor ou contra a ordenação de mulheres, há de obrigar de fato a Igreja a explicitar ou a desenvolver sua tradição essencial de uma maneira que não encontra precedente na história."(Grupo Especial de Diálogo Católico-Anglicano, 1975, 540-541).
	Estudo do grupo especial do dialogo católico-anglicano sobre o problema teológico da ordenação de mulheres	"Nos dias que correm, a ordenação das mulheres suscitou problemas aos quais não se pode responder de maneira adequada, contentando-se em citar práticas ou crenças tradicionais. O debate atual mostrou que as razões tradicionais invocadas para recusar a ordenação das mulheres não são universalmente aceitáveis [...]. Qualquer decisão, seja a favor ou contra a ordenação de mulheres, há de obrigar de fato a Igreja a explicitar ou a desenvolver sua tradição essencial de uma maneira que não encontra precedente na história."(Grupo Especial de Diálogo Católico-Anglicano, 1975, 540-541).
	Correspondência entre o Arcebispo da Cantuária (Igreja Anglicana) e Paulo VI sobre a ordenação de mulheres	"[...] escrevemos para informar Vossa Santidade da lenta, mas constante, difusão no interior da Comunhão anglicana, da convicção de que, em princípio, não existem objeções fundamentais à ordenação sacerdotal de mulheres" (Arcebispo de Cantuária). "Vossa Graça está naturalmente bem informado acerca da posição da Igreja Católica sobre esta matéria. Ela defende que não é admissível ordenar mulheres para o sacerdócio, por razões verdadeiramente fundamentais." (Correspondência..., 1996, p. 45).
1976	Encerramento dos trabalhos da Comissão de Estudos Sobre a Mulher	"O panorama das atividades apostólicas é já impressionante, e se tomou a pena de fazê-la aceder às responsabilidades que podem ser as suas. O domínio capital do ensino religioso e da formação espiritual, a preparação aos sacramentos [...] o acolhimento e o acompanhamento dos pobres e dos marginais, a animação da Ação Católica, o discernimento e a sustentação das vocações, a participação aos movimentos socioprofissionais católicos [...]. Seria vão e ilusório multiplicar ao infinito as experiências. Trata-se mais de assumir totalmente as responsabilidades que vocês aceitaram, não em um espírito de competição ou de glória vã, mas de colaboração e humildade evangélica." (Paulo VI, 1975, p. 51).

(continua)

Quadro 4.1

Documentos e eventos oficiais relativos à mulher religiosa na Igreja Católica

ANOS	DOCUMENTO E/OU EVENTO	ENUNCIADOS
1976	Declaração **Inter Insigniores**	"[...] a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé reputa ser seu dever recordar que a Igreja, por um motivo de fidelidade ao exemplo de seu Senhor, não se considera autorizada a admitir mulheres à ordenação sacerdotal". "[...] não se pode transcurar o fato de que Cristo é um homem [...] o seu papel há de ser desempenhado por um homem" (Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, 1996a, p. 18 e 35-36).
1977	Comentário da Sagrada Congregação Para a Doutrina da Fé à **Inter Insigniores**	"[...] no decorrer dos tempos, a Igreja aceitou o confiar a mulheres funções verdadeiramente ministeriais [...] a administração do batismo, o ensino e algumas formas de jurisdição eclesiástica. [...] a sua validade [do batismo] [...] não requer o caráter batismal no ministro, nem [...] o caráter da ordem. [...] Quanto ao ensino [...], é uma coisa diferente a função oficial e hierárquica de ensino da mensagem revelada, a qual supõe a missão recebida de Cristo por meio dos Apóstolos [...] a jurisdição pode ser separada da ordem." (Sagrada Congregação Para a Doutrina da Fé, 1996b, p. 77-78).
1988	Carta **Mulieris Dignitatem**	"A maternidade espiritual reveste-se de múltiplas formas. Na vida das mulheres consagradas [...], ela poderá exprimir-se como solicitude pelos homens, especialmente os mais necessitados [...] Se Cristo, instituindo a Eucaristia, a ligou de modo tão explícito ao serviço sacerdotal dos apóstolos, é lícito pensar que dessa maneira ele queria exprimir a relação entre homem e mulher, entre o que é 'feminino' e o que é 'masculino' [...]." (João Paulo II, 2004).
1994	Carta **Ordenatio Sacerdotalis**	"[...] declaro que a Igreja não tem absolutamente a faculdade de conferir a ordenação sacerdotal às mulheres, e que esta sentença deve ser considerada como definitiva por todos os fiéis da Igreja" (João Paulo II, 1996, p. 10).

(continua)

Quadro 4.1

Documentos e eventos oficiais relativos à mulher religiosa na Igreja Católica

ANOS	DOCUMENTO E/OU EVENTO	ENUNCIADOS
1995	**Carta às Mulheres**, por ocasião da Conferência de Beijing	"Neste horizonte de 'serviço' [...] é possível acolher também, sem conseqüências desfavoráveis para a mulher, uma certa diversidade de papéis [que] brota da peculiaridade do ser masculino e do feminino. [...] Se Cristo [...] confiou somente aos homens a tarefa de ser 'ícone' da sua imagem de 'pastor' e 'esposo' da Igreja através do exercício do sacerdócio ministerial, isto em nada diminui o papel da mulher [...] Há de fato na 'feminilidade' da mulher crente, e especialmente da mulher 'consagrada' uma espécie de 'profecia' imanente [...] que se realiza plenamente em Maria e exprime bem o ser mesmo da Igreja, enquanto comunidade consagrada com a dimensão de absoluto de um coração 'virgem', para ser 'esposa' de Cristo e 'mãe' dos crentes." (João Paulo II, 1995, p. 137).
1996	Exortação apostólica **Vita Consacrata**	"Certamente, não é possível desconhecer o fundamento de muitas das reivindicações que se referem à posição da mulher nos diversos âmbitos sociais e eclesiais. [...] Por isso é legítimo que a mulher consagrada aspire a ver reconhecida mais claramente sua identidade, sua capacidade, sua missão e responsabilidade, tanto na consciência eclesial como na vida cotidiana. [...] Urge, portanto, dar passos concretos, começando por abrir espaços de participação às mulheres nos diversos setores e em todos os níveis, incluídos aqueles processos em que se elaboram as decisões, especialmente nos assuntos que lhes concerne mais diretamente. É necessário também que a formação das mulheres consagradas [...] seja adequada às novas urgências, e preveja o tempo suficiente e as oportunidades institucionais necessárias para uma educação sistemática, que abarque todos os campos, desde o aspecto teológico pastoral até o profissional. [...] Se espera muito do gênio da mulher também no campo da reflexão teológica, cultural e espiritual, não só no que se refere especificamente à vida consagrada feminina, mas também na inteligência da fé em todas as suas manifestações [...] corresponde a elas serem promotoras de um 'novo feminismo', que, sem cair na tentação de seguir modelos 'machistas', saiba reconhecer e expressar o verdadeiro espírito feminino em todas as manifestações da convivência cidadã [...]." (João Paulo II, 2004).

Assim, temáticas tratadas pelos membros da CRB mostram-se conectadas às preocupações do alto clero católico, conformando um espaço de atuação configurado pelo investimento na definição erudita e sistemática dos problemas da mulher, do qual participam o alto clero e os teólogos vinculados a este e a instâncias ecumênicas. A CRB é uma das instâncias promotoras da discussão, a partir das incitações das cúpulas católicas (eventos como o Sínodo dos Bispos, as cartas papais, a Comissão Católica Sobre a Mulher), o que é mostrado nos anexos dos seminários da CRB, nos quais constam os documentos papais e de sínodos, como origem e fonte de legitimidade.

Na definição dos problemas da mulher na Igreja na década de 70, houve uma resposta e uma contraposição aos feminismos. Internamente, foi um momento em que se defrontaram diferentes representantes de tendências teológicas, pastorais e hierárquicas mais ou menos favoráveis à "abertura de espaços" às mulheres. As subseqüentes cartas papais sobre a mulher e sobre a ordenação sacerdotal são o resultado desses confrontos. Ao mesmo tempo, a CRB, no início da década de 70, parece ter sido uma instância que absorvia aquelas incitações ao tratamento de demandas relativas à mulher na Igreja (participação, sacerdócio, escolarização), pelas próprias características dos engajados na mesma, que os aproximava, ao mesmo tempo, do alto clero e de suas instâncias (CNBB, superiores de congregação), e do pólo mais intelectual e, mesmo, secularizado da Igreja (com alta escolarização e investimento no tratamento erudito dos "problemas sociais").

M. A. G. é, nesse sentido, exemplar. Religiosa da congregação Filhas do Sagrado Coração de Jesus, com mestrado na área de educação, já na década de 60, após ter trabalhado em escolas como professora e coordenadora da Pastoral da Juventude, foi trabalhar, na década de 70, como assessora na CNBB. Lá tomou contato com a discussão do alto clero com relação à mulher e passou a investir na idéia de conquista de condições mais favoráveis à mulher na Igreja, investimento que passa pela elaboração erudita do assunto, através da participação em grupos de reflexão informais e da produção de textos para estudos dos bispos da CNBB sobre a questão. Pelas possibilidades dadas por sua inserção em uma instância de cúpula, como acesso à informação e ao acionamento de redes, de incitar aquele pólo mais intelectual a refletir sobre o mesmo, ela organizou, pela CNBB, os Seminários Sobre o Papel da Mulher na Igreja. Assim, M. A. G., cujas disposições e características a faziam perceber os problemas da mulher na Igreja como importantes (em especial, o descompasso entre a alta escolarização, o acesso à informação e ao "saber fazer" e o baixo estatuto relativamente aos homens do clero), inserida em uma instância de cúpula do clero no Brasil, atuou como difusora e promotora, em âmbito nacional, das

discussões internacionais e de alta cúpula da Igreja Católica. Conforme a própria, em um texto da época,

> [...] nada mudará se, "deixando a banda passar", permanecermos indiferentes. Tudo mudará (ou pode mudar) para melhor se, pelo contrário, começarmos por tomar conhecimento das declarações e decisões que nos dizem respeito, se as aprofundarmos e as difundirmos com esmero, entusiasmo e perseverança; se soubermos de maneira sábia e inteligente assumir as tarefas que nos são propostas. As gerações vindouras sentirão de nós uma santa inveja por termos vivido nos tempos conciliares e sinodais. Ser-nos-ão gratas se aproveitarmos devidamente o momento histórico em que vivemos, lançando farta semeadura para o futuro. Mãos à obra (Ghisleni, 1972, p. 58).

Com o processo de definição das demandas legítimas e ilegítimas (como a ordenação), que é parte do processo de sistematização e explicitação das definições da condição feminina na Igreja Católica, a CRB também acompanhou as diretrizes das cúpulas da Igreja Católica, tratando somente das pautas relativas à "profissionalização", à "renovação da vida religiosa" e à "participação das mulheres nas decisões", numa espécie de acomodação. Dessa forma, as pautas e as concepções da condição feminina, como a da essência feminina e a da complementaridade entre os sexos, na CRB coincidem com as da cúpula. Um dos efeitos disso é a manutenção da legitimidade da CRB como auxiliar da Igreja e como leitora qualificada dos "sinais dos tempos", fazendo com que aqueles "problemas" passem a fazer parte da pauta do Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada. É como fonte de legitimidade que o relatório do IV Seminário Regional Sobre a Mulher Consagrada cita uma carta papal, ao considerar que "[...] as mulheres devem ajudar os homens a rever os seus esquemas mentais. É necessária a reciprocidade entre homens e mulheres para haver harmonia, como indicam os nº 57 e 58 do Documento **Vita Consecrata**, ao se referir à dignidade e ao papel da mulher consagrada" (Seminário Regional Sobre a Mulher Consagrada, 1997, p. 2).

É nesses marcos que o Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada, surgido no início da década de 90, retomou as problemáticas já estabelecidas desde a década de 70, como se vê no relatório de seu primeiro seminário nacional, no qual se tratam os problemas relativos à participação nas decisões na Igreja: "Em nossa experiência prática, constatamos que a mulher, também a mulher religiosa, tem pouca participação nas decisões da Igreja. Ela é muito mais executiva daquilo que é pensado e decidido pelos homens ordenados" (CRB, 1991, p. 11). Nesse mesmo seminário, também foi apresentado o problema da ordenação, embora não de forma "propositiva": "Não se trata apenas de discernir se devemos ou não reivindicar o ministério ordenado, mas perguntar se este modelo de ministério que temos hoje é o único possível e se corresponde ao modelo de Igreja que desejamos construir" (Conferência dos Religiosos do Bra-

sil, 1991, p. 12). A formação profissional e acadêmica das irmãs foi colocada como "mais um passo na caminhada de libertação", para "[...] podermos questionar os critérios de competência na Igreja" (Conferência dos Religiosos do Brasil, 1991, p. 12-13).

Como no momento anterior, na década de 70, no qual se colocavam as "novas necessidades da vida religiosa", não foi questionado o princípio católico que define a condição feminina, como a complementaridade e o auxílio entre os sexos, ou numa leitura tradicional, o complemento e o auxílio da mulher ao homem, bem como as características essenciais femininas: a "ternura", o "carinho", a "receptividade", "próprios da mulher" (Conferência dos Religiosos do Brasil, 1991, p. 9). Nos seminários da década de 70, seus participantes afirmavam que não preconizavam "uma imitação do 'homem' por parte da 'mulher' (outra forma, mais sutil, de manter a discriminação e o predomínio de um sexo sobre o outro)" (Seminário Sobre o Papel da Mulher na Igreja, 1973, p. 726.). Na década de 90, nos seminários realizados pelo GRMC, quando se falava do lado feminino da espiritualidade, como ligado ao corpo, ao material e ao natural, este é contraposto a

> [...] uma espiritualidade intelectualizada, de cabeça. [...] Nosso Deus continua sendo um Deus masculino. [...] Temos dificuldade de nos relacionar com um Jesus humano, que valorizou a vida, a terra, o sentimento, o coração, o corpo, a comida, o choro, a alegria — tudo isso como sinal de vida (Conferência dos Religiosos do Brasil, 1991, p. 10).

Essa permanência é tanto fruto das sólidas estruturas de pensamento católicas quanto do desejo de acomodação às tendências ideológicas hegemônicas no alto clero católico. Assim, a presidente da CRB da Regional Sul considerou, na época da entrevista, mais interessante referir-se àqueles engajados na CRB não como parte de uma ala "progressista" da Igreja, mas como "[...] um grupo com uma consciência mais clara do papel, da responsabilidade, do compromisso que tem. Porque a vida religiosa está com um grupo consciente e que tenta caminhar com a Igreja e dando essa conotação nova à sua missão no mundo" (M. G., Presidente da Regional Sul da CRB, entrevista). Para ela, a demanda pelo tratamento dos problemas da mulher na CRB não estaria relacionada ao "movimento feminista", mas à questão de gênero mesmo". Tal questão é entendida por ela como "[...] tentar devolver à pessoa o seu direito de participação, o seu direito de fala, o seu direito de compromisso, de assumir, de fazer parte dessa história", pois "[...] a mulher em toda a sociedade esteve sempre muito subjugada. E na vida religiosa também aconteceu isso" (M. G., Presidente da Regional Sul da CRB, entrevista). Da mesma forma, a identificação da CRB com qualquer tendência da teologia feminista é neutralizada pela "[...] dificuldade de termos pessoas para todos os grupos que nós já temos", o que faz com que a CRB não possua um grupo que reflita sobre teolo-

gia feminista, embora ela considere também que "[...] nós precisamos avançar bastante nesse sentido [...] eu não vejo como resistência não" (M. G., Presidente da Regional Sul da CRB, entrevista).

Entre as participantes dos seminários do GRMC, também se identifica essa acomodação: "Essa exclusão [das mulheres por parte da Igreja Católica] vem de suas estruturas das quais ela não vai abrir mão. As mulheres precisam exercitar o 'jogo de cintura' para não haver rupturas. É importante criar alternativas" (Conferência dos Religiosos do Brasil, 2000, s. p.). Isso torna o GRMC e o engajamento na CRB em nome dos problemas da mulher uma espécie de tomada de posição bastante frágil e tênue. Entre as integrantes do GRMC-Rio Grande do Sul, vários são os indícios dessa posição, que é correlata à obediência aos cânones dominantes com relação à mulher, e daí a inexistência de um pólo heterodoxo com relação a essas questões no seio da CRB. Uma irmã integrante do GRMC, Vice-Superiora Provincial de sua ordem e também Professora de Latim no Seminário Maior de Viamão, desenvolveu uma estratégia de trabalho da questão de gênero com seus alunos seminaristas: "[...] eu trabalho gênero com eles, sem querer. Eu não digo que eu estou trabalhando gênero. Mas eu estou trabalhando gênero com os rapazes e os padres formadores. Porque às vezes eu boto a colher. Eu digo: 'Cadê as irmãs?' 'Onde é que ficam as irmãs?'" (Irmã P. S., entrevista). O GRMC estaria muito mais, segundo essa religiosa, do lado do "esclarecimento" à Igreja do que do lado das demandas por melhores condições profissionais para as mulheres na Igreja:

> [...] a nossa Igreja Católica é androcêntrica, [...] é uma igreja machista. Mas é a igreja da gente. E é a igreja que a gente tem que amar e ajudar de uma forma caridosa, não chocante. E neste ir devagar, fazendo um trabalho mais aprofundado do que andar por aí e dizer assim: "Nós, as mulheres na Igreja Católica, somos injustiçadas. Somos reprimidas." Nos fazermos de vítimas. Nós queremos assim, discretamente, dizer para os homens católicos: "Olhem para as mulheres católicas. Olhem para elas e tragam às mulheres mais libertação, mais justiça, mais direitos da mulher na Igreja Católica. Analisem um pouco o poder que é usado pelos homens para manter a mulher calada" (Irmã P. S., entrevista).

4.3.1 O formato escolar na expressão dos "problemas das religiosas"

O recurso às Ciências Sociais e a formas escolares de mobilização (como grupos de reflexão, estudos e seminários) e expressão, através de textos publicados ou não, mostra como essa acomodação, em parte, suscita o investimen-

to de irmãos e irmãs, altamente escolarizados, em um espaço institucional, em busca de valorização desse recurso, como reconhecimento intelectual e institucional. De outra parte, esses usos mostram que a Igreja Católica configura um espaço, no qual os saberes escolares possuem um valor específico, que é o de contribuir para a sistematização da verdade. É a partir desse esquema que noções e formas escolares são apropriadas.

Essa valorização dos recursos escolares, como títulos escolares, ou de formas, como seminários, encontros e cursos, é conectada a todo um mercado escolar do qual as congregações religiosas fazem parte como fundadoras e mantenedoras de escolas e universidades. Seminários, cursos, publicações e usos das Ciências Humanas estão relacionados à participação de membros das congregações nesse mercado, ou à familiaridade com este, de acordo com esquemas católicos. Nesse sentido, os seminários organizados pelo GRMC, nacional e regional, sobre a "vida religiosa feminina" são uma das formas pelas quais aquelas interessadas na explicitação e no tratamento dos "problemas da vida religiosa feminina" obtêm legitimidade para eles — não só pela permanência no comportado registro escolar, mas também pela mobilização que a CRB provoca em torno do tema. Eles são o momento em que a CRB manifesta, através do seu presidente, "[...] **reconhecimento**, **apoio** e **solidariedade** nas iniciativas de estudo-reflexão-ação do grupo, no intuito de '**FERMENTAR**' a dimensão do **FEMININO**" (Conferência dos Religiosos do Brasil, 1995, p. 1, grifos e maiúsculas no original). Ou seja, os seminários organizados pelo Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada também denotam a já referida acomodação aos cânones católicos — eles são uma das formas pelas quais "[...] o Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada, ligado à CRB-RS, se propõe a contribuir, de forma que puder e convier, para esta caminhada de 'revisão e avanços'" (Ghisleni, 2001b, p. 339).

Além disso, os seminários também são um momento de expressão das concepções católicas de condição feminina, a partir de um investimento na simbolização, na representação e na ritualização, o que não deixa de ter semelhança com os encontros da Mística Feminina do Meio Popular vistos anteriormente. Em todo o caso, o registro.[3] celebrativo nos seminários promovidos pelo

---

[3] Poderia ser feito um estudo desses eventos que estão na fronteira entre o religioso e o escolar, que são os encontros, os seminários e os cursos realizados por essas igrejas que circunscrevem o ecumenismo legítimo (católica, metodista, anglicana, presbiteriana e luterana). Nestes, em diferentes momentos — que podem ser chamados de "celebração", "louvor da manhã", "confraternização" — recorre-se à simbolização e à ritualização, pelo "teatro", pela dança, pela música, pela leitura de textos, encenada ou simplesmente em voz alta. Boa parte do VII Encontro Estadual de Teologia Feminista foi com este tipo de atividade. Em uma

GRMC relaciona a temática da mulher à festa, ao irracional, em oposição ao evento racional-tradicional que constitui o seminário. Nos relatórios desses seminários, os momentos celebrativos afirmam a "ligação da mulher com a vida", a mulher "mãe", "ligada à natureza". Como, por exemplo,

> [...] apresentação celebrativa. [...] A "dança da Palavra" veio mostrar onde está fundada a luta e a esperança das mulheres. A Bíblia foi trazida numa cesta cheia de flores, acompanhada de uma vela, enquanto um grupo dançava ao seu redor, agitando fitas coloridas presas aos punhos. E todas cantavam: "Chegou a hora da alegria. Vamos ouvir a palavra que nos guia". O cântico de Ana (Sm 2, 1-10) foi proclamado com viva emoção, intercalado pelo refrão: "Eu acredito que o mundo será melhor, quando a mulher que padece acreditar na mulher". No chão, um grande mapa do Brasil e uma mulher "em pedaços". Descalças, todas ajudaram a reconstruir a mulher, colocando a Bíblia sobre seu ventre. "Viva a mulher desta nação, que vai gerando no ventre a nova semente da libertação". Muitas, neste momento, derramaram seu coração em preces a Deus Pai e Mãe, que fecunda a semente e faz germinar a vida (Conferência dos Religiosos do Brasil, 1991, p. 3).

A conciliação de esquemas católicos com formação escolar fica bastante evidente quando se observa que a definição dos "problemas das religiosas" é acompanhada do uso de recursos adquiridos pela formação escolar e do investimento no trabalho teológico, teórico ou erudito, para algumas dessas agentes que participam dos Grupos de Reflexão da Mulher Consagrada. M. A. G. e também T. V. ou Delir Brunelli, são consideradas especialistas no tema da condição

---

"celebração" (elaborada na noite anterior por um professor de um seminário e seus alunos), jarros de água foram passados de mão em mão entre os participantes do evento, reunidos na sala que aparentava tanto uma sala de aula escolar quanto o interior de uma igreja (classes em filas e divididas em dois blocos à frente de uma mesa, que poderia servir de altar, com um crucifixo ao fundo e um quadro-negro ao lado). Enquanto os jarros eram passados de mão em mão, do fundo para frente (algumas pessoas tocavam a água, outras somente seguravam o jarro e murmuravam), cantou-se uma música; depois, com os jarros em cima da mesa, foi lido um trecho da Bíblia, que relata o diálogo entre Jesus e a samaritana na beira de um poço, e Jesus, como água da vida e o seminário, como momento de contato com essa "água". Ou, ainda, a celebração em um final de tarde no mesmo encontro, no qual os alunos de um seminário tematizaram o extermínio dos povos indígenas lendo trechos da Bíblia, precedidos pelo desfile de estandartes com fotografias de indígenas entre os participantes do Encontro. No mesmo encontro, aqueles momentos, de *allure* mais "moderna", não por acaso organizados por uma jovem pastora luterana, com panos coloridos e lenços a serem usados na declamação de poesia, encenação de cenas bíblicas que tratem da condição feminina pelos participantes, ou, ainda, dança e escuta de músicas de compositores nacionais contemporâneos, que iniciam ou concluem a prédica da pastora. Ou, ainda mais espontânea, a confraternização no Curso de Teologia Popular, realizado em maio de 2003, com uma grande ciranda dos participantes ao som de músicas populares. Esses eventos, à primeira vista referenciados em práticas escolares, lançam mão de signos e tecnologias mais ou menos transformados de diferentes esferas e meios sociais.

feminina na Igreja Católica. Essa especialização envolve, no caso de M. A. G., a publicação de textos sobre a "vida religiosa feminina" em vários periódicos católicos (ver Ghisleni, 1972; 1979; 1993; 1995; 2001a; 2001b). R. B., diaconisa luterana e membro do GRMC, ex-Diretora da Ordem das Diaconisas, tendo também trabalhado como orientadora da OASE, fez seu Mestrado em História da Igreja sobre o surgimento do diaconato feminino entre os luteranos. Este seu trabalho é considerado, tanto na IECLB como nos meios ecumênicos internacionais, um importante estudo sobre as irmandades femininas. Sua participação no GRMC está relacionada ao conhecimento de M. A. G. através do Conic, do qual seu irmão foi presidente, e "[...] uma vez que temos pastoras, e na nossa igreja a mulher conquistou mais espaços", ela pode no GRMC "[...] ajudar um pouco a ver caminhos".

T. V., na época da estrevista, assessora da presidente da Regional Sul da CRB, tem um trabalho de dissertação publicado sobre a profissionalização das religiosas, a partir do qual presta assessorias a diferentes congregações. T. V. parece representar um caso mais acabado de trânsito pelas Ciências Sociais, já que ela não só utiliza noções oriundas das Ciências Humanas, como possui um título de graduação em Sociologia e, portanto, possibilidades de atuar em diferentes espaços como tal. Antes de trabalhar na CRB, ela prestou concurso público para o cargo de socióloga em uma fundação estadual, e seus trabalhos (Venturin, 2001; 1997) não apresentam maiores referências ao espaço religioso, como trechos bíblicos, cartas papais, referências a eventos religiosos, a não ser como temática a ser trabalhada a partir das Ciências Sociais. Essas mulheres participam, assim, do esforço realizado nos marcos institucionais de "autoconhecimento", que também é um dos objetivos da CRB, e ao mesmo tempo, um espaço no qual estão disponíveis meios de valorização de seus recursos propriamente escolares (possibilidade de publicação de trabalhos, notadamente, autoridade no tema pelo "estudo" do mesmo), que o assemelha ao espaço escolar "laico". No entanto, essa proximidade deve ser melhor caracterizada, já que, nessa fronteira entre o escolar e o religioso, para as mulheres investigadas, não se trata só da posse de uma alta escolarização, que as habilita a participar da CRB e de outras instâncias de elaboração sistemática dos problemas da mulher na Igreja, mas também de uma relação com os saberes que é comum a todos os agentes religiosos "intelectualizados", além de uma valorização da escola como tal, o que é apresentado mais adiante.

Para essas mulheres, os "saberes" possuem uma "função", uma utilidade na ação em diferentes esferas sociais. É a partir dessa concepção que elas lançam mão, quase indiscriminadamente, de referenciais e de noções de diferentes disciplinas, em especial das Ciências Humanas, em conjunção com noções correntes em outras esferas sociais, fazendo coexistirem gênero, patriar-

cado, cidadania, profissionalização, competência, etnia, classe, autoridade, pós--modernidade e neoliberalismo (Venturin, 2001; Ghisleni, 2001a; 1993; 2001b). Sua aposta é de que tais noções possibilitam conhecer os "problemas da vida religiosa" e esclarecê-los.

Essa apropriação se intensificou na década de 90, no processo de crescente legitimidade do trânsito entre Ciências Humanas e religião por parte de agentes religiosos com alta escolarização e inseridos nos sistemas escolares e universitários das igrejas (Palácio, 2002; Coradini, 2004). Esses usos sociais de noções das Ciências Humanas podem ser vistos quando se considera como as mulheres ligadas ao GRMC se apropriam da noção de "gênero", à qual se referem, de forma cada vez mais acentuada, em seminários e textos do GRMC.

Em primeiro lugar, a noção de "gênero" é considerada profícua às elaborações eruditas sobre questões ou problemas religiosos ou sociais que não digam respeito à Teologia. Como considera Delir Brunelli, membro da CRB nacional e integrante do GRMC, "[...] a refundação da Vida Religiosa na ótica de gênero passa por uma **nova** espiritualidade que supere a visão patriarcal de Deus e do mundo e favoreça o cultivo de relações de comunhão e de irmandade" (Brunelli, 2001a, p. 134).

"Gênero" não seria "uma teoria sobre mulheres", mas "[...] um novo instrumento pra nos ajudar a entender as relações sociais e culturais entre homens e mulheres [...] É uma chave de leitura que ajuda a explicar alguma coisa das relações humanas" (Bernasconi, 2000, p. 3). Ao propiciar um melhor conhecimento da "realidade" e usada a partir de uma moral, essa noção, assim como outras oriundas das Ciências Humanas, permitiria a intervenção na mesma:

> Em nossa sociedade, existem **três grandes contradições** [...]. Essas contradições são expressas através das categorias: **raça/etnia, classe social e gênero**. Só teremos uma sociedade mais humana, mais igualitária e mais democrática quando essas três contradições forem superadas. [...] **Classe social, raça/etnia e gênero são questões que devem ser trabalhadas ao mesmo tempo, numa luta comum** (Brunelli, 2001b, p. 11, grifos do autor).

Esse tratamento pode ser entendido como mediação entre esfera religiosa e feminismo acadêmico, já que, além de textos sobre as mulheres na Bíblia e de temas propriamente teológicos, se trata da difusão de temáticas como "situação da mulher negra", "mulher no mercado de trabalho", "mulheres na política", "mulheres nos movimentos sociais", "direitos das mulheres", dentre outras[4] (ver, particularmente, Berri; Brunelli (2001); Vannuchi (2001); e Wandermurem

[4] Também no trabalho de denúncia da opressão sofrida por negros, indígenas e mulheres, no qual a Igreja teria tomado parte, são apropriadas e vulgarizadas as discussões sobre os "dominados culturalmente" (ver Conferência dos Religiosos do Brasil, 1991, p. 8, 22).

(2001). Isso é parte de uma relação com os saberes, que envolve não só seu uso prático, mas a difusão dos mesmos para públicos maiores, ao invés da especialização e da erudição. Nesse sentido, essas mulheres podem estar propondo uma espécie de "vulgata" baseada em apropriações, por vezes bastante heteróclitas, dos temas "feministas" e das Ciências Humanas ao meio religioso católico. Tal apropriação heteróclita pode ser vista, por exemplo, no texto de uma freira também doutora em Teologia Moral:

> [...] a especificidade sexual do macho e/ou da fêmea humana recebeu atribuições socioreligiosas diferenciadas, de acordo com a cultura inerente ao povo que as foi atribuindo. As variações comportamentais foram se estabelecendo segundo a maneira como as pessoas exerceram as funções estabelecidas nas relações sexuais. Estas mudanças foram acontecendo na história de acordo com a evolução civilizatória, em etapas consecutivas de construção e desconstrução do conhecimento e do saber adquirido pela humanidade, durante cada período histórico. O tempo atual caracteriza profundas mudanças na compreensão antropológica da identidade sexual, no relativo conceito da pessoa e no significado que a mesma atribui aos seus relacionamentos, na totalidade unitiva existencial de seu significado global. Muda-se à medida que os tempos avançam (Osório, 2001, p. 120).

Essa difusão pode ganhar um "formato" didático. Em alguns textos de um livro que é resultado de seminários do GRMC, constam questões a serem respondidas pelos leitores (Conferência dos Religiosos do Brasil, 2001, p. 21, 53, 142); ou, ainda, nos seminários regionais, a compilação, de textos para apresentação e discussão (Schneider, s. d.; Brakemeier, s. d.).

De outra parte, assim como o "gênero", outras noções e teorias são retomadas em seminários e textos do GRMC com uma função prática, que é a de fundamentar a enunciação dos "problemas da mulher na Igreja". Ao mesmo tempo — e talvez aí esteja uma das razões de sua vigência no âmbito da CRB — reatualizam concepções tradicionais de condição feminina. A idéia de "teologia a partir da experiência", em oposição a uma "teologia racional", assim como a noção de "patriarcado" (que comporta o "androcentrismo", a "exclusão feminina", e também uma "espiritualidade cerebral, teórica, nada afetiva, de uma via só, muito dogmática, doutrinária, pouco criativa, muito centrada no sacrifício e não no banquete, na festa"), colocada em oposição a um estado de não-existência de dominação, no qual a espiritualidade seria "[...] integradora do ser humano, do cosmo, do universal, criativa, estética, afetiva, cultural, inclusiva, plural, harmoniosa, aberta às diferentes culturas e tocando todos os sentidos; [...] simples, humana, afetiva, carinhosa, real, dentro da vida, sincera, valorizando o olhar, o cuidar" (Conferência dos Religiosos do Brasil, 2000), diz respeito a uma oposição do princípio masculino ao princípio feminino. Da mesma forma, a noção de "corpo", como "relacional", "carne", "afetivo", em oposição ao "espírito", "frio" e "racional" (Osório, 2001).

O que se tem é a apropriação legitimada na Igreja pela posse de títulos escolares por parte dessas mulheres, de noções "[...] suficientemente fluídas para se aclimatarem ao universo militante" (Siméant, 2002, p. 45) e cujas origens estão em preocupações da prática e de lutas sociais, como "patriarcado" e mesmo "gênero" (Lagrave, 1990), retomadas por agentes religiosas comprometidas com a Igreja e partilhando de esquemas de pensamento e de ação diferentes daqueles que deram origem a tais noções.

No entanto, a conformação dos "problemas da vida religiosa feminina" na CRB e, mesmo, a apropriação das Ciências Humanas e de todo um vocabulário escolar não podem ser explicadas sem que se considere que as mulheres do GRMC, ao reconhecerem nas Ciências Sociais "ferramentas úteis" ao trabalho de assignação de papéis às profissionais da Igreja, devido à sua escolarização e à convivência com instituições escolares, são, ao mesmo tempo, a personificação das preocupações da Igreja com os "problemas da mulher".

4.4 As religiosas do Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada

É necessário entender-se o engajamento das religiosas em pauta na Conferência dos Religiosos do Brasil e no Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada como relacionado a um sistema de disposições comuns às religiosas que dele fazem parte. Essas disposições dizem respeito às origens sociais e étnicas dessas mulheres e, principalmente, à sua relação com o sistema escolar e o capital cultural aí adquirido, que as habilita a uma determinada percepção das ideologias religiosas em voga na Igreja e, mesmo, à ocupação de posições privilegiadas nas hierarquias das congregações. Trata-se de mulheres que, sem romperem com um *ethos* católico, ou sem questionarem os cânones e as estruturas eclesiásticas, se propõem a renovar certos padrões de atuação de membros e estruturas da Igreja, o que não deixa de estar de acordo com o *aggiornamento* proposto por setores da cúpula católica a partir do Vaticano II. Como considera uma delas, N. N., as mulheres que fazem parte do GRMC "[...] não ficam só dentro de casa, mas vão para fora, começam a lutar contra as coisas". Se as discussões e as problematizações relativas à mulher na Igreja dizem respeito às tentativas de acomodação e contraposição a ideologias sociais relativas à mulher, para se compreenderem tais processos é preciso ter em conta as disposições de alguns agentes religiosos que os levam adiante; mais ainda, a socialização, ao mesmo tempo, religiosa e escolar desses agentes é definidora do engajamento no desenvolvimento e no trabalho sobre tais questões.

As origens sociais e étnicas não conformam as disposições ao "novo" dessas irmãs, mas estão na base de seu engajamento inicial na Igreja. É em famílias voltadas à "agricultura familiar" e com origem na imigração européia alemã e italiana, onde é recrutada a maior parte do clero masculino (Della Cava, 1978), que parece estar a origem de boa parte das religiosas femininas no Brasil e no Rio Grande do Sul.[5] Dentre as entrevistadas, além de todas serem de ascendência imigrante (três de ascendência alemã e duas de italiana), somente uma, luterana, filha de pastor, não tem pai "agricultor".

Dessa forma, é necessário entender-se como o encaminhamento à "vida religiosa" está relacionado à condição social da família e às suas formas de manutenção, ou de estratégias de ascensão social de seus membros. Essa problemática é trabalhada por Suaud (1974; 1978) junto a sacerdotes católicos de origem rural. A "vocação religiosa" para as mulheres pode tanto estar relacionada a estratégias familiares de manutenção da propriedade familiar quanto envolver a migração dos filhos homens para outras terras, ou outras profissões,

---

[5] Os dados existentes para a chamada "vida religiosa feminina", produzidos por entidades como o CERIS e a CRB, são bastante parciais. Isso, em parte, decorre do fato de serem produto de pesquisas assistemáticas e nem sempre preocupadas com a representatividade da amostra em termos estatísticos. No caso do **Anuário Católico do Brasil** (2003), que existe desde a década de 20, são realizadas junto às casas de religiosas e não junto de aos indivíduos. Assim, as informações do **Anuário Católico** sobre as religiosa, dizem respeito às casas e ao número de religiosas existentes em cada uma delas. A pesquisa feita pelo CERIS-CRB sobre a "vida religiosa no Brasil", em 1998, onde se buscam maiores dados sobre as religiosas, foi aplicada visando a um número não inferior a 1.750 irmãs (5% das existentes no Brasil). A amostra final dessa pesquisa contou com 2.774 respondentes, conforme CERIS-CRB (Conferência dos Religiosos do Brasil, 1998, p. 11-12). Destas, 65,5% nasceram em zona rural; 73,9%, em municípios com menos de 20.000 habitantes; 47,9%, na Região Sul, conforme CERIS-CRB (Conferência dos Religiosos do Brasil, 1998, p. 14-15). Em uma pesquisa realizada pela CRB junto a 762 noviças e 236 noviços (sem o número total de noviças e noviços no País), 29% das noviças responderam que eram oriundas de famílias de "meios populares rurais"; 23,4%, de "meios populares urbanos"; 20,7%, da "classe média rural"; e 13,6%, da "classe média urbana". Em oposição a estes, haveria o meio "rural pobre", origem de 7,8% das noviças respondentes, e o "urbano pobre", de onde são oriundas 3,6% delas, conforme Conferência dos Religiosos do Brasil, (1995, p. 47). A pesquisa de T. Venturin junto às religiosas das congregações no Rio Grande do Sul (75 congregações, com um total de 5.147 religiosas), obteve 201 respostas a 322 questionários enviados sobre a definição da amostra, (ver Venturin, 2001, p. 175). Desses, 69% tem como profissão do pai "agricultor"; 7%, "comerciante"; 4%, "professor"; 2%, "alfaiates"; 2%, "pedreiro"; 10%, foram agrupados na categoria "outras"; e 10% não responderam. Para a profissão da mãe, 60% informaram "doméstica"; 22%, "agricultora"; 3%, "costureira"; 1%, "professora"; 2%, foram agrupadas na categoria "outras", e 10% não responderam, conforme Venturin (2001, p. 45). Essas pesquisas confirmam as concepções já estabelecidas socialmente quanto às origens sociais das irmãs, sem que tornem possível uma sociografia dessa população.

e, junto a isso, motivar o encaminhamento de parte das filhas e dos filhos para a vida religiosa. Nessas estratégias, não estão excluídas as incitações para as mulheres de ruptura com a condição de agricultora e a busca de outras formas de inserção social, como é o caso das filhas de agricultores que saem de casa para "trabalhar e estudar". A vida religiosa pode ser entendida, então, como parte dessas estratégias da família de origem e da colocação, no "espaço de possíveis" às mulheres da ruptura com a condição social de origem. Assim, ao se considerarem as informações disponíveis sobre as famílias das entrevistadas, vê-se que M. A. G. é oriunda de uma família com 13 filhos, sendo cinco homens e oito mulheres. Destas, cinco tornaram-se religiosas, e duas mantiveram-se solteiras, conforme Ghisleni (2003). T. V., cujos pais, na época também eram agricultores, possui quatro irmãos e uma irmã; destes, três são bancários, e somente um é agricultor (sem informação sobre a irmã). P. S. não informou o número de irmãos que possuía, mas também tendo pais agricultores, somente um irmão continuou na profissão dos pais, "[...] todos os demais estudaram, seguiram outras carreiras". N. N., filha de pequenos agricultores, com oito irmãos, sendo duas mulheres e seis homens, todos ficaram na agricultura, em terras próprias, e ela e outra irmã foram para a vida religiosa. R. B., filha de pastor oriundo da Alemanha, com avô paterno operário e avô materno, nascido no Brasil, agricultor, possui dois irmãos, um deles também pastor da IECLB e membro de sua cúpula, Doutor em Teologia, tendo ocupado vários cargos na Igreja, mostra claramente que a reprodução social de sua família passou pela aquisição de capital escolar e também pela inserção na Igreja: "E os meus pais sempre diziam que eles queriam dar estudo pra mim porque eles não podiam dar outra herança".

No entanto, como assinala Grossi (1990; 1995) em sua pesquisa junto às religiosas em Santa Catarina, é possível que a entrada das mulheres na vida religiosa e, principalmente, a idade de entrada estejam relacionadas à sua ordem de nascimento, e daí advém ao seu papel na unidade familiar. Grossi (1990, p. 50) observa que, se as religiosas estavam entre as mais velhas na família, sua entrada na vida religiosa era dissuadida ou retardada, já que as moças tinham várias atribuições domésticas, substituindo a mãe no cuidado dos irmãos mais novos e, mesmo, na agricultura. Ao contrário, as caçulas eram estimuladas a entrar logo na vida religiosa. Tais considerações levam a considerar-se a posição na fratria das mulheres entrevistadas e as possibilidades de seguimento da "vocação".

Nesse sentido, N. N. parece ser um caso de "vocação tardia" — entrou na vida religiosa aos 19 anos, por conta de ser a mais velha dos nove irmãos. Segundo ela, seus pais diziam:

> "Mas como você vai nos deixar? Agora que você está começando trabalhar". E toda aquela turminha atrás de mim, todos menores, ainda pequenos. [...] Eu ajudava a fazer tudo. Daí primeiro foi um pouco de luta contra. Mas, depois, quando eu achei que era isso mesmo eu comecei a procurar. Aí eu fui conversar com as irmãs em Santo Cristo [e] fiquei trabalhando com as irmãs lá de Santo Cristo (N. N., entrevista).

Já M. A. G. e sua irmã A., também membro do GRMC, são, entre 13 filhos respectivamente, a quinta e a sexta filhas, tendo, antes delas, três irmãs e um irmão. M. A. G. encaminhou-se para a vida religiosa já aos 15 anos de idade, e A. "[...] já mocinha manifestou o desejo de entrar na vida religiosa". Ambas foram logo encaminhadas a colégios dirigidos por religiosas, para estudar (Ghisleni et al., 2003, p. 22).[6]

Grossi (1990, p. 51) considera que a entrada na vida religiosa implica "[...] um importante projeto individual de ascensão social pela liberação da família e da vida camponesa por parte das meninas que vão para o convento". No entanto, esta ruptura tem que ser recolocada nas incitações ambíguas da família de origem, de continuidade na condição social de origem, o que seria dado, para as mulheres, pelo casamento com um agricultor, ou pela ruptura com a mesma, que passaria tanto pela entrada na vida religiosa quanto pela escolarização. É todo um espaço de possibilidades que se desenhava às jovens no âmbito da família, que fazia com que algumas optassem por casar ou por serem freiras. N. N. gostava de festas — "[...] está dentro de mim, da minha família" e ao mesmo tempo temia o mercado amoroso que poderia levá-la ao casamento.

> Eu sentia esse chamado [para ser freira] porque eu não concordava com algumas coisas que aconteciam no mundo da juventude no meu tempo. Por exemplo, relações sexuais antes do casamento, já tinha, naquele tempo, muita falsidade... [...] Daí eu participei das Missões, [...] e o padre tocou na questão vocação. [...] E foi na Igreja Santa Teresinha [...] eu disse: "Mas Santa Teresinha está me mostrando alguma coisa..." Mas como eu gostava muito de baile, eu pensei assim: "Bah, se eu vou ser irmã, eu não vou poder continuar isso aí. Então eu tenho que ver se eu vou agüentar". Aí eu fiz a promessa pra mim... e consegui vencer (Irmã N. N., entrevista).

---

[6] Não seria demais tratar aqui da não-entrada na vida religiosa da irmã mais velha de A. e de M. A. G, que se apresenta também como impossibilitada de seguir uma carreira escolar. Embora tendo sempre desejado estudar, devido à saúde debilitada de seu pai e de outros familiares, foi assumindo a responsabilidade pelas tarefas domésticas e extradomésticas, o que retardou e, por fim, impediu sua volta à escola, em um colégio católico. "Ela já estava com 27 anos. Na época, as Irmãs não concebiam que uma moça dessa idade sentasse nos bancos escolares para estudar. Ela foi então convidada a trabalhar no Hospital de Caridade de Ijuí [...] Não sentia inclinação para trabalhar em hospital, tanto mais que não lhe seria dado estudar [...] Preferiu retornar à casa dos pais e aí continuar sua missão, junto aos genitores, irmãos e irmãs" (Ghisleni et al., 2003, p. 23).

P. S. decidiu ser freira pelo exemplo da tia:

> Eu tinha uma tia freira. [...] e ela escrevia cartas e, de vez em quando, visitava, quando a minha avó faleceu, ela veio no enterro. E eu acho que ela me influenciou. [E os seus pais aprovaram sua ida para a vida religiosa?] [...] já tinha isso, um tanto, na família, já tinha... Então eles me deram força, me apoiaram.

Uma irmã de P. S. também "[...] tentou ficar irmã, mas depois de um ano foi embora", pois decidiu que "[...] queria casar". T. V. entrou tardiamente na vida religiosa, com 26 anos; no entanto, desde os 12 ensaiava essa entrada: ingressou no internato católico para fazer o ginásio, saiu, fez enfermagem e começou a trabalhar no hospital mantido por sua congregação, ao mesmo tempo em que iniciou o postulado; saiu do postulado e depois voltou, fez o noviciado, tornando-se irmã, sempre trabalhando no hospital da congregação como enfermeira, pois "[...] ao mesmo tempo em que tinha o desejo de conhecer mais a vida religiosa, perdia o encanto, também queria conhecer o mundo".

No entanto, o que esses depoimentos mais ou menos mascaram, mais ou menos deixam claro, é que a opção pela vida religiosa estava ligada a uma busca, por parte dessas mulheres, de formação escolar, busca, sem dúvida, ligada às incitações familiares. Assim, parece que há uma coincidência no fato de que a opção pela vida religiosa seja também a época da retomada e do prosseguimento dos estudos. Para R. B., inclusive, a opção por ser diaconisa veio após sua entrada em um colégio interno para fazer o ginásio e seguir a carreira de professora: "Quando eu fiz ginásio, eu estava naquele internato, tinha irmãs cuidando de nós, mas já muito idosas. E elas estavam procurando outras irmãs. [pensei:] Se falta uma irmã, e eu quero servir a Deus, então quem sabe eu vou ser irmã professora. Essa foi a minha vocação". M. A. G. e sua irmã A., cuja freqüência à escola fora "sempre uma das preocupações de nossos genitores", quando decidiram ser religiosas foram estudar em colégios de irmãs:

> A., já mocinha, manifestou o desejo de entrar na vida religiosa [...]. Em Soledade, havia um colégio das Irmãs Notre Dame [...]. A. foi recebida como juvenista, nome que se dava às jovens que aspiravam à vida religiosa. Ela estudava meiodia e trabalhava outro meiodia, pagando, assim, seus próprios estudos (Ghisleni et al., 2003, p. 22).

N. N. assinalam que a ida para uma comunidade de irmãs sinaliza sua volta à formação escolar, e é preciso levar-se em conta que a narrativa de sua trajetória religiosa, desde quando começou a "ficar freira", até um certo momento, coincide com a de sua trajetória escolar:

> [...] fiquei trabalhando com as irmãs lá de Santo Cristo mesmo [...] que eram as minhas irmãs da Congregação da Alma Divina. E elas tinham um pouco de vida doméstica, tinha uma vaca, um porquinho, tinha umas galinhas... para o sustento delas. Então eu comecei a cuidar disso [...] e

> comecei a ir à aula, que eu, da minha família, só tinha até a terceira série primária. [...] Então eu completei, mais ou menos, o primeiro grau, o fundamental, até a quarta série. E aí as irmãs começaram a gostar de mim, do meu jeito, de como eu enfrentava as coisas. E daí elas me ajudaram pra conseguir, e no ano seguinte eu fui pra Cerro Largo. E lá, então, eu fiz o meu primeiro ano de noviciado. A partir do segundo ano do noviciado eu comecei a estudar (N. N., entrevista).

Todas as religiosas, quando entrevistadas, tinham curso superior e quase todas tinham formação na área de ensino de primeiro e segundo graus como professoras de línguas, o que as encaminhou para a atividade profissional, em escolas católicas, como professoras. Mais do que uma trajetória escolar sem interrupções, que resultaria em uma carreira profissional como professora, com titulação superior, para duas delas — N. N. e P. S. — as trajetórias escolar e profissional deram-se concomitantemente. Ou seja, a freqüência a cursos como o magistério habilitava-as ao ensino primário e, ao mesmo tempo, possibilitava que, enquanto trabalhavam como professoras no primário, fossem cursando níveis superiores, o que as habilitou a ascender na profissão como professoras também do ensino secundário e do curso de magistério. Uma delas, N. N., ainda teve que ultrapassar as deficiências da escolarização por conta de sua origem mais "camponesa", ou menos voltada para a escola, enquanto P. S. morava na sede do município e teve maiores possibilidades de freqüência à escola.

Essas mulheres foram deixando-se levar pelos mecanismos de seleção escolar que as encaminharam ao magistério, primeiro como alunas, depois como professoras, ou, como no caso de N. N. e P. S., vislumbrando, aos poucos, as possibilidades de aumento de sua escolarização. Todas as entrevistadas inseriram-se profissionalmente no mercado de trabalho escolar, formado pelas escolas confessionais de suas Igrejas (P. S. também trabalhou como professora do Estado), a partir de uma socialização que foi simultaneamente, escolar e religiosa. Para além do fato de a profissão de professora ser considerada socialmente como mais condizente com a condição feminina (Chapoulie; Merllié, 1975, p. 444-445), devem ser levadas em conta as chances relativas de sucesso profissional para as mulheres que obtiveram seus diplomas de curso superior nas décadas de 50, 60 e 70, quando a escolarização feminina de nível superior ainda não tinha tomado grande impulso[7].

---

[7] Dados do IBGE mostram que as mulheres com curso superior na década de 50 eram 0,43% do total de mulheres com algum diploma ou grau de escolarização concluído e 8,75% em relação ao total daqueles com diploma de curso superior. Na década de 60, as mulheres com curso superior eram 0,67% das mulheres com algum diploma ou grau de escolarização concluído e 14,31% do total de pessoas com curso superior. Em 1970, ambos os percentuais aumentaram, e as, mulheres com curso superior já eram 1,4% das mulheres com diploma ou grau e 25,58% dos que possuem curso superior, conforme o IBGE (1956; 1967; 1970).

Essa escolarização e essa profissionalização como professora trazem uma adesão aos esquemas e aos valores escolares (ver Chapoulie e Merllié (1975, p. 445)) que estão na base da disposição à difusão de informações e ao ensino, reatualizada no trabalho do GRMC, em reuniões onde se apresentam estudos e reflexões e preparação de textos para os seminários, que consistem em resumos e comentários de textos. Essa adesão a esquemas escolares é vista em diferentes situações de contato com essas irmãs, e não propriamente em declarações explícitas de apreço ao mundo escolar. Em algumas situações de entrevista, por exemplo, algumas — R. B., M. A. G. e P. S. — tomaram a dianteira da entrevista como professoras, falando sobre e mostrando artigos de revistas, dando referências bibliográficas e outras informações que julgavam importantes, numa espécie de orientação do trabalho de tese. Outro momento foi emblemático de como esse esquema escolar se mantém: na segunda entrevista com M. A. G., na casa de sua congregação, ela estava em seu quarto, onde havia instalado uma pequena mesa, cheia de pastas e revistas, na qual estava "estudando" em frente a um quadro mural em que estavam penduradas grandes folhas com tópicos de estudos sobre um texto — como no modelo de sala de aula, em que há carteiras escolares em frente a um quadro-negro. Essa adesão à escola, dada por sua longa permanência na mesma, fez com que M. A. G. também comparasse a Igreja a uma escola, quando justificou porque apoiava um documento redigido por católicas e luteranas, durante um congresso sobre "religião e gênero", posicionando-se contra a última carta do Vaticano sobre as mulheres: "A Igreja é como uma escola, quando a direção comete excessos, os professores tentam chamar a atenção dela, para que a escola funcione bem".

Para se entender como os objetivos de discussão de temáticas relativas à condição feminina da Conferência dos Religiosos do Brasil são percebidos como interessantes, e daí o resultando o engajamento no Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada, é necessário levar-se em conta não só sua adesão aos valores escolares de "estudo" e "aprimoramento", outra versão dos valores de "abnegação" e "sacrifício" impostos pela vida religiosa, conforme Grossi (1990, p. 56), e que marcam suas trajetórias escolar e social, mas também as possibilidades de acesso às inovações ideológicas colocadas, em um primeiro momento, ao alto clero ou à fração mais intelectual do clero, para, posteriormente, serem difundidas, possibilidades estas devidas à sua alta escolarização. Esta as afastou de outras atribuições nas congregações — como os trabalhos manuais e braçais e a vida interna e fechada nas congregações — e as aproximou das irmãs de origem urbana, com mais recursos para assumirem posições maiores na hierarquia interna às congregações, como madres e superioras pro-

vinciais, o que não deixa de configurar uma ascensão social via escola e uma ruptura com a condição feminina tal como é definida em seu meio social de origem e entre as mulheres de sua faixa etária. Essas possibilidades de acesso dizem respeito, em primeiro lugar, ao trabalho, em algum momento da trajetória, em instâncias de cúpula do clero católico, no qual puderam investir não o saber adquirido na escola, mas a habilidade no trabalho de planejamento e de organização adquirida, em grande parte, pela escolarização. Assim, N. N., após 12 anos trabalhando em escolas católicas, foi trabalhar na diocese de Santo Ângelo, junto com um padre, outra irmã e o Bispo. R. B., depois de lecionar por dois anos, foi assessora da OASE na Regional Sul, durante dezesseis anos, um trabalho no qual procurou

> [...] animar muitas mulheres para desenvolverem [...] Então nós escolhíamos as líderes de grupos. [E o que você esperava desenvolver nas mulheres?] Aquele potencial de sair do seu pequeno mundo de casa... para olhar pra fora da nossa paróquia, do nosso sínodo. E a gente fazia congressos sinodais nacionais. Tanto que, da primeira vez, já viajavam para mais longe. E ver que o mundo não é só aquele pequeno espaço que elas conheciam. E, assim, terem mais coragem de participar não somente da Igreja, mas de participar também de outros eventos ativamente. [...] Mas eu acho que foi um trabalho de conscientização da mulher e de confiar mais em si (R. B., entrevista).

P. S., além de ser diretora de três colégios católicos, ocupou a Direção do Concílio Provincial de sua congregação e participou da Diretoria da CRB na Regional Sul, onde conheceu M. A. G. e começou a participar do GRMC. Finalmente, M. A. G. trabalhou, durante a década de 70, na sede da CNBB, como Assessora de Ivo Lorscheider. A partir de sua atuação na CNBB, M. A. G. participou da Década e de outros grupos de mulheres.

O capital cultural que possuíam também as habilitava a se tornarem, no caso das católicas, agentes do *aggiornamento* católico proposto pelo Coucílio Vaticano II e a considerarem legítimas as iniciativas de inovação da Igreja. Para algumas, como N. N. e T. V., isso significou o engajamento em missões da "igreja progressista". T. V., enquanto trabalhava em Vacaria como enfermeira no hospital de sua congregação, atuou em "movimentos de bairro", por água, luz, tendo, inclusive, ajudado na fundação do PT. N. N. participou de várias "lutas". Inicialmente ligada à diocese de Santo Ângelo, trabalhando com

> [...] promoção humana [...], questões dos sindicatos. E daí eu conheci o acampamento da Encruzilhada Natalino [...] [Eu] ajudava o pessoal [do sindicato], por exemplo, se tinha um presidente pelego [dizia] "o que ele está falando é do interesse de vocês? É isso que vocês querem?" (N. N., entrevista).

Depois, na diocese de Marabá, no Pará, trabalhou na organização de cooperativas de pequenos agricultores, formando "comunidades cristãs, católicas

e daí tinha orientação da liturgia da catequese". No entanto, ela estendeu sua atuação para outras áreas, pois "[...] sempre achava que a nossa missão não é só rezar, não é só na Igreja". Começou junto com voluntários de organizações não-governamentais que atuavam na região a fazer "[...] alguma coisa pra orientar o pessoal a trabalhar a terra diferente: não só derrubar mato, fazer um ano de planta e depois jogar capim pra preparar a terra pra entregar pros grandes fazendeiros", trabalho em que, simultaneamente, investiu suas aptidões escolares como professora de técnicas agrícolas e uma definição de agricultura como atividade social de acordo com suas origens.

Já P. S. participou da renovação da Igreja no espaço de suas instituições escolares. Depois de formada, quando já era professora em um colégio católico, obteve uma bolsa de estudos para estudar francês durante um ano na França. Nesse ano, embora tenha morado junto a uma congregação religiosa, estudou "em faculdade totalmente leiga, não católica". Essa experiência "[...] abriu muito meus horizontes também", já que "[...] a França é um país altamente cultural [...] E também o nível de ensino deles é bem mais profundo". Além disso, teve contato com as inovações recém-introduzidas na Igreja pelo Coucílio Vaticano II "[...] então a Igreja Católica, nós próprios, estávamos numa ventania danada ao redor de reforma da Igreja Católica, das grandes inovações da Igreja Católica. Largamos a língua latina. E lá eu assistia as missas em língua francesa. E pegava as missas em latim ainda". Quando retornou ao Brasil, no início da década de 70, "[...] é a época que começou aqui a Teologia da Libertação", voltou a lecionar no Colégio São José, passando a coordenar o grupo de Juventude Estudantil Católica (JEC), existente nesse colégio, e, mesmo, a aderir à idéia de "libertação".

> A juventude com uma sede de liberdade, de fazer justiça para o povo. Uma sede de erradicar a pobreza [...] Então nós tínhamos que cuidar muito pra não dar margem ao DOPS, de nos pegar em alguma coisa que eles dissessem: "Isto é rebeldia contra o poder constituído". [...] Por exemplo, libertação, era um termo considerado rebelde. Libertação do pobre da sua opressão. Libertação do jovem também da família. [...] Então é uma época sofrida. E, ao mesmo tempo, uma época muito lúcida. Que a gente sabia o que estava fazendo. E sabia que não resolve reprimir. Um governo que usa o poder para repressão não é um governo libertador. É um governo que faz calar a boca pra silenciar, mas não liberta seu povo. (P. S., entrevista).

Depois, trabalhou em outro colégio, para meninas de sua congregação em Porto Alegre, e participou da junção desse colégio com outro, para meninos, de uma congregação masculina:

> [...] e aquilo foi, ao mesmo tempo, um desafio muito grande. Porque você mistura, de uma hora pra outra, rapazes e moças de segundo grau; bota num prédio só. [...] Então aquilo também foi uma experiência muito bonita

> que nós fizemos de integração, de duas congregações: uma masculina e uma feminina e, ao mesmo tempo, toda a garotada fez ensino misto. Aquilo deu uma conotação muito bonita para toda a metodologia do ensino, para o ensino religioso católico. [...] Porque antes do Vaticano II, as congregações não se olhavam. Cada um na sua casa. Cuida da sua casa, cuida da sua congregação. E, no entanto, cada congregação quer a mesma coisa: quer construir o reino de Deus, fazer o bem (P. S., entrevista).

M. A. G. participou de diferentes iniciativas, movimentos e setores inovadores da Igreja, que a colocaram como uma das "agentes progressistas" da mesma. Formou-se em Teologia e Letras na PUC-RS na década de 50 e fez pós-graduação em educação nessa mesma universidade, na década de 60. Já na década de 50, enquanto trabalhava em escolas católicas, como professora e, depois, diretora de escola, foi também coordenadora do Juventude Estudantil Católica. Mais tarde, recebeu convite para trabalhar na sede da CNBB, no Rio de Janeiro, com Dom Aloísio Lorscheitter, onde participou de grupos de reflexão sobre a situação da mulher na Igreja, além de outros temas e problemas sobre os quais ela e outros estudiosos refletiam a pedido dos bispos. A partir do trabalho na CNBB, M. A. G. começou a atuar no ecumenismo de cúpula: elaborou um estudo sobre a situação da mulher na Igreja, apresentado por Dom Aloísio Lorscheitter aos dirigentes de igrejas que deram início ao Conic. Já no final da década de 70 em Porto Alegre, enquanto trabalhava na Pastoral Universitária, na Unisinos, participou da criação do Instituto de Pastoral da Juventude (IPJ). Depois disso, "[...] a pedido da Conferência Episcopal de Angola e São Tomé (CEAST), a CNBB me solicitou, e eu aceitei, de ir àqueles países da África colaborar na organização do Secretariado de Pastoral — situado em Luanda —, no planejamento e no treino de pessoal angolano para essas tarefas" (Ghisleni, 1991, p. 40-41). Depois desse trabalho na África, que durou dois anos, ao mesmo tempo em que participava de um grupo de reflexão sobre a mulher, constituído por teólogas leigas e religiosas católicas, M. A. G. voltou a atuar no IPJ, em um trabalho voltado para a juventude universitária. Em 1990, já participando da Década, M. A. G. atuou em uma CEB, passando a residir em um "meio popular". A "caminhada" de M. A. G. envolveu o contato com as tendências ideológicas inovadoras das igrejas — a JEC e a Pastoral da Juventude com sua atividade para atrair e manter os "jovens" na Igreja e, ao mesmo tempo, combatendo outros referenciais culturais aos quais os jovens poderiam aderir, pela reflexão e absorção de temas como sexualidade, consumismo, pós-modernidade; o ecumenismo de cúpula, os "problemas da mulher na Igreja", além das "lutas" da Igreja Progressista na década de 70 como a questão dos direitos humanos e a Teologia da Libertação. Ao mesmo tempo, esse seu trabalho possibilitou que adquirisse um capital social interno à Igreja — bispos, pa-

dres das pastorais, além dos "contatos" ecumênicos[8] que a tornaram uma referência da Igreja progressista e das discussões com relação à condição feminina na Igreja.

O engajamento no Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada também tem que ser considerado em relação à trajetória religiosa das mulheres e como ele possibilitou às mesmas a manutenção de uma coerência com momentos anteriores desssa trajetória. Para N. N., já com 70 anos, quando não consegue outras formas de inserção na congregação ou na Igreja como no momento anterior, pois, após voltar do Pará, com problemas de saúde, ficou trabalhando na portaria de um colégio de sua congregação em Porto Alegre, e, a seguir, foi morar em um assentamento de reforma agrária em uma cidade próxima de Porto Alegre. O engajamento na CRB e no GRMC facultou a ela valorizar seu capital escolar em atividades de estudo e reflexão. Para T. V., o engajamento no GRMC possibilitou, além da valorização do título escolar e do reconhecimento de seu trabalho diretamente voltado para os problemas discutidos no GRMC e na CRB, uma inserção profissional, já que, por conta de seu investimento escolar, rompeu com a superiora de sua congregação e passou a ser marginalizada na mesma. O GRMC possibilitou, então, sua inserção em novas redes, mais abertas ao tipo de investimento escolar de T.V., numa "confluência de interesses".

Para M. A. G., o engajamento no GRMC, assim como em "assessorias" e a participação em diferentes eventos ecumênicos, significa a continuidade de sua atuação em nome da mulher na Igreja (já tendo atuado em vários grupos de reflexão, na Década, etc.), em um momento do ciclo de sua vida — já com mais de 80 anos — que a encaminha à aposentadoria, ou à diminuição de suas atividades na Igreja. Já para R. B. e P. S., que ocupam postos na hierarquia de suas respectivas congregações (R. B. como vice-diretora da Casa Matriz de Diaconisas e P. S. como vice-superiora provincial), o engajamento no GRMC faz parte de seu trabalho como diretoras, em que investem seu capital escolar e sua experiência em inovações na redefinição dos "rumos da vida religiosa", diante das "mudanças" que ocorrem na mesma. Assim, o contato com os temas tratados no GRMC dá a elas legitimidade para propor e conduzir inovações em suas respectivas congregações. R. B., em função de seu estudo sobre as mudanças na vida religiosa, propôs mudanças no estatuto das diaconisas — equiparação entre diaconato, pastorado e catequese, não-exigência de vida co-

[8] Um dos signos desse capital social é a agenda de telefones de M. A. G., com todos os nomes e telefones de "pessoas-chave" de movimentos, tendências e entidades dos meios católico e ecumênico.

munitária para as diaconisas, possibilidades de diferentes inserções profissionais fora da Igreja, conforme Seminário Ampliado da Comissão de Sistematização dos Documentos Sobre os Ministérios e o Ordenamento Jurídico Doutrinário da IECLB (2001). P. S., além de, "educadamente", pedir aos padres que considerem a mulher na Igreja e introduzam inovações em suas congregações, como buscar acesso a benefícios como passe-livre nos ônibus municipais e intermunicipais para aquelas de sua faixa etária, ou mais velhas, que estão fechadas no mundo da vida religiosa:

> [...] porque a mulher religiosa ficou muito tempo silenciada, achando bonito até, ficar num nível de inferioridade. A freira... está lá num convento, está quietinha, está no seu servicinho... está bem porque os outros cuidam dela. A madre cuida. A irmã diretora cuida. A irmã que está na contabilidade cuida. E a outra irmã que está num serviço, assim... de recepção, de serviços gerais, de cuidar de limpeza de casas, é mantida no seu silêncio. E não está certo isso. Porque todas temos os mesmo direitos. Todas somos as mesmas mulheres, todas temos valores a colocar em partilha de vida. Então esta consciência de que eu sou mulher, que eu tenho mil e uma capacidades tem que ser mais desperta, dos meus direitos de reciprocidade, de paridade de vida. [...] Você tem que abrir a cabeça, entende? Abrir a cabeça da irmã pra dizer: "Irmã, nós somos cidadãs igual a qualquer outra mulher. Nós temos os nossos direitos de cidadã." [...] [as irmãs mais jovens estão] muito mais trabalhadas em questões de gênero porque têm momentos concretos de trabalhar em grupo, de promover reuniões, de coordenar reuniões. Já as irmãs mais antigas, que não tiveram essa oportunidade, elas são mais reclusas, mais tímidas, mais sem consciência, ou pouca consciência dos seus direitos e deveres, em questões de gênero. Em questões de vida religiosa, elas têm consciência da sua vida religiosa. Agora, da sua cidadania, aí carece tudo (P. S., entrevista).

Para essas mulheres, a adesão ao GRMC constitui parte da valorização do capital escolar anteriormente adquirido e de toda uma trajetória na vida religiosa, em que se conformou uma disposição a valorizar o escolar, o ensino, o aperfeiçoamento intelectual, a disposição à didática, a atenção à inovação e ao uso de saberes na resolução de problemas da Igreja ou, mesmo, de outros "problemas sociais". O que se observa claramente com N. N., para a qual a necessidade e o uso da escolarização, ou da "formação", estão baseados em sua trajetória, que concilia o "prático" — trabalhar na agricultura, lecionar sobre agricultura, ensinar técnicas agrícolas, atuar em sindicatos rurais e em outros movimentos "rurais" — com a busca e a obtenção de uma alta titulação escolar:

> Hoje em dia também ainda a questão de gênero... As mulheres são muito tímidas, em função de tudo aquilo que eu já falei antes, do não-acesso à formação, da não-luta pela formação também. A mulher não briga muito pela formação acadêmica mesmo. [...] Mas não uma formação acadêmica pura. Ela tem que ser incorporada como saber prático. Porque se não, não resolve (N. N., entrevista).

5 ENGAJAMENTOS DE MULHERES NA IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL E CONDIÇÃO FEMININA

Neste capítulo, abordam-se as diferentes formas de engajamento feminino e as definições concorrentes de condição feminina na IECLB. Em primeiro lugar, trata-se dos indivíduos e dos grupos claramente vinculados às chamadas "teologias feministas", no caso, as teólogas feministas vinculadas à IECLB como pastoras ou "profissionais". É entre teólogas dessa igreja que, no Rio Grande do Sul, se encontra essa filiação, materializada em grupos de estudos e pesquisas teológicas, trabalhos de mestrado e de doutorado, além de outras publicações produzidas na EST. É a essa escola que teólogas feministas estão ligadas como (ex-)alunas ou professoras, onde participam ou estão próximas de um grupo de pesquisas sobre gênero, o Núcleo de Pesquisas de Gênero (NPG), vinculado à escola de pós-graduação da EST, o Instituto Ecumênico de Pós-Graduação. O estudo sobre essas teólogas permite conhecer as condições de difusão de formulações do pólo heterodoxo, vinculado ao CMI, com relação à condição feminina, e sob que condições institucionais e sociais é possível a vinculação à teologia feminista.

A recepção e a apropriação das pautas feministas têm suas condições na história institucional da Igreja. A EST é uma das instituições centrais da Igreja, pois tem "na cultura erudita a base principal de legitimação da autoridade teológica e eclesiástica" (Coradini, 2004, p. 3). Como já se viu, congrega uma rede de pastores e teólogos ligados a tendências e discussões "de ponta" ou inovadoras, que fomenta a ligação da EST a centros teológicos internacionais, principalmente na Alemanha e nos Estados Unidos, através da freqüência de seus professores em cursos de doutorado e outros no exterior e da implementação de intercâmbios de alunos e de professores com outros centros teológicos (Coradini, 2004, p. 19-20; International..., 1998). A mediação de inovações teológicas representada pela apropriação da teologia feminista é uma das modalidades dessa ligação. De outra parte, no processo de estruturação da IECLB, esta se filiou ao CMI e à FLM, o que significou a possibilidade de contato e,

mesmo, de participação na difusão das questões e problemáticas vigentes nessas instâncias, como, por exemplo, "direitos humanos", "justiça social", "terceiro mundo" (Coradini, 2004, p. 21) e também "sexismo nas igrejas". Tais condições configuram o contexto para o engajamento contra a "discriminação da mulher" na Igreja, em diferentes setores, redes e associações formadas no âmbito da IECLB. Além disso, dadas as concepções de conhecimento erudito vigentes nessa igreja — de indissociabilidade entre conhecimento e seus usos (Coradini, 2004) —, é possível a simultânea apropriação da teologia feminista como "referencial teórico" e "ideologia" que justifica reivindicações profissionais. No entanto, mais do que o uso do saber teológico, o que se tem é uma atuação de mulheres formadas em Teologia e ligadas à EST como representantes da "luta das mulheres na IECLB" por mais "espaços" profissionais. A teologia feminista é, então, o veículo de suas reivindicações e proposições, ou fundamenta-as racionalmente, segundo Siméant (2002, p. 22), ao mesmo tempo em que o título de "teóloga" confere a essas mulheres legitimidade perante o público da Igreja, conforme Siméant (2002, p. 28). Nessa produção teológica engajada, certas noções das Ciências Sociais são apropriadas e entendidas como "úteis". Se, como considera Coradini, (2004, p. 24), a apropriação das temáticas das Ciências Sociais parte de um investimento na produção de uma teologia "contextualizada" e traz, para a Teologia, a "possibilidade de ampliação da problemática legítima e [...] da inclusão de novas questões na pauta de temas tidos como pertinentes à Teologia", a temática feminista e a "luta das mulheres na Igreja" asseguram a essas teólogas uma posição diferenciada entre os teólogos da EST.

Por outro lado, o uso de noções das Ciências Sociais é parte da busca de inserção no mercado escolar religioso através da aquisição de titulação e da participação em outros âmbitos escolares de discussão e/ou filiação "feminista". Trata-se, portanto, da possibilidade de duplo investimento do capital escolar: seu uso militante e seu uso escolar. Esse duplo investimento só é possível, em primeiro lugar, devido à relação com a formação escolar por parte dessas teólogas. De origens sociais nas pequenas propriedades rurais, a escolarização é uma das formas de ruptura com tal condição e de ascensão social. O Curso de Teologia e a carreira pastoral são parte de uma carreira escolar e profissional. Diferentemente das irmãs do GRMC, cuja formação escolar é indissociável da carreira religiosa, o Curso de Teologia pode ser entendido claramente como formação escolar para uma atuação profissional.[1] Uma das condições de possi-

[1] Sobre as relações entre formação sacerdotal, ou forma de inculcação do *habitus* sacerdotal, e concepções de exercício profissional, ver Suaud (1974).

bilidade dessa relação com a formação é também a política institucional de aproximação dos padrões laicos de formação, em um processo que envolve a busca de reconhecimento de seus cursos por parte do Estado (Coradini, 2004, p. 10-11). Por outro lado, a relação com a formação também está ligada à adesão a certas ideologias com as quais entram em contato ao longo de sua formação, em grupos de estudo ou "de interesse" sobre "questões sociais" existentes na EST, ou, mesmo, através do engajamento em partidos e/ou "movimentos sociais". Mais uma vez, a adesão a ideologias sociais e o conhecimento dos "problemas" e da "realidade social" são incentivados na EST, que prima por uma teologia contextual e pela prática pastoral engajada. Assim, para aqueles ligados a outras esferas "militantes", há uma extensão do espaço de atuação, sendo que, de forma geral, a atuação em partidos e movimentos sociais é vista de forma legítima e como um dos horizontes possíveis. Em sua análise das características sociais dos professores de Teologia no Rio Grande do Sul, Coradini (2004, p. 6-7) identifica que a associação com a "política" passa, para eles, não pela ocupação de cargos públicos ou partidários, ou, mesmo, pela militância partidária, mas pela "adesão a valores e militância em movimentos sociais ou algo do gênero". No caso estudado, as alunas de Teologia apresentam o mesmo perfil. De qualquer forma, se essas mulheres são possíveis mediadoras entre a Igreja e as esferas militantes é porque suas ideologias, assim como as teologias "contextuais", estão afinadas e dão expressão a seu trajeto social ascendente.

Esta análise foi feita com base em documentos, observações de eventos, como congressos e seminários, reuniões de grupos de estudos voltados ao estudo de teologia feminista, formados por alunas do Curso de Teologia, dos quais participaram mulheres formadas em Teologia e que são parte de uma rede que tem por origem o "grupo de mulheres da EST", como organizadoras, assessoras ou integrantes. Esse grupo deu origem ao Núcleo de Estudos de Gênero, do qual foram entrevistadas seis integrantes, além de uma pastora que não integra o NPG, mas que participa dessa rede. Essas entrevistas foram realizadas na maior parte das vezes em dependências da EST, como salas de leitura da biblioteca, uma sala da reitoria, no caso de uma entrevistada que era reitora da instituição na época, e no pátio da Escola. Somente com duas delas, as entrevistas foram em suas residências, sendo que uma morava em uma casa da EST, o que demonstra a sua ligação com a instituição. O fato de pesquisadora e entrevistadas estarem imersas no universo escolar (das sete entrevistadas, cinco eram doutorandas) fez com que as entrevistas fluíssem em uma situação de igualdade e de quase-familiaridade. Da mesma forma, nos seminários, nos grupos de estudo e nos congressos, a pesquisadora era entendida como alguém que partilhava dos mesmos interesses ali presentes: contato com

temáticas e participação nos desdobramentos dos eventos — publicações, apresentação de trabalhos, ampliação de redes, etc.

Outro efeito da recepção de problemas e de questões relativas à mulher participante de entidades como o CMI é a constituição de um espaço de reflexão sobre a condição feminina na IECLB. Ou seja, a "mulher luterana" passou a ser objeto de estudo na Igreja, e, para ela, voltam-se agentes da Igreja que visam à sua "promoção". Um dos resultados disso é o enquadramento simbólico da mais antiga organização de mulheres na Igreja, a Ordem Auxiliadora das Senhoras Evangélicas. Ele é feito através de várias publicações sobre a mesma e indica um esforço de auto-reflexão de suas lideranças religiosas e leigas. Se os engajamentos não podem ser considerados "independentemente do sistema dos outros engajamentos" (Fillieule, 2001, p. 210), a participação na OASE dificilmente dá-se como "natural" para mulheres que se dedicam primordialmente à esfera familiar. Isto porque há uma concorrência, na IECLB, entre organizações que representam as mulheres dessa igreja, das quais participam "líderes da OASE", ou mulheres que ali ocupam postos, mandatos ou cargos, e pastoras ou teólogas feministas, que, junto com outras leigas e "obreiras", se afastam da concepção de mulher e de participação feminina na Igreja subjacente e promovida pela OASE. Assim, é preciso considerarem-se as definições de condição feminina vigentes nas diferentes organizações e redes de mulheres da IECLB como relacionais. A OASE contrapõe-se à definição mais contestadora e reivindicativa de participação da mulher na Igreja, promovida por pastoras e teólogas feministas que não se afinam com a "tradição" que ela representa. Isso fica claramente demarcado nos confrontos pela representação das mulheres luteranas entre lideranças da OASE e mulheres agrupadas no Fórum de Reflexão da Mulher Luterana — pastoras e teólogas de orientação feminista, que participam de instâncias escolares da Igreja e que vêem o Fórum como um espaço de expressão de reivindicações quanto aos problemas de mulheres e também de atuação profissional — e também leigas, cuja liderança na Igreja pode, ou não, ter como origem a participação na OASE, mas que contam com a disposição de outros recursos, notadamente o contato com outros tipos de organizações de mulheres. Elas claramente absorvem as novas problemáticas relativas às mulheres (saúde, violência contra a mulher, etc.) e se propõem a estender seu espaço de atuação "para fora da Igreja", o que as aproxima do tipo de liderança feminina proposto pelo CMI.

A análise das definições de participação feminina presentes na OASE e das condições de engajamento na mesma, bem como do Fórum e de suas participantes, foi feita com base em entrevistas concedidas por sete líderes da OASE e oito integrantes do Fórum, além de observações de eventos diversos — chás e reuniões de OASEs, reuniões de diretoria sinodal da OASE,

reuniões do Fórum —, e em material escrito das duas organizações. Neste capítulo, apresentam-se, em primeiro lugar, as atuações das pastoras e das estudantes de Teologia e, em seguida, a análise da OASE, do Fórum, dos conflitos que os opõem, bem como as lógicas de engajamento nessas organizações.

5.1 Teólogas, capital escolar e teologia feminista

5.1.1 Reivindicações profissionais e investimento escolar

Na IECLB, encontra-se um grupo de mulheres que se identificam como "feministas". São pastoras e principalmente mulheres que se qualificam como "teólogas", destacando não a prática pastoral, mas o título escolar de Bacharel em Teologia e, mesmo, os títulos de pós-graduação nessa e em outras áreas, e outras, leigas, ligadas a elas, que, em diferentes instituições e redes da Igreja, atuam contra a "discriminação da mulher". Essa atuação é acompanhada de uma produção erudita sobre a temática "mulheres", que realiza uma apropriação e uma ressignificação de certas noções das Ciências Humanas e Sociais e permite recompensas escolares.

Assim, configura-se não apenas uma situação de militância em nome das mulheres da Igreja em diferentes instituições da mesma, mas de busca de inserção em um espaço escolar a partir da "constituição de saberes", para se usar um termo nativo, sobre os temas consagrados relativamente às mulheres, em diferentes áreas do conhecimento (Filosofia, Ciências Humanas), principalmente o "feminismo". Esse duplo investimento concilia formação e participação no espaço escolar com militância por melhores condições para o trabalho feminino profissional na Igreja. Essa atuação envolve o uso militante da produção escolar feita a partir de uma lógica normativa, mas que, ao mesmo tempo, busca apropriar-se de noções das Ciências Sociais e Humanas, e o esforço para se integrar nesses espaços de produção de conhecimento, o que poderia ser qualificado de "jogo simultâneo" (Siméant, 2002, p. 34).

Tanto as reivindicações relativas aos problemas das pastoras e de outras "obreiras" da Igreja, como as catequistas, que são anteriores ao investimento na aquisição e no uso do capital escolar na forma de títulos de pós-gradução, quanto a mobilização atual em torno da "pesquisa feminista" ocorreram a partir

de uma rede que se constituiu na EST. Na década de 80 e no início da década de 90, foi acolhida e discutida na EST, além de outras tendências do feminismo e da bibliografia das Ciências Humanas e Sociais, a bibliografia relativa à teologia feminista, no chamado "grupo de mulheres", formado por alunas de diferentes anos da graduação em Teologia. Esse grupo conclamou alunos e professores à discussão dos chamados problemas da mulher na Igreja e organizou os Encontros de pastoras, catequistas e estudantes de Teologia. Em seguida, esse mesmo grupo — que mantém algumas integrantes e recruta novas conforme o avanço nos anos escolares e o prosseguimento da carreira de pastora — reivindicou a criação, na EST, de uma cátedra de ensino de Teologia, o que deu origem à "comissão pró-teóloga". A mobilização em torno da existência dessa cadeira como disciplina obrigatória do curso de Teologia foi um dos momentos fortes de discussão de concepções e de formas de abordagens do problema da mulher na Igreja e de identificação de teólogas, pastoras e estudantes de Teologia como feministas. Conforme W. D., primeira professora de Teologia feminista na EST e, na época da pesquisa de campo, pró-reitora na mesma, a opção pelo nome da disciplina como "teologia feminista" envolveu uma discussão e o descarte de outras alternativas, como "teologia feminina" e "teologia da mulher", que não enfatizavam, segundo ela, a "busca pelos direitos das mulheres", "apropriada pela própria Teologia". O que a teologia feminista apresenta como diferencial é o uso das "[...] categorias analíticas de gênero, de construção social, como isso tudo se reflete dentro de uma linguagem teológica", ao contrário de teologias que somente "[...] visibilizasse[m] as mulheres na tradição, na Bíblia, na Igreja", ou que tivessem "[...] uma ênfase maior na paixão, na doçura, na ternura, na maternidade, todos aqueles valores que se idealizam como sendo valores femininos". No caso, são noções provindas das Ciências Humanas que possibilitam que tal produção teológica não constitua um espaço específico e isolado, que excluiria o "fazer teológico dos homens" e no qual "a mulher" seria um "objeto de estudo". Ao contrário, a teologia feminista propõe "[...] homens em solidariedade às mulheres, que pleiteiam os direitos e os deveres das mulheres dentro da sociedade".

Na época da pesquisa, com a existência dessa cadeira, esse grupo "[...] meio que se dispersou", e algumas de suas integrantes passaram a atuar no Núcleo de Pesquisa de Gênero do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação da EST como doutorandas e mestrandas em Teologia, lideradas pela professora da cátedra de teologia feminista. O feminismo "de ponta" migrou da graduação para a pós-graduação, e intensificou-se o investimento escolar das participantes, mesmo que estas ainda possuíssem, secundariamente ou como "assessoras", alguma atuação pastoral ou que a tivessem no seu horizonte de possibilidades.

Mais do que o estudo das condições da progressiva entrada de mulheres em uma profissão masculina — é necessário observar-se que ela continua fortemente masculinizada, pois a Igreja possui 711 pastores ativos, sendo apenas 115 deles (ou 16,2%) mulheres, conforme Prontuário da IECLB 2003/I (2002) — e de como se deu esse processo, com forças e grupos favoráveis e contrários na instituição, com suas respectivas estratégias de barragem e de quebra de barreiras e com a formação de grupos de interesse voltados à entrada de mulheres[2], importa destacar-se aqui sua indissociabilidade de um processo, que se deu no centro escolar da Igreja, de busca de afirmação no espaço teológico e ecumênico. Ou, ainda, importa enfatizarem-se, como condições de possibilidade dessa entrada, mudanças na formação pastoral. Em primeiro lugar, se a entrada de mulheres no curso de Teologia "nunca foi proibida" (conforme entrevista com W. D.), na década de 70 "[...] a participação feminina no corpo estudantil cresceu proporcionalmente mais do que o aumento do número total de estudantes" (Kirst, 1996, p. 22). Esse crescimento se deu em um momento de ruptura com o período anterior, no qual teologias, literatura e professores eram trazidos da Alemanha. A instituição passou a estimular os alunos a fazerem pós-graduação no exterior, para se tornarem professores na EST (Kirst, 1996, p. 22; Coradini, 2004, p. 19). Essa ruptura também significou a "abertura" para a realidade nacional, para um estudo e uma produção teológica "brasileiros", que não se limitassem aos "anseios da comunidade" (basicamente, um pastor que "batizasse, casasse e enterrasse"), mas "engajados", que contemplassem problemas sociais (a desigualdade social e, posteriormente, étnica e sexual). Segundo um dos professores da EST,

> [...] a grande comunidade (sociedade) faz parte de suas preocupações ou o mundo acaba ali onde termina a sombra da torre de sua igreja? Quem são os mais fracos, com os quais Jesus se identificava? Por isso, aqui na Faculdade se faz a reflexão em torno da função profética da Igreja. Por isso, foi também aqui que toda a questão da mulher na Igreja recebeu um grande destaque, que redundou na criação da cadeira de Teologia Feminista (Volkmann, 1996, p. 36).

Essa teologia é desenvolvida por aqueles que se vinculam à Teologia da Libertação na IECLB. Uma teologia "contextualizada", que tem por característica uma maior conexão com a "prática", uma teologia "pé no chão" e engajada nas causas dos "oprimidos". Isso se deu ao mesmo tempo em que a Faculdade estava fortemente vinculada ao CMI e à FLM, adotando as temáticas em voga

---

[2] A discussão da entrada de mulheres em uma profissão masculina que é o pastorado é feita, considerando igrejas localizadas em diferentes países, por Willaime (2002; 1996), Fobes (2001) e Sullins (2000). Para uma revisão das abordagens feitas nesse tipo de estudo, ver Chang (1997).

nesses centros e investindo na inserção no que se pode chamar de "circuito internacional de centros teológicos", com a criação de um centro de pós-graduação, com a busca de qualificação de professores e alunos em outros centros de ensino — da Europa e da América do Norte — e com a respectiva demanda por produção teológica desses professores e alunos.

Esse processo de adesão de mulheres cursando ou formadas em Teologia à teologia feminista e à produção teológica nessa área, bem como a formulação de todo um conjunto de reivindicações relativas à "situação da mulher na Igreja" por parte dessas teólogas, é sobredeterminado por essa lógica. Ou seja, ele tanto obedece às demandas de produção teológica própria, e daí a busca de um "fazer teológico de mulheres", quanto as mulheres que se identificam como teólogas feministas estão impregnadas pela lógica teológica e escolar da EST.

Essas mulheres aderem à idéia da necessidade de inserção na realidade nacional e de contato com seus problemas. Das mulheres do NPG entrevistadas, duas fizeram estágio como pastoras no Araguaia e tinham como referência Dom Pedro Casaldáliga, duas outras trabalharam na Região Norte do País, onde a IECLB possui comunidades que desenvolvem trabalhos pautados pela Teologia da Libertação, e uma delas fez estágio na comunidade onde trabalha "um dos expoentes da Teologia da Libertação" na Igreja. No entanto, os estímulos institucionais por uma teologia engajada foram retomados e ressignificados por essas mulheres em sua mobilização em torno dos problemas das pastoras na Igreja. Isso se vê no "grupo de mulheres da EST", que era um grupo de estudos de bibliografia feminista, mas não só de teologia feminista, e sim de feministas de outras áreas de conhecimento, como Ciências Sociais, Psicologia, História. Isso se vê claramente, por exemplo, na bibliografia coletada por esse grupo na publicação relativa ao **Encontro de Pastoras, Catequistas e Estudantes de Teologia** (1987, p. 20-26). Uma de suas principais reivindicações é relativa à instituição de ensino: a constituição da disciplina de teologia feminista na EST. Posteriormente, o NPG teve o mesmo caráter de grupo de estudos, que "também é político", como uma de suas integrantes o apresentou no I Encontro Latino-Americano sobre Gênero e Religião, em agosto de 2004. Esse núcleo reivindicou junto à EST uma política de cotas por sexo para o preenchimento de vagas de professores de Teologia na instituição.

A constituição dos problemas relativos à falta de espaço profissional para mulheres na Igreja é indissociável da referência a um saber teológico — "as teologias dos oprimidos", principalmente a teologia feminista —, à filiação a essas teologias e a diferentes investimentos na produção teológica. Quer dizer que a constituição dos problemas das pastoras, suas "lutas" e reivindicações são indissociáveis da lógica escolar e das demandas de produção teológica da instituição. O grupo de mulheres estudantes de Teologia tinha como preocupa-

ção pensar e reivindicar espaços específicos para as pastoras, como atividade pastoral para casais, novas formas de pastorado e estudo "na perspectiva da mulher", "licença-gravidez" para as pastoras e para as estudantes de Teologia, ou o que diz respeito a "um aperfeiçoamento nas nossas condições de trabalho" (Encontro de Pastoras, Catequistas e Estudantes de Teologia, 1987), em contraposição à mera entrada de mulheres no pastorado. Como considera uma ex-integrante do grupo de mulheres, atualmente professora de Teologia na EST e no IEPG e, neste, uma das coordenadoras do NPG:

> [...] existem, há 30 anos, pastoras luteranas ou formadas em Teologia. A teologia feminista, no nosso contexto aqui, luterano do Brasil, começou a se construir mais ou menos na década de 80. Porque daí se começou a pensar que não basta somente as mulheres estudarem Teologia, não basta somente as mulheres serem pastoras. A pergunta era: qual o diferencial que as mulheres têm como pastoras? [...] Nós não queremos reproduzir o mesmo tipo de teologia, de trabalho, de pastorado, via de regra patriarcal, que a gente conhecia (M. S., entrevista).

Acompanhando as reivindicações profissionais específicas, vinham a proposição de questões teológicas e a produção teológica específica de mulheres, o que estava completamente conectado e mesmo derivava das demandas da EST de produção teológica própria e de produção voltada para os problemas sociais ou dos oprimidos, no caso uma teologia feita por mulheres vinculadas à instituição e sobre os problemas (social, cultural, religioso) da discriminação e da opressão da mulher.

A indissociabilidade entre a lógica escolar e a do espaço teológico em que a instituição está colocada — centrado em teologias "contextuais" e voltado aos problemas dos oprimidos — e a constituição de demandas profissionais expressam-se, por exemplo, nas demandas do grupo de mulheres, nos Encontros de Pastoras, Catequistas e Estudantes de Teologia. Estes últimos se dão nos moldes de colóquios escolares: "discussão de temas", reivindicações a partir de "questionamentos", apresentação de palestras, como A Mulher na Conjuntura Brasileira, feita por uma socióloga, professora da Unijuí, e responsável por várias pesquisas sobre a IECLB demandadas pela cúpula da Igreja, ou a apresentação de um estudo teológico do grupo de mulheres em que se interpreta uma história bíblica — a da mulher violentada por vários homens e depois retalhada pelo marido. Em um desses encontros, decidiu-se fazer um trabalho de pesquisa sobre o perfil das pastoras da IECLB, nos moldes de uma pesquisa em Ciências Sociais, com aplicação de questionário com perguntas abertas, tabulação e interpretação das respostas pela já mencionada socióloga. Se essa pesquisa é fruto das "inquietações e descontentamentos manifestados pelas pastoras em suas reuniões anuais", ela ajuda a constituir a causa das pastoras, dando objetividade aos problemas que enunciam em forma de perguntas e suas respostas. A apresentação da pesquisa mostra que ela foi feita para

> [...] conhecer a situação atual em nosso relacionamento com as paróquias, com a Igreja em geral, assim como também nossos problemas e aspirações como pastoras e mulheres. Um de nossos objetivos é reforçar nossa organização em base ao conhecimento que nós mesmas obtenhamos (Jarschel; Altmann, 1992, p. 11).

O I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião, organizado pelos integrantes do NPG, realizado de 18 a 20 de agosto de 2004, com palestras de teólogos e cientistas sociais, apresentação de pesquisas de teólogas, assessoras de organizações não-governamentais sobre diferentes abordagens e atividades em torno de "gênero" e "religião", seguiu a mesma lógica. Ao mesmo tempo em que mostrou um investimento acadêmico dos envolvidos, em preparar textos a serem apresentados e organizar uma discussão sobre a temática, afirmou a existência da linha teológica perante outras existentes na EST e da "causa" feminista que unia todos os participantes ao mesmo tempo engajados e estudiosos. Todo o Congresso, com o uso do espaço físico e da infra-estrutura e com os seus participantes, com seus crachás com nome e procedência, deu mostras, na EST, a seus professores, alunos e freqüentadores, que a temática existe e é importante, e a "causa" também.

É possível identificarem-se modalidades de investimento na produção teológica para a expressão dessa "causa" em um formato escolar. Trata-se do recurso ao trabalho escolar como forma de distanciamento e reflexividade (Siméant, 2002, p. 25). Uma delas é aquela, mais difundida, de exegese de textos bíblicos, a partir da "teologia feminista", usando uma "hermenêutica da suspeita", ou "hermenêutica feminista" (ver, dentre outros, Ströher (2004), Neuenfeldt (2004), López (2004) e Roese (2004)). Assim, o texto de Levítico que contém prescrições quanto à pureza e à impureza de mulheres menstruadas ou que deram à luz é considerado como "um quadro superado e não útil para o contexto e realidade atuais", mas que, ao mesmo tempo, com "alguma possibilidade de diálogo e reconstrução destas regras", possibilita um "caminho de empoderamento para as mulheres" (Neuenfeldt, 2004, p. 83).

Da mesma forma, o estudo de como as mulheres das primeiras comunidades cristãs foram excluídas do exercício da liderança e do ensino possibilita afirmar as mulheres como líderes e teólogas:

> [...] assim, também na Teologia e na Igreja, as mulheres não querem ser apenas incluídas, mas reconhecidas e capacitadas como sujeitos do conhecimento e da elaboração teológica [...]. Resgatar as possibilidades e as resistências das mulheres nas [cartas] Pastorais faz parte desse processo de ruptura epistemológica e busca de cidadania teológica (Ströher, 2004, p. 135).

Outro tipo de investimento teológico e construção da causa é mais direto; diz respeito àqueles textos que enunciam os problemas da mulher na Igreja. A produção existente sobre a história da entrada de mulheres no pastorado da

IECLB pode ser vista como parte da instituição desses problemas através da escrita sobre os mesmos. Uma das pastoras da IECLB, feminista, que, em São Paulo, é ligada a uma ONG que acolhe mulheres vítimas de violência, professora de Teologia em centros de ensino religioso de menor porte, escreve que:

> Na IECLB, a conquista da mulher-pastora não tem sido tão polêmica, [...] mas ela foi sutilmente barrada. Contam companheiras, que entraram em épocas anteriores na Faculdade de Teologia, das exigências discriminatórias. [...] Diante destas reservas, a gente, como mulher--estudante, sentia uma pressão psicológica um tanto forte. Na minha época, 1977 em diante, uma das primeiras perguntas que muitos colegas faziam para nós era: "você veio procurar um pastor para marido?" (Jarschel, 1986, p. 144).

Essa literatura afirma "os espaços conquistados" como resultado "de muita luta" e também suas protagonistas como expoentes do feminismo. Essa conservação da memória e de uma história da luta das pastoras pela inserção profissional serve de referência para algumas mulheres, como para uma, formada em Teologia e doutoranda do IEPG, atual coordenadora do Fórum, que se considera privilegiada. "Eu, por exemplo, em nenhum momento, tive resistência em querer entrar na Igreja, fazer Teologia. Porque esse processo tinha sido trabalhado [na EST]" (R. P., entrevista).

É possível identificarem-se exemplos da luta contra a discriminação profissional, como a de L. A., que, tendo começado o estudo de Teologia na década de 70, interrompeu-o para ir com o marido, recém-ordenado, para um trabalho missionário entre indígenas na região amazônica. Durante esse período, retornou várias vezes para terminar o curso de Teologia, sem apoio financeiro da instituição. No entanto, enquanto o trabalho do marido entre os indígenas era reconhecido pela Igreja, ela teve que iniciar toda uma disputa com a mesma para ter seu pastorado reconhecido. Por fim, ele o é, mas a forma desse reconhecimento atrasou seus planos de iniciar um curso de pós-graduação. Nesse processo, sua "[...] figura foi um pouco simbólica, por essa briga, assim, até pelo reconhecimento do ministério pastoral". De qualquer forma, essas narrativas de "lutas" configuram marcos que as mulheres podem utilizar para descrever ou analisar sua experiência e a de outras na instituição e também para, nesta, se organizarem "enquanto mulheres".

Os textos sobre a situação profissional das mulheres na Igreja são veículos de enunciação de suas reivindicações através da apresentação de resultados de trabalhos. Deifelt (1996a; 1996b) apresenta os resultados da pesquisa sobre participação de mulheres como alunas ou professoras nos centros de Teologia mundiais e no Brasil e propõe que se observe a "capacitação" de mulheres para a "educação teológica local e regional", e que se investiguem os "padrões de liderança" das instituições "[...] para saber se eles são determina-

dos por gênero". Diz também que, "à luz da ação afirmativa do CMI", se deve "[...] capacitar e habilitar a pesquisa, a produção de textos e a participação das mulheres no discurso teológico", reconhecendo a "contribuição das mulheres à educação teológica [...] como parte integral do currículo", e implementando a discussão "aberta" da "tensão" experimentada pelas mulheres "com respeito à aceitabilidade, ortodoxia, emprego, acesso ao poder" (Deifelt, 1996a, p. 262--263). Ströher (1991), a partir do relato de uma discussão em um "grupo de mulheres" sobre a imagem masculina de Deus, reivindica "[...] uma linguagem e imagem abrangentes para Deus [...] O que tem surgido como alternativa é o binômio Mãe-Pai, que tem a vantagem de ser concreto" (Ströher, 1991, p. 263), e que, na Igreja, se adotem estratégias de "linguagem integradora", como nomear homens e mulheres e substituir o "homem" no genérico por "ser humano" (Ströher 1991, p. 263).

Um dos "desdobramentos" desse investimento duplo, de trabalho teológico que contribui para a conformação da "causa" das pastoras e teólogas — a ser reativada e exaltada em diferentes momentos na Igreja —, é a incorporação e a aliança com outras tendências teológicas heterodoxas em contraposição a uma "teologia tradicional" e, mesmo, distanciando-se da Teologia da Libertação, pois ela só contemplaria "o pobre". Assim, no momento da pesquisa, faziam parte do NPG um teólogo luterano norte-americano, negro, que trabalhava "teologia negra" durante o período em que atuou como professor visitante na EST, uma professora de Antigo Testamento na EST, também negra, e um mestrando em Teologia, que pesquisava, no âmbito do NPG, "teologia *gay*, teoria *queer*, hermenêutica bíblica e homossexualidade, história da sexualidade e teologia luterana", que se identificava como homossexual. Essa proximidade com os excluídos e dominados culturalmente também permite que as representantes do feminismo na Igreja abordem temas como a homossexualidade e suas relações com o feminismo. Deifelt (1999) analisa os textos do Antigo Testamento sobre homossexualidade e considera que

> [...] se deixarmos de ver a heterossexualidade como norma absoluta e encararmos a homossexualidade como uma expressão legítima da sexualidade humana, vamos ter a oportunidade de dialogar sobre os valores que guiam nossas atitudes com relação ao sexo, ao relacionamento humano, à atuação em comunidade, etc. (Deifelt, 1999, p. 46).

López (2004), com uma "perspectiva afro-feminista", analisa uma história bíblica em que uma mulher se relaciona sexualmente com o sogro, fazendo depois, uma "[...] aproximação ao estudo do corpo de algumas mulheres afro--americanas, [...] tentando apontar elementos para uma ética libertadora dos corpos femininos" (López, 2004, p. 70).

Essa "aliança" de dominados — homossexuais, negros, mulheres, latino--americanos —, expressa através da "valorização do sentimento", da abordagem do "corpo esquecido e pisado", etc, apareceu claramente no I Congresso de Gênero e Religião, que reuniu aqueles que trabalhavam com temas fortemente relacionados à "denúncia da injustiça" contra esses grupos, o que configurou, de alguma forma, uma "união dos excluídos" no Morro do Espelho, em São Leopoldo, onde se localiza a EST. Dessa forma, o NPG participou dessa espécie de transição de uma problemática acadêmica e política, na qual os problemas sociais e acadêmicos eram a pobreza e o proletariado, para outra, onde eles são relacionados à injustiça contra grupos delimitados a partir de critérios "culturais". Principalmente, se considerados os efeitos da apropriação das Ciências Sociais por teólogos, há uma espécie de continuidade com a Teologia da Libertação, que privilegia os problemas econômicos, pois o exame dos problemas dos dominados culturalmente também é um dos desdobramentos das teologias contextuais, como expressão da oposição centro/periferia teológica, em sua dimensão de "base de releitura e até [de] contestação das hierarquias vigentes" (Coradini, 2004, p. 24).

A "luta" por melhores condições de exercício profissional para as mulheres pastoras ou, em um plano mais geral, para a melhoria das condições de vida de mulheres na "sociedade e na Igreja" sempre é passível de conversão em projetos escolares, como trabalhos de mestrado, doutorado e artigos. Isso mostra o quanto essas agentes estão impregnadas pela lógica escolar e faz com que a atuação militante na Igreja e mesmo em outros espaços (partidos, movimentos, organizações não-governamentais) seja conjugada com um investimento escolar. Assim, toda a participação de uma das integrantes do NPG — que cursava o doutorado — em dois grupos de OASE tinha a perspectiva não só de treinamento na atividade pastoral, mas também de "coleta de material" a ser usado em trabalhos como a tese ou em outros. Outra integrante do NPG, que, durante o final da década de 70 e a primeira metade da de 80, esteve em missões junto a tribos indígenas, utilizava o material coletado para a realização de duas dissertações de mestrado, uma em Ciências da Religião e a outra em Antropologia, além de vários artigos, tanto na área de Teologia quanto na de Antropologia.

Para essas mulheres, a escola é parte de seu "espaço de possíveis", mesmo para aquelas mais afastadas do centro de ensino da Igreja. Ao se tomarem como exemplos as trajetórias escolar e profissional de quatro teólogas, duas claramente mais voltadas para a atuação no centro de ensino da Igreja e duas outras que atuavam em outros espaços da mesma, nota-se que, para todas, a escola era uma referência. Porém, para duas delas, o investimento escolar foi mais intenso e sem interrupções. Uma delas, a primeira professora

de teologia feminista na EST e líder do NPG, teve um período muito curto de atuação pastoral (quatro anos em tempo parcial) e

> [...] realizou seus estudos em nível de graduação na Faculdade de Teologia, em São Leopoldo, entre os anos de 1980 e 1984. Em 1986, alcançou o título de Mestra em Teologia pelo Garrett Evangelical Theological Seminary, em Evanston, Illinois, nos Estados Unidos. Também nesta cidade concluiu seu Doutorado, em 1990, pela Northwestern University, onde defendeu tese sobre Hermenêutica Feminista Latino-Americana (Faculdades EST, 2003).

M. S. tem também uma trajetória na Igreja mais claramente vinculada à carreira professoral. Tendo participado do grupo de mulheres da EST e, a partir deste, da Comissão Pró-Teóloga, depois de formada trabalhou cinco anos como pastora "numa paróquia lá em Rondônia". A seguir, fez o mestrado e o doutorado na EST e, nesse período, começou a dar aulas em outras instituições de ensino religiosas, como a ESTEF, e, ao final de seu doutorado, fez um concurso na EST, passando a lecionar somente nessa instituição. No momento da pesquisa, era uma das coordenadoras do NPG.

As outras duas apresentam trajetórias na Igreja que se distanciam de seu centro de ensino, ou melhor, ficam em sua periferia, o que não significa uma ausência de investimento na aquisição de capital escolar ou da conversão de recursos adquiridos, em parte, por sua atuação como profissional da Igreja em ganhos escolares e titulação. Quanto a uma dessas pastoras, da qual já foram mencionadas suas dificuldades para obter o reconhecimento de seu ministério junto aos indígenas, importa destacar-se que sua atividade como profissional da Igreja sempre foi entremeada por tentativas de entrada e/ou freqüência em cursos de pós-graduação. Em São Paulo, um pouco antes de sua ordenação, tentou fazer o Mestrado em Antropologia, na PUC, mas não conseguiu, o que, segundo ela, se deveu ao

> [...] fato de eu ser missionária. E outra coisa que [um integrante da banca de admissão ao curso] perguntou era se eu pretendia seguir a carreira acadêmica. E eu já estava naquele período, assim, meio [...] aqueles purismos, e tal. Eu disse: "Não, eu quero sistematizar a experiência que eu tive na área. E, depois, vai ficar melhor para eu voltar para o trabalho com as comunidades" (L. A., entrevista).

Cursou, então, o Mestrado em Ciências da Religião, na UMESP, produzindo "um texto antropológico. [...] Só que o diploma é em Ciências da Religião". Em vários momentos de sua trajetória houve uma espécie de incompatibilidade entre seu investimento profissional na Igreja e a obtenção de graus escolares. Para fazer o mestrado, ela se licenciou, sem remuneração, da Igreja, obtendo uma bolsa da CAPES e, depois, uma bolsa da Igreja para concluí-lo. Sua primeira intenção de fazer um doutorado foi frustrada, quando, após iniciar um trabalho no organismo da IECLB voltado à "questão indígena", o Comin, utili-

zando o material ali coletado para fazer sua tese, não conseguiu "muito espaço" e se viu na premência de fazer um segundo mestrado, dessa vez em Antropologia, na UFRGS, pois "[...] eu fiquei com receio de fazer a seleção para o doutorado, em tão pouco tempo, e não ter condições de me preparar adequadamente". Sem bolsa para o mestrado e tendo pedido demissão do Comin, tentou o doutorado na Unisinos, mas não obteve bolsa integral. Fez seu mestrado trabalhando meio turno em uma ONG "ecumênica" ligada à Igreja, o CECA. Fez seleção para o doutorado na UFRGS e na UFSC, em Antropologia, para a qual "estava com bolsa, quatro anos" da FLM, mas "[...] não consegui passar na seleção. Perdi a bolsa". Quando passou no Doutorado em Teologia na EST, com bolsa da CAPES, deixou o emprego na ONG.

Outra pastora apresenta uma trajetória na Igreja que, ao contrário das anteriores, é distanciada de seus centros de ensino, mas que não deixa de ter a escola e seus critérios como referências. Tendo participado do grupo de mulheres da EST, quando "enviada" ao pastorado, foi recusada pela paróquia em favor de um outro candidato, "por ser mulher e por não ser carismática". Não conseguindo trabalhar em outra paróquia da região metropolitana, onde reside com o marido, que não é luterano, aceitou um pastorado de tempo parcial em uma cidade no interior do Estado e, no momento da pesquisa, também trabalhava no CECA, ocupando a vaga deixada pela pastora anteriormente citada. Paralelamente ao seu investimento profissional não muito feliz na instituição, essa pastora realizou um curso de especialização em projetos sociais na UFRGS e pretendia fazer um curso de pós-graduação em Ciência Política nessa mesma universidade. Em seu trabalho no CECA, organizou um "grupo de estudos de gênero", onde procurou reunir alunos e professores de diferentes instituições de ensino — EST, Unisinos, UFRGS —, com os objetivos de "[...] realizar seminários permanentes de aprofundamento sobre Relações de Gênero" e "[...] editar e publicar textos sobre os assuntos desenvolvidos nos seminários". No entanto, é mais clara a intenção do uso prático dos estudos, já que o grupo é também concebido como "[...] um espaço de construção de conhecimento, estabelecendo conexões com experiências práticas". A noção de "gênero" é entendida por ela como tendo "[...] sua história entrelaçada com os movimentos de luta pelos direitos das mulheres" (R. B., Grupo de Estudos de Gênero. *E-mail* enviado em 31 de julho de 2002). Assim, embora a organização desse grupo de estudos mostre uma referência escolar, deve-se notar que, além do distanciamento em relação ao centro de ensino da IECLB e de uma certa marginalização na mesma, o conhecimento é entendido como tendo uma função prática, o que está associado com sua menor titulação escolar, mas não deixa de ser uma definição legítima de conhecimento na Igreja.

Para todas as pastoras e estudantes de Teologia entrevistadas e particularmente para essas do NPG, o adiamento da entrada no pastorado e o prolongamento da socialização escolar abrem dois espaços possíveis de atuação: a escola e a Igreja. Isso é constatado de forma bastante clara junto àquelas entrevistadas que estavam, à época da entrevista, finalizando suas teses de doutorado, não tendo ainda muito definidas suas perspectivas de trabalho na Igreja. Quando perguntadas sobre suas perspectivas de atuação após a conclusão do doutorado, mostraram a incerteza própria da ambigüidade perante suas opções.

> Eu vou literalmente procurar emprego. Então isso tanto pode ser numa paróquia, quanto pode ser num outro trabalho que aparecer, que eu estiver a fim. Poder ser tanto pra lecionar quanto pra trabalhar... Lecionar nessa área da Teologia, como o trabalho pastoral... o que vier [...] Pra dar aula, a gente pode dar aula onde a gente conseguir dar aula. Pode ser numa...faculdade de Teologia de qualquer igreja. (A. R., entrevista).
>
> Eu já conversei isso um pouquinho com a própria direção da Igreja também. Eu tenho como prioridade a docência. [...]. Eu, muito cedo, quis fazer mestrado, quis fazer doutorado... Porque eu visualizava um pouco isso. [...] Mas eu entendo também que uma paróquia é, especificamente, um trabalho de educação. [...] Então eu vislumbro muitas coisas. (R. P., entrevista).
>
> Tipo assim, sei lá, trabalhar só com as mulheres. Tudo que tem a ver com a questão da mulher na comunidade [...] criar um grupo da PPL, do Fórum... Ou acompanhar o trabalho de visitação numa comunidade, ou acompanhar trabalho com jovens... ou com crianças [...] Então seria uma das frentes, se eu não encontrasse outra. Mas eu também me vejo como assessora. Coisa que eu também já venho fazendo agora, de grupos. Pode ser de mulheres, mistos, nas comunidades, ou em universidades, ou em escolas, aí depende onde. Ou então assumir um pastorado hospitalar, ou escolar [...]. Ou como professora de Teologia mesmo. Pode até ser na EST, não precisa ser. Então eu não estou me vendo necessitada de seguir um único e determinado caminho, que, agora, porque eu tenho um doutorado, eu tenho que seguir a carreira e ser professora. Então, o que eu estou fazendo é ficar de olho aberto, e de ouvido também, pra ver quais são as possibilidades de trabalho que existe pra daqui a dois anos. (R. G., entrevista).

De alguma forma, para as integrantes do NPG, é possível distanciar-se do título de pastora em favor do de teóloga. Isso se vê no livro coletivo do grupo, no qual somente uma de suas integrantes se apresenta como pastora, todos os outros colocando as titulações máximas, ou cursos que fazem, agregados a designações próprias dessa fronteira entre o espaço escolar e o religioso, como "professora", "pesquisadora", "assessora" e "educadora" (Ströher; Deifelt; Musskopf, 2004a, p. 316-318). Ainda que devam ser levadas em conta as possibilidades institucionais de exercício do cargo, trata-se das possibilidades de uso e do uso de títulos escolares por parte de detentores de títulos valorizados também no espaço religioso. Assim, o Bacharelado em Teologia ou a carreira de

teólogo ganham um duplo uso, e o título de teólogo é usado no mercado escolar e no mercado religioso, abrindo a seus detentores a possibilidade de entrada nessas duas esferas.

5.1.2 Origem social e "formação" das teólogas

Para entender-se essa adesão inconteste à lógica escolar, é necessário considerar a ênfase do centro de ensino da Igreja numa definição escolar para a formação do religioso: em sua forma erudita, a Teologia tradicional, ou a Teologia "pé no chão", para o "povo" ou "dominados" em geral, mas sempre oposta à espontaneidade, à revelação, à inspiração e aos fundamentalismos das tendências ditas "carismáticas" ou pentecostais. No entanto, há também a disposição de origem dessas mulheres em verem a escola como parte de uma trajetória social legítima. Uma das integrantes do NPG considera que

> [...] nunca nada pra mim foi mais supremo do que a educação. E sempre apostei na educação enquanto espaço de libertação das mulheres. [...] a W. D., um dia, disse: "Eu acho que a libertação das mulheres passa bastante pela educação." Nós temos que ter acesso à educação. E a partir dali nós vamos tendo os caminhos, os espaços. Educação não só no sentido... assim, só de escola, mas de formação mesmo. E eu lutei sempre muito por isso (R. P., entrevista).

Isso está fortemente relacionado às suas origens sociais, assim como para as freiras do GRMC. De seis integrantes do NPG entrevistadas, cinco eram filhas e netas de pequenos agricultores, residindo no interior do município de origem, e uma delas era filha de um pastor oriundo da Alemanha, que residia em um município de tamanho médio, em Santa Catarina.

As cinco entrevistadas filhas de agricultores deixaram a casa de seus pais para seguir estudando, concluir graus de escolaridade ou avançar neles, em ruptura com a condição de agricultoras. Em alguns casos, como de L. A. e W. D., essa ruptura já se apresentava desde a geração dos pais; no caso de L. A., eles saíram do interior do município e foram para a vila e, depois, para a cidade, o que certamente está relacionado com o fato de terem cinco filhas e nenhum filho. L. A. fez o Magistério e o Curso de Letras em uma universidade do interior. No caso de W. D., os pais procuraram uma profissão a ser conjugada com a agricultura, o pai como auxiliar de escritório de cooperativa e a mãe como costureira. Para essas mulheres, colocou-se claramente a ruptura com a condição de origem via escolarização, seja por incitações familiares, seja por outros motivos. É por isso que a mãe de L. A. sempre lamentou o trabalho

missionário da filha, já que ela havia lutado tanto para sair do interior, "do mato", e a filha fazia, aos seus olhos, o trajeto inverso, vivendo anos na Floresta Amazônica, entre os índios. Outra doutoranda em Teologia, cujos pais "moram no interior, trabalham na roça", mais jovem, saiu de casa

> [...] com 12 anos. Eu saí de casa por necessidade mesmo. Por essa circunstância de morar na roça e não ter terra, porque nós éramos em duas irmãs e quatro irmãos. Então o dito lá em casa era sempre assim: vocês têm que estudar porque não tem terra. Fui morar na cidade, com uma família, pra poder estudar. Fazer além da quinta série. E por isso eu fui indo de família em família. Até terminar o segundo grau. Aí, isso deu um bom tempo. Morei em várias cidades (A. R., entrevista).

Já uma outra filha de pequenos agricultores entrou em choque com sua família, pois

> [...] eu, muito cedo, disse que queria continuar a estudar. [...] meus pais achavam que estudo não tinha muita razão de ser. Que os filhos seriam colonos e eu seria doméstica, me casaria, e, pra isso, pra essas duas profissões, não precisaria de estudo. [...] E muito cedo começou a crescer uma angústia muito grande em mim. Pra mim, a vida era maior do que aquilo que eu estava conseguindo viver. Eu achava aquele mundo uma monotonia, uma coisa sem sentido. Eu fiz o primeiro grau, a oitava série. Bom, aí eu parei e fiquei três anos em casa. [...] E meu pai e a mãe viam, aos poucos, que realmente não dava assim, que "essa guria queria estudar". [...] E aí... eu acho que foi no quarto ano, eu decidi que não ficaria mais [na casa dos pais]. E aí eu fui abrindo. Logo depois veio o pastor da comunidade, e a esposa, e as crianças da casa, que precisavam de alguém pra cuidar da filha deles. [...] E eu ficaria com a pequena de tarde e estudaria de manhã. Daí... Ai, deu certo. Deus, como fui feliz aquele ano. Fui, estudei (R. P., entrevista).

É importante destacar-se que apenas uma das entrevistadas, W. D., não fez ou não pensou em fazer outro curso além de Teologia. R. G., filha de um pastor da Igreja, formou-se em Processamento de Dados, em uma faculdade regional de Santa Catarina. L. A. formou-se em Letras antes de iniciar Teologia, e a decisão da entrada nesse curso mostrou uma conciliação entre inserção na esfera religiosa e incentivo à trajetória escolar. Tendo decidido fazer o Curso de Teologia no final do ensino médio, ainda no início da década de 70, ela encontrou uma certa oposição dos pais, que vislumbravam para ela o prosseguimento de uma carreira feminina, o magistério, pois

> [...] era uma época que não se viam mulheres... poucas mulheres, ainda, ordenadas na igreja. E, na época, eu não recebi apoio, nem da família... Principalmente a mãe, por ser católica, e também por uma educação, da mulher... educada pro casamento, e não pra sair de casa. Mas era coisa de sair de casa, vir pra cá, que é o único local de formação que nós temos é aqui em São Leopoldo. [...] O pai também não aprovou, achando que não era profissão pra mulher. E eu também não encontrei apoio da própria comunidade, na qual eu estava bastante inserida. [...] Daí eu fiz Letras. Trabalhei como professora de inglês e português ainda algum

> tempo. Quando eu decidi, já no final do Curso de Letras..., mesmo contra a vontade de todo mundo, e eu...ainda consultei a mãe, mais por uma questão de desencargo de consciência, como a gente diz. Eles trabalhavam ainda no interior. Então, de manhã cedo, no dia que eu ia viajar pra cá, e tinha que encaminhar todos os documentos, eu perguntei pra ela e ela disse: "Tá bom. Na volta a gente conversa". Mas quando ela voltou, eu já não estava mais. Eu saí de manhã. Foi quase fugido. Eu nem avisei pra ela, nem nada. Fiz a seleção, depois fiquei sabendo que tinha passado. Achei que ia dar muita crise em casa. Mas não deu... E ela até, aparentemente, aceitou bem (L. A., entrevista).

Para o que interessa aqui, as relações de afinidade entre disposições individuais e condições institucionais, é importante notar-se a disposição à aquisição de títulos escolares e profissionais, e não propriamente uma exclusiva busca de formação como profissional da Igreja, uma formação religiosa. Quando saíram de casa para estudar — duas foram trabalhar em casas de pastores, cuidando de seus filhos, e uma foi morar, com 12 anos em uma "república" de estudantes —, a Teologia não foi o primeiro curso visado por elas. M. S. pensou em fazer Educação ou Agronomia por exemplo. Trata-se da obtenção de graus escolares e da realização de cursos como o Magistério, no caso de três delas, e, com estes, da abertura de novas possibilidades, através de um curso de nível superior que possibilitasse uma carreira profissional não necessariamente feminina, como, por exemplo, a Teologia. Duas delas, com trajetórias muito parecidas por terem trabalhado na casa de pastores, iniciaram o Curso de Teologia quando já eram professoras primárias, carreiras que abandonaram em função da realização do curso superior.

> [...] eu estava com o magistério feito, com estágio. Fiz um concurso aqui pra lecionar. Fui lecionar lá na periferia de São Leopoldo, numa localidade terrível, com muita violência. Era quase impossível dar aula. Como não era a única grande coisa que eu estava fazendo, que eu estava fazendo Teologia, e era uma coisa na qual eu queria investir, eu não resisti muito tempo naquilo. Eu fiquei um ano na escola, durante o terceiro da Teologia (A. R., entrevista).

R. P., que, pouco antes de entrar para o Curso de Teologia, morava na EST com uma família de pastores, professores da EST, apresentou um investimento maior no magistério, conciliado com outras atividades militantes em um partido político (PT) e em movimentos de bairro.

> Eu comecei a me desgostar um pouco com o magistério, como eu tinha aprendido a dar aula. Eu participava dos movimentos... E eu não conseguia lidar com isso com os pequenininhos de primeira série. E na escola não tinha espaço pra discutir. E eu comecei a me desgastar. E eu achei [...] bom, esse mundo, de novo, é muito pequeno. Larguei e vim pra Teologia (R. P., entrevista).

No entanto, a Teologia apresenta-se no horizonte de carreiras superiores e professorais possíveis a jovens fortemente ligadas a redes e meios religiosos.

Todas elas "[...] nasceram dentro da Igreja". Somente uma delas estudou em uma escola da Igreja, W. D., "[...] que ou ia para um internato, ou ia ficar em casa, porque não tinha acesso à educação", fazendo o ensino médio em um internato da Igreja, localizado em Ivoti. As outras participaram de grupos ligados à Igreja, seja demarcados no nível paroquial, como no caso do culto infantil, seja mais "abertos", como grupos e organizações de juventude, todos definidos como "participação na comunidade". Foi o caso de L. A., que fez

> [...] o ensino confirmatório que, na nossa igreja, é entre 12, 13 anos. Eu comecei a participar do grupo de jovens na igreja. E ali eu me identifiquei bastante. Era professora também. Daí comecei a ajudar no trabalho com as igrejas, dentro da igreja também. E na juventude comecei a participar em várias instâncias. Então... eu fui ocupando cargos. Primeiro, no grupo local, depois distrital, depois regional, e cheguei a participar da coordenação nacional. E gostei muito. Foi uma experiência muito rica. Ampliou muitos horizontes pra quem tinha saído, assim, do interior. Eu tive a oportunidade de conhecer muitos outros jovens, de viajar. Então aquilo me motivou a fazer Teologia (L. A., entrevista).

M. S. também participou de "um grupo de jovens ecumênico, com católicos, metodistas, anglicanos". Nesse grupo, "[...] a gente tinha trabalhos práticos, com creches, com grupos de bairro", e "[...] isso foi me motivando" a fazer Teologia. R. G., que, como filha de pastor, participava dos trabalhos mais tradicionais da comunidade da qual fazia parte, relatou: "[...] eu fui no culto infantil, eu fui orientadora de culto infantil. Eu trabalhei muito na Igreja também. Eu tive uma trajetória de comunidade" (R. G., entrevista).

Para outras duas, as que foram trabalhar na casa de pastores, isso as colocou em contato com essa perspectiva profissional e com o estudo de Teologia. Como no caso de A. R., que, além de ter participado, em sua terra natal, do "grupo infantil e do grupo de jovens", pois "bem no interior" é "[...] a Igreja que faz o movimento na vida das pessoas", pensou em fazer Teologia não a partir da família de origem, mas através da convivência com a família com a qual trabalhava, onde

> [...] ele era pastor, e ela era catequista. Eu trabalhava na Igreja, participava do grupo de jovens, dava culto infantil. Então foi uma vida muito próxima à Igreja, nessa vida de quem quer trabalhar na Igreja. Então, isso, sim, me deu o caminho, essa segurança. Eu acompanhei, de fato, a questão profissional com mais clareza (A. R., entrevista).

Para outra teóloga, que também trabalhou na casa de um pastor e, posteriormente, Professor da EST, junto ao qual "[...] como eu tinha esse *feeling*, eu queria saber, eu bebia nesse professor o que eu podia", a escolha do Curso de Teologia também esteve relacionada com uma trajetória paralela em movimentos sociais e com sua identificação como "educadora", da qual as redes da IECLB não estavam excluídas:

> [...] [19]86 foi o ano que surgiu o Movimento Nacional dos Meninos e Meninas de Rua. Como eu estava ligada à área da educação, eu fui despertando um pouco pra isso. [...] eu conheci o PT aqui também, eu conheci as pessoas que trabalhavam na área da criança, em ONGs. Como eu fazia magistério, eu também me vinculei um pouco àquelas coisas que estavam ali. Defendendo os pobres, que era o conceito maior na época, a opção pelos pobres. [...] Eu fui voluntária de uma ONG. Aí eu... como eu morava na faculdade também, eu comecei a conhecer a Teologia. O pessoal... os estudantes, aqui, que tinha, o PT... tinha os grupos de mulheres... [...] eu morava numa família pastoral. Eu era luterana, freqüentava a nossa igreja também. E aí eu fui gostando da Teologia. E em 89, teve uma grande greve de fome no Rio Grande do Sul, em defesa da reforma agrária. Vários religiosos participaram. E um pastor da nossa igreja também [...] 21 dias. Eu fui visitar as pessoas que estavam na greve. E nossa igreja assumiu isso. E eu achei esse negócio muito legal. Eu era do interior e tinha uma identificação natural com quem era da terra. Meus pais eram pequenos agricultores. E eu disse: "esta forma de ser da Igreja, essa eu gostei" (R. P., entrevista).

No caso dessa teóloga, sua "formação", que, para ela, é mais ampla que "escolarização", foi resultado da conciliação entre formação, atuação profissional, politização da atividade profissional — o magistério entendido como formação de cidadãos, o que é correlato ao contato e à participação em uma ONG e no PT — e a extensão dessa concepção ao pastorado. Essa profissão foi escolhida devido à sua simultânea participação em redes familiares e de amizade dentro da Igreja e de afinidades entre essas redes e as profissionais e militantes em que estava inserida.

A EST ofereceu a essas mulheres um ambiente estudantil que primava pela mobilização em nome de "causas" sociais e pela utilização da Teologia e do trabalho pastoral em nome destas. L. A., que entrou no Curso de Teologia na década de 70, conviveu em uma escola em que "[...] a discussão da Teologia da Libertação estava bem forte aqui, na época da ditadura militar". Essa discussão se dava em contraposição ao "[...] currículo [que] ainda era um currículo muito estilo europeizado, não se usava mais o alemão aqui, mas os conteúdos ainda eram assim... o pessoal não trazia a realidade política, econômica do País, pra dentro das discussões teológicas. Então, nós [os alunos] começamos a criar grupos de estudos". O grupo de estudos do qual fazia parte era do "[...] movimento estudantil bem de rua mesmo. Tinha muitas reuniões, manifestos, protestos". Essa participação, a partir da qual houve uma "[...] tomada de consciência do Brasil em que eu vivia", "[...] ajudou a definir" o público junto ao qual gostaria de exercer o pastorado: "Quando eu vim pra Teologia, a idéia era seguir o pastorado com uma ênfase especial com o trabalho com jovens.[...] Então eu mudei de interesse: dos jovens pra questão indígena. E tinha um grupo de interesse sobre a questão indígena". Foi a partir dessa definição de Teologia como

"engajada" que ela se inseriu em redes ecumênicas e missionárias. "Comecei a participar de outros encontros com a Igreja Católica. Inclusive com o Cimi" (L. A., entrevista).

Seu engajamento na missão junto a tribos indígenas e na "questão indígena" de forma mais geral foi o fundamento de sua crítica ao trabalho da Igreja junto aos índios, que ela qualifica de "assistencialista", "desenvolvimentista", que "[...] queria ver índio luterano, na Igreja, crescendo". Ela propõe, ao invés, uma "missão calada", de convivência e de aprendizado das culturas indígenas, de não-conversão e não-civilização, com toda uma elaboração teológica que é uma renovação da Teologia da Igreja quanto à questão (ver Altmann, 1990, especialmente p. 47-48).

A. R., já na década de 90, tendo participado do "grupo de mulheres da EST", do "grupo do PT" na mesma instituição, e tendo-se engajado em várias causas, como "um trabalho com mulheres prostituídas em Novo Hamburgo", e em "[...] muita coisa que não deu em nada", considera que

> [...] isso pro nosso estudo de Teologia era fundamental. Porque a gente fazia Teologia a partir disso. A gente olhava pra Bíblia e olhava pra Teologia. Como é que pode falar isso aqui para aquelas mulheres lá que estão na prostituição, pra esse pessoal que é homossexual, ou pra esse pessoal que se droga... Como a Bíblia pode fazer sentido pra essas pessoas que estão nessa condição? Então a gente meio que desestabilizava o tempo todo a Bíblia, porque a coisa pra nós tinha que fazer sentido. [e os professores?] Participavam disso. Motivavam isso. Porque era esse tipo de teologia que se queria fazer também. Uma teologia séria, que foi muito reconhecida na América Latina, mas uma teologia crítica, não uma teologia alheia (A. R., entrevista).

Assim, A. R. participou do intercâmbio entre o Seminário Ecumênico, em Cuba, e a EST. "Ir a Cuba também era tipo um sonho e estava dentro desse conjunto de militância. E eu queria conhecer mesmo. Bom, fazer Teologia num contexto... num país socialista como aquele. Então eu achava muito desafiador. Teologicamente também" (A. R., entrevista). Ela fez seu estágio em Guarulhos, onde, "[...] o pastor era ícone da Teologia da Libertação" (A. R., entrevista).

As outras mulheres, na EST, também foram "convertidas" à idéia de engajamento junto a grupos sociais oprimidos e a suas causas como algo positivo, o que se deve à sua entrada no corpo estudantil que conserva a tradição "progressista" da escola (Coradini, 2004). Assim, a participação em turmas que mantinham laços de amizade e/ou afinidade as punha em contato ou as levava a iniciar ou a intensificar, de diferentes formas, certos engajamentos em grupos, movimentos e setores fora do espaço religioso, o que configura uma "área de atuação" para essas mulheres que transcende a IECLB. Isso se vê no Quadro 5.1.

Quadro 5.1

Estudantes de Teologia da EST e seus engajamentos na EST e em outros setores

ENTREVISTADAS	ENGAJAMENTOS NA EST	ENGAJAMENTOS EM OUTROS SETORES
M. S.	Grupo de mulheres e grupo do PT	"Contatos com grupos de mulheres do bairro"; "contatos com feministas que não tinham nada a ver com a Igreja" para "atividades"; "grupos de discussão"; "não que eu participasse ativamente de algum grupo".
W. D.	Grupo de mulheres	PT (filiação).
R. P.	Grupo de mulheres	Movimento de Meninos e Meninas de Rua (ONG); atuação como conselheira tutelar; filiação ao PT; contato com o MST, movimento pela moradia.
R. B.	Grupo de mulheres e grupo do PT	PT/ ASPA (ONG de prevenção à AIDS).
A. R.	Grupo de mulheres e grupo do PT	"Militância" para o PT, sair de bandeira, panfletear, participação em greve de ônibus, "várias iniciativas".
R. G.	Grupo de mulheres	

FONTE: Entrevistas realizadas pela autora.

5.1.3 Mediações sociais e renovação teológica

Além da origem social e da própria percepção sobre esta no meio escolar — a origem rural de alunos, professores e pastores é evocada e valorizada de várias formas na EST e na IECLB —, de como esse meio valoriza uma "teologia engajada", para se entender a prática teológica dessas mulheres, é preciso levar em conta também as mediações culturais pelas quais elas são responsáveis em sua prática pastoral. A disposição ao "novo", a ser convertida em ação pastoral e capital escolar, afasta-as das teologias tradicionais. Ou seja, a disposição à mobilidade social de que são portadoras encontra, além da promessa de realização com a obtenção do título de teólogo e com a colocação no mercado de trabalho da Igreja, condições de "expressão ideológica" durante a formação. Estimulando a inovação teológica, a instituição faz com que mulheres dispostas à mobilidade social se tornem defensoras e promotoras de ideolo-

gias relativas a mudanças sociais, institucionais e teológicas. É por isso que várias delas falam de sua anterior ignorância com relação ao feminismo ou a outras teologias heterodoxas e de sua "conversão" ou encantamento com "aquela profecia": "Quando eu entrei na Faculdade de Teologia, eu não tinha uma consciência feminista. Nunca antes tinha participado de nenhum movimento e nem conhecia o movimento feminista. Mas eu logo me identifiquei com aquilo. Era óbvio que eu ia participar daquilo, parecia" (A. R., entrevista). É por isso também que todas essas mulheres se inserem no setor ou rede "progressista" da IECLB: a Pastoral Popular Luterana (PPL).

Dessa forma, essas mulheres participaram da renovação teológica pela qual passou a IECLB: de uma teologia e pastoral tradicionais a outras, "libertadoras". L. A., por exemplo, elaborou teologicamente sua crítica à relação entre Igreja e outras etnias a partir de sua missão entre os índios, ao mesmo tempo em que fez uma crítica à teologia tradicional, aderindo à Teologia da Libertação. Fez isso depois de tomar contato com o Cimi e com o trabalho missionário católico no Araguaia, que envolvia o respeito à religiosidade popular e, entre os indígenas, à convivência. Por outro lado, criticou a Teologia da Libertação, pois, segundo ela, a "questão étnica" estaria "eclipsada" na Teologia da Libertação, fixada na classe social (Altmann, 1994, p. 82). Seu trabalho pastoral e teológico representa para a IECLB, uma das formas de tomar uma posição diferenciada daquela da Igreja Católica com relação à Teologia da Libertação e, mesmo, de participar desse espaço heterodoxo de discussão teológica. Posteriormente, L. A., durante seu Mestrado em Ciências da Religião, participou de entidades e movimentos ecumênicos relativos tanto aos indígenas quanto ao feminismo nas igrejas existentes no Brasil. Foi presidente, durante dois anos, do Grupo de Trabalho Missionário Evangélico, "[...] que reúne missionários das igrejas luterana, metodista, episcopal e duas presbiterianas". Também participou de redes e grupos feministas fora do espaço religioso. Esses grupos, a um só tempo "de militância e de estudo", que "[...] davam assessorias para grupos, produziam textos, músicas", estão na fronteira entre formação teológica e militância feminista, o que a participação de L. A. em encontros de "[...] teólogas feministas com as feministas, discutindo a questão do aborto e direitos reprodutivos" também mostrou. Participou de diferentes grupos de mulheres, dois deles ligados a faculdades de Teologia ("[...] um de estudantes [de Teologia] [n]uma faculdade católica, chamado Cunaitê, e participei do Núcleo de Estudos da Mulher na América Latina, ligado à pós-graduação [da UMESP]") e um outro "feminino-ecológico, chamado Verde-Lilás", onde "[...] eu participava junto com outra pastora, [...] eram todas lésbicas, eu e ela não [...] tinha gente que trabalhava com mapa astral, com massagem, com tarô, tinha funcionárias públicas, o que havia em comum era que eram todas petistas, todas de esquer-

da". Essa participação fez de L. A. uma mediadora entre feminismo e espaço teológico, ou, mesmo, entre ideologias religiosas. Sua participação na formação do movimento "[...] católicas pelo direito de decidir", que começou como "[...] um grupo ecumênico, que reunia várias colegas metodistas e pastoras luteranas", marcou sua inserção no feminismo, no meio religioso. Ao mesmo tempo, procurou demarcar sua inscrição latino-americana em relação a teologias feministas de primeiro mundo:

> Teólogas feministas de primeiro mundo têm trabalhado há mais tempo no desenvolvimento teórico. Mas sua teologia não é suficiente para mim porque falta a marca da classe social, uma característica do Terceiro Mundo. [...] Nós também temos poucas teólogas no nível doutoral. [...] nós estamos tão envolvidas na base que nós freqüentemente não temos tempo ou meios para sentar e formular isto teoricamente. Nós pedimos às mulheres teólogas do Norte que respeitem a nossa prática pastoral, assim como nós respeitamos sua produção teológica (Altmann, 1994, p. 83).

Essa sua inserção e seu trânsito nas redes de teólogos da libertação e teólogas feministas que fazem o contato entre feminismo laico e feminismo de mulheres de Igreja, feminismo de primeiro e de terceiro mundos, situam-na e marcam sua inscrição na tendência progressista e intelectualizada da IECLB, em oposição à tendência tradicional e/ou comunitária.

Uma outra forma de mediação dá-se a partir do contato, da adesão e da reprodução das discussões da teologia feminista de primeiro mundo. Uma teóloga, professora da EST, desde seu estágio no Curso de Teologia, no Mato Grosso e no Pará, pensava em concentrar seu estudo na teologia feminista. Segundo sua própria reconstituição, inicialmente "[...] achava que o referencial da Teologia da Libertação era suficiente e que isso me dava a base que eu precisava para fazer a minha teologia" (W. D., entrevista). No entanto, sua "experiência" de ver situações de opressão de mulheres durante o estágio não demandava apenas a elaboração teológica pela Teologia da Libertação.

> Eu comecei a pesquisar. E eu vi que muitas das minhas inquietações já estavam sendo respondidas por uma outra teologia. No caso, eu lia em inglês e descobria autoras como Rosemary Ruether, Elizabeth Schüssler Fiorenza. [...] E eu fui uma das primeiras mulheres [na EST] a ser convidada pra fazer estudos de pós-graduação. [...] Então, eu procurei, intencionalmente, orientadoras que me preparassem na área de Teologia Feminista. [...] E acabei, então, optando pela Rosamary Ruether, com a qual eu tinha mais afinidade. Mas tudo já voltado pra questão: teoria feminista, filosofia feminista, teologia feminista. (W. D., entrevista).

Ao mesmo tempo em que a mediação que realizava não se dava dentro ou fora da Igreja, mas entre "norte e sul" do espaço teológico, W.D. passou a representar, entre os teólogos heretodoxos, uma certa oposição em relação à Teologia da Libertação latino-americana:

> [...] nos anos 80 e 90, se discutia muito que teologia feminista era uma importação. Que era uma coisa de primeiro mundo. O que era latino-americano? Era a Teologia da Libertação. Era você falar dos pobres, não é você falar das mulheres. Não era falar de índios. Que o nosso problema, supostamente, era a pobreza, a questão econômica. E aí, eu tive que fazer muita pesquisa, principalmente na área da História, pra mostrar como, já no século XIX, havia uma preocupação muito grande com mulheres no Brasil. [...] Então, na verdade, a gente não estava importando nada, mas nós estávamos, através de uma teologia feminista, retomando as nossas próprias raízes brasileiras, raízes latino-americanas. [...] E não que a gente está, simplesmente, copiando o que as norte-americanas trazem. Não. Isso era uma coisa que já estava aqui (W. D., entrevista).

Outro tipo de mediação diz respeito ao jogo com múltiplas esferas sociais de atuação — Igreja e suas instituições escolares, partidos políticos, "movimentos sociais" — e ao investimento mais, ou menos, intenso em uma dessas esferas, em diferentes momentos do tempo. R. P., além de formada em Teologia, atuou como conselheira tutelar e como integrante de uma ONG em São Leopoldo, tendo, inclusive, interrompido o Curso de Teologia para se dedicar ao trabalho nessa ONG como "educadora de rua", com "carteira assinada, como profissional". Após concluir o Curso de Teologia, continuou trabalhando nessa ONG. "E sempre continuei com essa história de continuar estudando, de visualizar ou uma outra faculdade, ou um mestrado, um doutorado". No momento da pesquisa, dedicando-se exclusivamente aos estudos de pós-graduação, utilizava sua experiência como integrante de ONG para sua Tese de Doutorado em Teologia sobre "o papel da Igreja na sociedade", mediando as temáticas do terceiro setor e a ideologia religiosa da Igreja.

> E estudo, dando uma justificativa, uma explicação teórica, a partir da Teologia, pra entender o trabalho social da Igreja enquanto serviço público. Que é toda essa discussão que hoje se tem de que os trabalhos se passam por dentro dos Conselhos Municipais, tem controle público, tem fiscalização, não é prefeitura, não é o prefeito que decide, mas são os espaços públicos que existem. Então, dizendo que os trabalhos devem ser também desse caráter. Porque teologicamente isso é possível. Isso então é o meu trabalho. E busco também o aporte teórico dessa discussão no feminismo... no conceito de cidadania e na teologia luterana, e um pouquinho na Teologia da Libertação também. Buscando ali... explicação pra gente entender esse trabalho social da Igreja, nessa perspectiva pública, de controle público. (R. P., entrevista).

Outro tipo de mediação exercida por essas mulheres dá-se em sua atividade pastoral e diz respeito à tradução das teologias ou de outras ideologias sociais aos diferentes públicos internos à Igreja. Para essas mulheres, que, ao investirem na carreira escolar, têm pouco tempo de atuação como pastoras, isso se dá através de encontros, cursos e assessorias nos quais tomam parte, principalmente através da Pastoral Popular Luterana. Esses encontros, cursos ou

assessorias atingem diferentes públicos, ecumênicos ou da própria Igreja desde estudantes de Teologia de centros de ensino católicos e luteranos a mulheres da OASE e "agentes de pastorais". Essas mulheres, como teólogas, exercitam um pastorado, ao exporem ensinamentos com fundamento religioso, exortam, criticam, educam para os diferentes âmbitos da vida, como a "sociedade", a "política", a "moral", a "família". Utilizam, para tanto, métodos pouco ortodoxos, como música popular, técnicas de expressão corporal, mímica, teatro, objetos como panos, fotografias, *slides...* Com isso, difundem e traduzem sua teologia para o público e também para isso utilizam os títulos escolares que possuem W. D., "teóloga de referência" da Década, expoente da teologia feminista, declarou: "[...] nos últimos 10 anos, eu devo ter feito mais de 100 palestras pra grupos de mulheres [da OASE]". Nesses cursos, mesmo "[...] usando as expressões da teologia feminista", ela não precisava "[...] necessariamente, dizer que é um curso básico de teologia feminista. Eu pego as idéias e não preciso nem usar a terminologia. [...] Porque eu acho que são essas pessoas que se beneficiam do contato com a teologia feminista" (W. D., entrevista).

Essas mulheres foram responsáveis por trazer para a Igreja a pauta feminista e laica da violência contra a mulher, através do Fórum, ou de seminários realizados no âmbito da PPL, como o de 2003: As Mulheres Dizem Não à Violência. Nele, por exemplo, foram trazidos para a Igreja vocabulários e noções próprios ao feminismo e ao terceiro setor, como o uso de dados estatísticos, a noção de "assédio sexual", "violência física e emocional", e as mulheres que assistiram ao seminário foram entendidas como "multiplicadoras". Ao mesmo tempo, essa temática ganhou um vocabulário religioso, pelo uso de versículos bíblicos como palavras de ordem, como "[...] não me calarei e não me aquietarei, até que saia a sua justiça como um resplendor, e a sua salvação, como uma tocha acessa", ou na forma de expressão das reivindicações, como as presentes no folheto de divulgação do seminário

> [...] queremos nos encontrar para aprofundar o debate em torno da violência e abordar as fontes de cura que já povoam as nossas convivências, a nossa sociedade, a nossa Igreja, queremos continuar a busca por caminhos viáveis, estratégias de organização e denúncia da violência [...]. Queremos resgatar [...] os nossos vínculos afetivos e que restabelecem a justiça do reino de Deus que esperamos. Queremos nos reunir, como mulheres, e reafirmar a nossa luta pela paz, contra a violência; buscar cura, reconhecer nossos movimentos de ressurreição; celebrar em rituais de fortalecimento mútuo a busca e o encontro da vida significativa para nós (Pastoral Popular Luterana, 2003b).

O amálgama entre o vocabulário religioso e o feminista executado por essas mulheres é um êxito para a Igreja, que renova suas formas de tratamento de problemas morais ou privados, ao mesmo tempo em que permite qualificar situações de "discriminação da mulher na Igreja" como "violência religiosa" (Pastoral Popular Luterana, 2003a).

Para uma delas, a mediação de noções feministas ou da teologia feminista ao público da Igreja dá-se através do trabalho pastoral mais "tradicional" em uma paróquia. Mais afastada do centro de estudo da Igreja, dividindo seu tempo de trabalho entre o pastorado em tempo parcial em uma cidade do interior do Estado e a atividade remunerada em uma ONG ecumênica, essa pastora apresenta uma certa ambigüidade quanto ao seu engajamento na própria Igreja. Casada com um militante do PT, "marxista", que não é da Igreja, ela não se casou em igreja alguma, o que provocou "alguns comentários" entre outros pastores. Engajada na PPL, ela "[...] sempre foi muito crítica à instituição", ao que atribuía as dificuldades de conseguir uma colocação profissional na mesma ("[...] eles me conhecem"). Depois de ser rejeitada por uma paróquia, que a considerou "com pouca fé", por "não ser carismática e por ser mulher", ela declarou que sua relação com o marido lhe trazia outras "crenças":

> Às vezes, ele me dá uns livros pra ler. Eu pego e leio mesmo. A gente conversa. E eu acho, assim, que a gente sempre tem que evoluir no mundo. Então, pessoalmente, até que eu não tenho muita dificuldade nesse sentido. No início, eu queria provar por a mais b que o Reino de Deus ia acontecer. Hoje, eu sei que já é diferente. Eu tenho uma abertura. Acho que eu fui... eu fui me abrindo sim (R. B., entrevista).

Em seu trabalho como pastora numa paróquia do interior, onde o público da Igreja é formado por grandes arrozeiros que aderiram ao costume de que "[...] o padre ou o pastor servem ao fazendeiro", ela procurava "sensibilizar", "[...] fazer um trabalho mais crítico dentro da comunidade", o que significava buscar que seus paroquianos se inserissem

> [...] nos movimentos sociais. Claro que tu não vai chegar, inconseqüentemente, pra uma comunidade que sempre foi tradicional, que nunca teve abertura pro movimento social, e vai dizer: "A partir de hoje, todo mundo tem que ir." Mas tu tens que, aos poucos, ir sensibilizando. [...] Eu não sou louca, por exemplo, de chegar dentro de um culto e fazer um discurso defendendo o Movimento dos Sem-Terra. Porque eu sei que eles "apedrejam" o MST. E até se eu fizer esse discurso, vou estar prejudicando o próprio MST, porque eu vou estar acirrando uma raiva. Então, o que eu faço? Vamos refletir a questão agrária, os prós, os contras, o que tem, o que não tem. Qual é o papel do movimento? Uma reflexão gradativa, devagar. Tu tens que ir rompendo com uma visão de mundo que está na cabeça deles desde que eles nasceram (R. B., entrevista).

Como feminista, ela tentava, sem muito sucesso, renomear a OASE local como "grupo de mulheres":

> Só que eu queria começar com elas uma reflexão de que a gente, enquanto mulher, pode fazer muito mais coisas [...] Fazer discussões relacionadas a mulheres... Procurar outros grupos. Ter um envolvimento mais social. Então, já tinha encontros que eu tinha preparado. Questão de auto-estima, relações de gênero, pra discutir com elas. Mas não teve muita abertura (R. B., entrevista).

Esse é um caso no qual a "abertura" e o contato com formas de tratamento laicas para os problemas não só renova o vocabulário e a metodologia da Igreja, mas traz uma certa ruptura com o esquema religioso.

5.1.4 Teologia, Ciências Humanas e Sociais e seus usos

É necessário notar-se que o engajamento em diferentes causas e a sua correlata tradução para o universo religioso estão relacionados a uma mediação entre Ciências Humanas e Sociais e Teologia, ou à apropriação de autores e de noções dessas ciências de acordo com um esquema normativo próprio ao espaço religioso. No entanto, essas mulheres estão em condições diferenciadas de apropriação das Ciências Humanas em relação às católicas do GRMC. Além de a instituição escolar estimular essa apropriação, como parte da política institucional de aproximação das Ciências Humanas e dos centros universitários de ensino (ver Palácio, 2002; Coradini, 2004), as mulheres da EST são teólogas, especialistas na interpretação de textos sagrados e na sistematização da crença, ao contrário das irmãs católicas do GRMC, cuja formação superior se deu em áreas "auxiliares" da Igreja, que não as habilita a manipular e a transitar pelos textos, o que elas têm de aprender "na prática". De qualquer forma, importa apreender-se como ocorreu essa apropriação, sem dúvida relacionada ao investimento na aquisição de capital e de títulos escolares por parte dessas teólogas.

Além das condições institucionais para essa apropriação, é preciso levarem-se em conta as condições temáticas e culturais ou a emergência de ideologias e filosofias sociais a serem apropriadas por essas mulheres. Trata-se de uma determinada concepção da noção de gênero e de estudos de gênero como indissociáveis do movimento feminista, em que "[...] gênero é uma construção social [que] pode ter sido verbalizada, em primeiro lugar, pelas feministas em sua reflexão sobre as experiências das mulheres" (Deifelt, 2002, p. 3), e "[...] o movimento feminista, em sua proposta, também entra para a Academia e vem, assim, contribuir para a (re)formulação de paradigmas correntes" (Gierus, 2002, p. 515). Temáticas como o "corpo", os "excluídos em geral", a "teoria *queer*", a "crítica à racionalidade cartesiana", a "desconstrução" e todo um conjunto de noções que podem ser agrupadas sob o rótulo de "politicamente correto", noções próprias das Ciências Humanas, como "cultura", ou mesmo "patriarcado" e o uso de autores como M. Foucault — ver, dentre outras, Bergesch (2004), Ströher (2004) e Deifelt (2004) — fizeram com que se construíssem

mediações entre a Teologia e disciplinas como a Sociologia, a Psicologia, a Filosofia. Uma das funções dessa adoção de temáticas seria aquela, já mencionada, de aquisição de um vocabulário legítimo para a "causa", que permitisse a expressão de expectativas sociais por parte dessas mulheres.

Outra função seria a constituição de uma linha de pesquisa que as inserísse em um mercado de oferta e demanda de elaboração teológica, com um "produto diferenciado" em relação tanto à Teologia tradicional quanto à Teologia da Libertação. Segundo uma doutoranda em Teologia, que, em seu trabalho de conclusão de curso, abordou o "problema" da homossexualidade entre pastores, cuja tese usa referenciais feministas, a Teologia da Libertação "[...] só falava de índio e de pobre. [...] mas o que a gente começou a puxar nos anos 90 foram essas coisas: [...] homossexualidade, a questão das mulheres, negritude, esse tipo de reflexão" (A. R., entrevista). Nesse sentido de trazer o "novo" ou "algo mais", dá-se a crítica feminista do "androcentrismo" das teologias até então existentes, na qual "[...] o homem-bispo tornou-se [...] o grupo legítimo que vai elaborar o discurso religioso oficial e determinar os padrões de normatividade da instituição e da Teologia, segundo padrões e concepções androcêntricas" (Ströher, 2004, p. 132), e a crítica à "racionalidade" da Teologia e/ou da Filosofia ocidentais, que se opõem ao "corpo" e a suas "experiências". Ou, como considera uma das líderes do NPG,

> Existe, na realidade contemporânea, uma fragmentação entre mente e corpo, razão e sentimento, cultura e natureza [...] a primazia do intelecto sobre o corpo, do mundo das idéias sobre o mundo material [...] corporeidade é a valorização da totalidade das relações humanas: visibiliza a sujeição, cartografa a subjetividade, valoriza a relacionalidade, reconhece a alteridade e propõe a reciprocidade (Deifelt, 2002, p. 1-2).

O Congresso de Gênero e Religião, realizado, na EST, de 18 a 20 de agosto de 2004, promovido pelo NPG, mostrou o quanto havia um investimento por parte dos integrantes do NPG para a adoção de uma linguagem comum a outras áreas do saber, o que configurava a entrada em espaços de discussão laicos. Assim, nesse congresso, estavam presentes duas cientistas sociais — Cecília Mariz e Miriam Grossi — que trabalham com a temática "gênero e religião". A mediação exercida por elas dos conteúdos das Ciências Sociais para teólogas e teólogos e para outros agentes religiosos conferiu objetividade e legitimidade ao trabalho dos integrantes do NPG, pois mostrou a importância e a existência, perante outras tendências teológicas, dos problemas, a um só tempo sociais e das Ciências Sociais, abordados pelo NPG, conforme Siméant (2002, p. 30).

É por isso que há uma valorização da chamada "interdisciplinaridade". "Esta nova formulação já não pode ser postulada por uma só área de conhecimento, já que esta fragmentação corroborou para o reducionismo, o utilitarismo,

a dicotomia e o dualismo entre uma natureza corpórea e outra moral/espiritual/ /racional" (Deifelt, 2002, p. 1). Essa interdisciplinaridade, dentre outras coisas, possibilita o trânsito por outras áreas de conhecimento. Assim, para uma das doutorandas do NPG que fez uma "proposta historiográfica feminista para o cristianismo", tendo apresentado, em um encontro "sobre imigração e imprensa" na Unisinos, parte de sua pesquisa para o doutorado, relatou "[...] ás vezes eu nem sei se o povo sabe que eu apareço lá como uma teóloga, e não como uma historiadora. [...] Então eu me vejo como teóloga, mas também como... Eu me vejo como as duas coisas, eu não consigo separar muito" (R. G., entrevista).

Isso é possível pelas próprias concepções de Teologia e de Ciências Humanas correntes nesse meio. Como já se observou em outros capítulos, as Ciências Humanas e Sociais são entendidas como recursos a serem utilizados no trabalho de sistematização da crença (ver também Coradini, 2004). Assim, admite-se "teologizar a Psicanálise", pois o "[...] sagrado não está fora da terra nem fora do corpo, tampouco fora dos processos cognitivos e vitais que constituem as mulheres e os homens" (Parlow; Wondracek, 2004, p. 263). Como considerou, ainda, uma doutoranda do NPG:

> [...] na igreja tu não vai só cantar e fazer oração. Vai fazer estudo bíblico, vai pregar, vai trabalhar com jovens, com mulheres, com crianças, com casados... Bom, e tu trabalhas com a realidade das pessoas. [...] Então a gente tem que estar interagindo com outras áreas. [...] Isso enriquece muito a Teologia. E a gente cria um domínio mais amplo, que vai além da Teologia. Então claro que, assim, eu vou ler psicoterapia de grupos. Claro que eu vou catar lá dentro o que me cheira à Teologia, o que me cheira, que pra mim tem muito de fundamento teológico, coisa assim. [...] Então pra falar de teologia e ter algum trabalho com algum tipo de texto bíblico, que fala da realidade da mulher, eu preciso fazer aquele texto interagir com a realidade de hoje. Mas eu não posso fazer isso intuitivamente. Eu tenho que basear as minhas... a minha pesquisa teoricamente. Eu não posso dizer: A mulher, hoje em dia, sofre muito preconceito e muita violência. Como é que eu vou mostrar isso? (A. R., entrevista).

A interdisciplinaridade e o uso proposto de noções, métodos e temáticas são usos morais, normativos, e aí está um dos fundamentos do duplo investimento na causa das mulheres e no trabalho teológico sobre mulheres. Não se concebe a elaboração teológica ou teórica — o "conhecimento" — sem a função prática. Então, escrever e apresentar trabalhos, fazer doutorado, inclusive "sanduíche", dar aulas em centros de ensino superior implica também denunciar, questionar, "desconstruir", "refundar", o que não deixa de ser uma continuação do trabalho de pregação.

O pesquisador, nessa perspectiva, tem que estar "comprometido", "[...] fazer uma leitura bíblica que faça sentido [...] que fizesse as pessoas irem à

luta, de maneira a conquistar alguma coisa mais digna pra vida delas" (A. R., entrevista). É dessa forma que uma delas entende sua formação. Estudar, para R. P., é um "privilégio" que fundamenta sua "responsabilidade" e sua "ligação" ao "movimento de mulheres". Para essa teóloga,

> [...] o conhecimento pode contribuir para amenizar, limitar e até mesmo eliminar os contrastes extremos de superabundância e escassez, de riqueza milionária e penúria total e a degradação da vida das mulheres. Confesso, assim, acreditar na contribuição social e humanista do conhecimento. Isso tudo porque o conhecimento não é neutro; ele é político e social (Pletsch, 2004, p. 212).

É por isso que a crítica ao racionalismo, à neutralidade e à objetividade, que aparece em certos debates intelectuais, é retomada com tanto gosto e de uma forma específica: se o conhecimento não é neutro, pode ser usado nos engajamentos nas "causas" defendidas.

5.2 A Ordem Auxiliadora das Senhoras Evangélicas e suas concepções de condição feminina

5.2.1 As definições de OASE vigentes na IECLB e seus "promotores"

O material de análise referente à OASE, além das entrevistas com as lideranças e das observações de diversos eventos da mesma, como chás, reuniões de coordenação e direção da diretoria sinodal, constitui-se de textos comemorativos (Baeske, 1999; Rev. OASE, 2002; Knorr, 1995; Conselho Nacional da OASE, 1999; Eckert, 1999; Knorr; Boll, 1999) e de jornais da Igreja, como o **OASE em Foco** e o **Jornal Evangélico Luterano**, além de materiais produzidos para o trabalho da OASE, como **Roteiro da OASE de 2003**, **OASE sob a Luz da Palavra** e o texto **OASE: Como? Por quê? Para quê?**. Trata-se, então, de materiais que enquadram essa organização tão diversa segundo o que se quer dar a ver sobre a mesma. Ou seja, está-se lidando, fundamentalmente, com o trabalho elaborado pelas lideranças da OASE e por outros agentes da Igreja que atuam junto a ela, elaboração esta que possui diferentes funções no âmbito da IECLB, dentre as quais, a legitimação da OASE como forma de participação na Igreja perante outros agentes religiosos e mesmo entre o público da OASE. Por outro lado, esse material corresponde às representações

dominantes da OASE no âmbito da Igreja, promovidas especialmente por suas lideranças.

Esse trabalho de conformação e legitimação não diz respeito a uma representação unívoca da OASE. Antes, dá-se em um espaço de disputas pela definição da participação de mulheres na Igreja — em especial, da valorização da diversidade de grupos de mulheres existentes nela —, e trata-se da apresentação positiva e do uso de diferentes imagens do engajamento na OASE, da explicação e de fundamentos ao engajamento nela, explicitados pelas lideranças da Igreja com possibilidades de apresentar e, mesmo, impor sua percepção desse engajamento e de como estas o entendem. Isso tudo sem que estas representações rompam com o já estabelecido quanto à OASE na Igreja.

Parte do trabalho de conformação da OASE diz respeito à delimitação de seu começo e de seu "desenvolvimento": a enunciação de sua história, que se confunde com a própria narrativa proposta para a história da IECLB por seus historiadores. Assim, no livro organizado por Baeske (1999) — jornalista que, na década de 60, participou das mobilizações estudantis existentes na Igreja. Casada com um pastor ligado à tendência progressista, também é responsável por outras publicações referentes à temática "mulheres na Igreja" —, as "sociedades de senhoras" que deram origem às OASEs foram inspiradas em "sociedades alemãs", assim como os objetivos de seu trabalho foram fomentados por missões alemãs:

> A forte relação das comunidades evangélicas brasileiras com a Igreja na Alemanha esteve na origem dos grupos de mulheres, hoje integrados na OASE. A notícia da fundação, na Alemanha, de uma organização de mulheres evangélicas [...] levou [um pastor luterano] a fundar um grupo de senhoras.
>
> Dois visitantes ligados às sociedades femininas que tinham sido criadas na Igreja alemã visitaram o Brasil [...] acentuaram a necessidade de organização local das mulheres. (Baeske, 1999, p. 19-20, 23-24).

Nessa perspectiva, as mulheres seriam chamadas, nos projetos dos homens da Igreja, a trabalharem para as comunidades luteranas:

> Esse serviço [feminino nas comunidades], ou diaconia, visava ajudar doentes, parturientes, pobres e idosos, e educar crianças e jovens. Na educação, havia a intenção de preservar a confessionalidade evangélica e os costumes alemães. Para organizar os espaços necessários à execução destes objetivos as mulheres trabalharam muito, organizando festas e executando trabalhos manuais (Baeske, 1999, p. 26).

De acordo com a narrativa da IECLB, na época da Segunda Guerra Mundial, as organizações de mulheres das comunidades luteranas, que só falavam alemão, entraram em uma espécie de "clandestinidade", ou, mesmo, cessaram suas atividades (Baeske, 1999, p. 39). Após a Segunda Guerra, elas foram abrindo-se à "realidade nacional", com a progressiva estruturação da OASE como entidade da Igreja em âmbito nacional; a introdução de temas de discus-

são que contemplassem problemas sociais ou relativos à mulher; o abandono paulatino do idioma alemão e o uso do português; e o exercício da filantropia para outros grupos sociais fora do grupo étnico.

Ao mesmo tempo, nesse relato, as mulheres da OASE ou das comunidades luteranas foram as últimas a se "aculturarem", quer dizer, a deixarem de usar o idioma alemão.

> O uso da língua alemã [...] poderia ser um dos fatores — não o único — que deixa a OASE, como entidade, ainda hoje um tanto distante da ação nos assuntos públicos [...]. Outro motivo certamente é o patriarcalismo na sociedade e nas igrejas, segundo o qual o lugar da mulher é o espaço privado, enquanto o homem atua no espaço público. [...] o objetivo que predominou na caminhada da OASE [foi] o fortalecimento da comunidade familiar e eclesial. (Baeske, 1999, p. 48).

Nessa narrativa, na qual os homens e os jovens "[...] passaram a usar rapidamente o idioma português", é possível perceberem-se oposições que colocam as mulheres da OASE e da Igreja ao lado do "tradicional", a saber: idioma alemão em oposição ao português; comunidade evangélica ou "teuta" em oposição à brasileira; privado (família) em oposição a público (nação brasileira); dentro (na Igreja) em oposição a fora (no mundo); e mulher em oposição a homem.

Um dos usos dessa narrativa diz respeito à legitimidade da OASE perante os fiéis da IECLB. A OASE é colocada como instituição vinculada à origem da Igreja, sendo, portanto, uma das mostras de sua perenidade, na medida em que auxiliaria na preservação da instituição e de seus valores morais. A OASE, então, é também a herdeira e a representante de uma instituição religiosa que também é germânica; ou seja, a OASE é "antiga", "não muda", é "rígida", como considera uma integrante do Fórum de Reflexão da Mulher Luterana, separada do marido, não participante da OASE, mas de um grupo de mulheres sozinhas, as "Singulares": "A Igreja alemã é muito rígida, não admite que uma mulher se descase".

Por outro lado, a vinculação da OASE com a "germanidade" diz respeito também às estratégias de preservação desse atributo exclusivo e caro a alguns setores da IECLB. Na narrativa de Baeske, são as mães germânicas que dão corpo à futura OASE, fornecendo as integrantes aos grupos que lhe darão origem; e os pais germânicos (os pastores vindos da Alemanha e fundadores da Igreja) ditam os objetivos e o sentido de seu trabalho: auxílio à comunidade e preservação da germanidade. Essa apresentação da OASE foi feita por Baeske (1999), que viu a definição étnica da Igreja superada pela "abertura progressiva ao Brasil", colocando a germanidade no passado e ali a preservando.

Martin Dreher, pastor de uma paróquia de São Leopoldo, doutor em História da Igreja, com uma tese sobre a "germanidade", professor da Unisinos,

investiu na formulação de uma história para a etnia alemã no Brasil, na qual suas características, assim como as de outros grupos étnicos "minoritários", como indígenas e negros, teriam sido solapadas pelas instituições nacionais de língua portuguesa (Dreher, 1999). Na festa de comemoração dos 100 anos da OASE, ao mesmo tempo em que ligou a história de mulheres luteranas no Brasil à "história e à imagem da mulher luterana na Europa", construiu uma espécie de heroicização da imigrante alemã e de suas descendentes, que deram origem à OASE: enfrentaram "terríveis dificuldades" no Brasil, algumas inclusive "[...] só conseguiram o alimento para suas famílias ao preço de vender o corpo aos funcionários do Governo Imperial brasileiro". Nas "pequenas propriedades", a "mulher" de ascendência alemã, "cronicamente cansada, trabalha demais", "quando tinha tempo, ia para a OASE" (Dreher, 1999). Dessa forma, a OASE tornou-se uma das marcas ainda visíveis da germanidade da Igreja.

Uma das formas de preservação da tradição presentes na OASE seria a divisão do trabalho religioso ali posto em prática e que corresponde ao ideal de "mulher alemã", que zela pela reprodução de um estilo de vida próprio, no qual está presente a valorização da "limpeza" da casa e de sua "boa aparência", conforme Seyferth (1982). No caso, a mulher estaria voltada para a manutenção física da Igreja e do conforto físico proporcionado aos seus membros. Como foi definido pela presidente de uma das OASEs da Paróquia Matriz — oriunda de uma cidade do interior do Estado, professora aposentada, com Mestrado em Educação, e que, casando tardiamente com um porto-alegrense não luterano, encontrou na Igreja uma forma de vida social ligada à sua origem —, as mulheres trabalham em coisas pequenas, como tricô e bordados, e disponibilizam o dinheiro resultante para pequenos e grandes reparos na Igreja, como conserto de cadeiras, compra de tapetes novos e colocação de vitrais, decoração do altar, confecção dos paramentos dos religiosos. Esses pequenos trabalhos ou trabalhos manuais destinados à manutenção física da Igreja colocam as mulheres ao lado do fazer e do conservar: são as "abelhinhas"[3]. Enquanto isso, os homens planejam as obras de prédios de igrejas e salões e ditam os objetivos dos trabalhos das mulheres.

A observação de alguns eventos de uma OASE de uma paróquia urbana e central, como chás e reuniões, permite pensar-se que uma das formas da "preservação das tradições da Igreja" é o exercício cotidiano e informal da definição étnica, a partir da observação, por parte de seus membros, de algumas "mar-

[3] Denominação dada as mulheres da OASE por elas mesmas.

cas". No caso da "comunidade evangélica de Porto Alegre, o "abrir-se ao Brasil" tem como conseqüência a conformação de uma maior distância entre os membros da Igreja, descendentes de alemães de classes média e alta, e os "atendidos pela Igreja", de classes "populares" e sem definição étnica ou de definição étnica estigmatizante.

A identidade étnica é parte de um princípio de classificação que define o indivíduo a partir de determinados critérios, que, em relação a outros, são mais valorizados, ou não, segundo Bourdieu (1982, 1998d). No caso, o pertencimento à etnia "alemã" também confere uma distinção, na medida em que diferencia tais indivíduos do restante da população, sem etnia definida (mestiços, "caboclos", "luso-brasileiros"), ou cuja etnia pode conferir uma identidade estigmatizada ou menos valorizada. A identidade alemã, então, confere ao seu portador a possibilidade de diferenciar-se do comum "brasileiro". Seyferth (1982) mostra como representações sobre determinadas práticas (no trabalho, na família) estabelecem diferenças e hierarquias entre "caboclos" e "teuto-brasileiros" em uma região de colonização alemã e evangélica em Santa Catarina. Os "teutos" percebem-se como mais hábeis e mais trabalhadores que os "brasileiros". A exaltação do "trabalho alemão" vem acompanhada de uma valorização dos costumes "alemães", os quais formariam o "caráter alemão" e uma simultânea desvalorização do trabalho e estilo de vida "brasileiros". No caso aqui estudado, os atributos valorizados mais perceptíveis são a língua "para poucos"[4], o que vai ao encontro das considerações de Seyferth (1986), para quem o uso da língua "de origem" é um dos critérios de pertencimento étnico usados. O sobrenome alemão também consiste em uma marca da origem e da raridade diante dos comuns nomes portugueses.[5] Ambos os critérios, facilmente postos em prática no cotidiano — como procurar saber o sobrenome do interlocutor e se ele entende alemão — , não exigem maiores racionalizações ou justificativas de quem os utiliza, visto que dizem respeito a atributos quase "naturais", como a "fala" e a "origem".

A identidade étnica, se não explicitamente afirmada, existe como em estado objetivo, está tacitamente por tudo: nos sobrenomes dos fiéis e do clero, nas "comunicações informais", nas conversas do dia-a-dia, nos textos em alemão presentes nas publicações da IECLB e nas reuniões e nos cultos feitos expressamente em fala alemã, "por amor" e "em respeito" àqueles fiéis mais

---

[4] E, nesse sentido, os "negros de fala alemã" são um contra-senso. Ver Müller (1998, p. 238--239).

[5] Na entrevista, a Presidente da OASE II relatou: "[...] meu sobrenome é [sobrenome português]. Quando alguém me chama pelo nome todo na igreja, as pessoas se viram para me olhar".

velhos para quem a Bíblia "faz mais sentido em alemão". Dessa forma, o que se tem é um processo sempre renovado de naturalização daquelas propriedades que possibilitam os indivíduos se verem diante de outros como "alemães", propriedades estas sempre atualizadas nas instituições. A Igreja "[...] dá a ver" a seus fiéis um mundo distinto, de alguma forma "alemão", sem que se explicite ou se exalte esse "caráter" da Igreja.

No caso de um chá cuja renda seria destinada à creche sustentada por uma OASE da Paróquia Matriz, em Porto Alegre — uma OASE urbana, formada por mulheres bastante escolarizadas, cujos filhos são altamente escolarizados, como engenheiros, artistas plásticos, veterinários, e que dispõem de recursos materiais que possibilitam tempo livre para atividades na Igreja —, ficou evidente que o critério de distinção étnica está vinculado à distinção de classe. A presidente da OASE II da Igreja Matriz relatou que as crianças da creche para a qual a renda seria revertida gostariam de participar do chá que as mulheres estavam promovendo. Além das mães, cuja presença no chá jamais foi cogitada, a presidente negou-se a aceitar a presença das crianças, com a justificativa de que "[...] tinha muita gente querendo convite e não haveria lugar para elas. Depois nós fazemos um chá só para crianças". No entanto, as crianças da creche tiveram uma rápida participação em tal chá. Elas fizeram uma breve apresentação, representando os personagens de uma cantiga de roda. Enquanto elas divertiam as senhoras presentes no evento, pôde-se notar que, entre as mulheres presentes, não havia nenhuma mulher negra, ao passo que todas as crianças tinham um fenótipo que remetia a origens indígenas e/ou africanas. Nesse chá, ficou bastante destacada a diferença entre senhoras de classe média que doam e crianças pobres que recebem; entre senhoras teuto-brasileiras que doam e crianças sem definição étnica; entre senhoras luteranas que doam (sem se preocuparem com sua conversão ao luteranismo) e crianças sem religião definida. A superioridade adquirida pela doação, que sabem que não ter à contrapartida (ou melhor, a contrapartida são os ganhos simbólicos junto à Igreja e à "comunidade") é a marca da instransponibilidade de limites entre essas definições.

Uma outra definição de OASE diz respeito à OASE moderna, em sua estrutura e em sua agenda, que inclui problemas sociais que afetam os membros das "comunidades", como os agricultores, a "sociedade em geral" e a mulher. A partir dessa definição, a OASE expõe e diversifica suas atividades, é uma OASE "atuante" na Igreja e para a Igreja e, assim, legítima. Essa OASE ter-se-ia formado com a unificação dos grupos de mulheres existentes nas comunidades sob uma estrutura nacional e corresponderia à unificação e à consolidação da IECLB como Igreja "aberta ao Brasil e a seus problemas" (Baeske, 1999, p. 53-57).

Nessa OASE, há a preocupação com a formação de mulheres como "líderes". Assim, os agentes religiosos encarregados da formação da OASE tem a preocupação de

> [...] dar às líderes de grupos, às coordenadoras paroquiais e às distritais uma base comum de informação sobre fé, Igreja e sua estrutura. Nos seminários estavam presentes a sensibilidade para as necessidades das pessoas na comunidade e na sociedade e a valorização da mulher, o que resultou no surgimento de novas lideranças (Baeske, 1999, p. 53).

Essa oposição entre OASE "tradicional", fechada na etnia, na qual a mulher trabalha abnegadamente, e a OASE "atual", onde a mulher "atua" e toma conhecimento dos "problemas sociais", desdobra-se em outras. No entanto, essas oposições, na prática, são sentidos diferentes, conferidos ao engajamento por mulheres com diferentes recursos e características sociais. Uma delas, diretamente derivada daquela entre tradição e atualidade, é entre a OASE comunitária e a OASE que faz filantropia "para além dos muros da Igreja". É possível detectar-se essa contraposição na pequena biografia de Dorothea Seydel, em Baeske (1999). Dorothea Seydel, assistente social alemã, conselheira das OASEs entre 1954 e 1970, sem jamais falar em português, fomentou a atividade nas OASEs como preservação da cultura alemã. Sobre a dedicação à filantropia por parte das OASEs, declarou:

> [...] atualmente a Igreja está perante outras dificuldades e tarefas. Favelas já havia até demais na época. Mas lembro que foi dito numa reunião de senhoras: nossas comunidades não têm pobres. Isto quer dizer que as comunidades de fala alemã se ajudavam mutuamente. As necessidades das crianças de rua nos eram bastante desconhecidas na década de 50 (Seydel apud Baeske, 1999, p. 46).

As memórias de um pastor sobre seu trabalho junto à comunidade religiosa de Cachoeira do Sul, que "[...] tem como personagem central a figura de Dona Ella, uma pessoa simples e fiel em seus atos, mas que se transforma num pilar de toda a comunidade" (Müller, 1999, p. 9), também exaltam o trabalho feminino voltado para a "comunidade". Esta senhora, como membro da OASE, fez parte das histórias edificantes do pastor. Sempre ao seu lado nas decisões sobre eventos e ações a serem tomadas pela comunidade, nos jantares em benefício da construção de prédios comunitários, na visitação aos doentes nos hospitais, nos batizados, nos enterros, no consolo aos parentes e em outros momentos da Igreja em sua dimensão de vida comunitária, a senhora homenageada no livro simboliza o trabalho feminino para a comunidade. Idosa, viúva de um médio agricultor, com os filhos criados, sua pequena herança garantia seu sustento, enquanto a comunidade religiosa era o espaço onde investia suas energias emocionais. Ela se tornou a "avó emprestada" das filhas do pastor e, mesmo, uma autoridade moral perante o pastor e os membros da comunidade, advogando a estrita observância das normas e dos valores esta-

belecidos na mesma: "[...] nas OASEs e na Igreja, há muitas donas Ella. Elas têm outros nomes. Mas são justamente essas donas Ella as fiéis, o sal da terra e as testemunhas da fé na nossa Igreja" (Eckert, 1999, p. 94).

A OASE filantrópica não deixa de marcar uma ruptura com a Igreja étnica e comunitária e corresponderia à imagem de uma OASE "moderna", de alguma forma "consciente", já que o trabalho filantrópico envolve não só aquele da visitação aos doentes e do auxílio aos trabalhos propriamente religiosos (manutenção da Igreja, participação em seus rituais e eventos comunitários), mas também "apoio" a "trabalhos e a necessidades junto a pessoas carentes": doação de alimentos a creches e a outras entidades assistenciais de bairros periféricos e a "populações carentes" não luteranas e manutenção financeira dos trabalhos assistenciais da Igreja nas periferias urbanas. Como considera Gudrun Braun, ex-presidente, tesoureira nacional da OASE, "[...] estamos presentes nas comunidades e fora dos muros da Igreja, ajudando em creches, com crianças de rua, nos hospitais, nos presídios e na assistência social" (J. Evangél. Luter., 2002, p. 30). Esse trabalho garante à OASE legitimidade não só junto à Igreja, mas também em outros âmbitos sociais. Como declarou a diretora da APAE de Sapiranga: "Vejo como uma iniciativa muito importante o grupo de senhoras visitarem os alunos e conhecerem o trabalho da instituição [...]. Algumas vezes [elas] se reúnem para doar material escolar para nossa clientela, que é carente. São pequenas ações que dignificam ambas as partes" (Rev. OASE, 2002, p. 16). Dessa forma, a OASE dá a ver à Igreja mais uma dimensão de seu "serviço", que destaca não sua exclusividade étnica, mas a superioridade econômica de seus fiéis. Nesse sentido, indivíduos e grupos que não pertencem à "comunidade" têm que ser auxiliados por "dever cristão".

É a essa definição de OASE que a figura da "líder" parece estar mais conectada. Ali, a idéia de líder pode comportar tanto a capacidade de planejar e dirigir o trabalho da OASE nos planos local, regional ou nacional, quanto a de participar de outras atividades e esferas sociais não pertencentes à Igreja, como a filantropia empresarial, a de "terceiro setor" e mesmo a política partidária. São as líderes, por exemplo, que coordenam os trabalhos filantrópicos da Igreja. É importante notar-se que a maioria das senhoras não quer ser uma "líder", o que é uma atribuição para poucas.[6] Assim, muito da "abertura da

[6] Isso foi relatado por duas mulheres da IECLB, uma que não participa da OASE, psicóloga, membro do Fórum de Reflexão da Mulher Luterana, e uma das engajadas na disputa com as lideranças nacionais da OASE pela criação de uma secretaria nacional de mulheres na IECLB. A primeira fez uma dinâmica de grupo para as mulheres das OASEs de Porto Alegre; nesta, as mulheres deveriam responder à questão "Por que eu quero ser uma líder?". Ela relatou que fizera a pergunta de forma afirmativa para forçar as mulheres da OASE a

Igreja" para o Brasil a partir da filantropia feminina está relacionada ao tipo de mediação que as líderes fazem entre a Igreja e as outras esferas sociais de que participam.

A líder como mediadora é apresentada em uma das publicações de consagração coletiva da IECLB (Knorr; Boll, 1998), em que se destaca a biografia de algumas mulheres caracterizadas como "líderes", em oposição às referências ao trabalho anônimo das "mulheres da OASE". Das 35 biografias da publicação, 13 são de mulheres. Dessas 13, nove ocuparam cargos de direção nas OASEs (presidente, vice-presidente, tesoureira): Irene Schlieper, Sofia Renner, Elly Kohlmann, G. B. Hillmann, Beatriz Böck, Diva Schlabitz, Suzete Nitzke da Silva, Ruth Margarit Boll e Matilde Wildner. Nesses cargos dirigiram "com firmeza", "dinâmica" e "empreendimento" as atividades das mesmas. É interessante notar-se o vocabulário próprio ao mundo empresarial, que descreve a atividade de quatro delas: G. B. Hilmann, Beatriz Böck, Diva Schlabitz e Suzete Nitzke da Silva. Essas "empreendedoras" aparecem sempre às voltas com estratégias para "obter recursos" para suas obras: creches para crianças carentes, asilos, centro de recuperação de drogados. Embora figurem como "donas-de-casa" e as profissões de seus maridos não sejam citadas, há indicações de que possuírem um estatuto social alto, devido ao fato de terem acesso a elites políticas — como mostra o convite feito por Beatriz Böck a Ecléa Fernandes, então primeira-dama do Estado, para participação de reunião da OASE — e também devido à participação em clubes, como Lyons, Country Club e Sogipa. Outras líderes seriam ligadas à IECLB como esposas (Ruth Boll e Irene Schlieper) ou como filhas (Elly Kohlmann) de pastores. Há, então, uma certa suavização na caracterização da atividade: "[...] a casa da família Schlieper era aberta da frente aos fundos. Ali entravam e saíam alunos, jovens, crianças do culto infantil, OASE [...] sob a liderança de Dona Irene. Ela encontrava tempo para tudo e para todos" (Knorr; Boll, 1998, p. 33); "[...] sem dúvida, ela traz de berço todo o potencial, toda a capacidade de comunicação e vontade de ajudar ao próximo do seu avô, o conhecido e honrado Pastor Wilhelm Rotermund" (Knorr; Boll,

---

se verem como líderes, o que não aconteceu: "[...] elas têm medo de serem líderes. Preferem ficar de cabeça baixa, fazendo crochê". A outra mulher, Presidente da OASE II da Matriz, professora estadual aposentada, com pós-graduação em administração escolar, ex-diretora de escola, participou da dinâmica, dizendo que, ao contrário das outras mulheres, ela tinha enunciado os porquês de querer ser uma líder, o algo além que define a liderança foi definido durante a entrevista da seguinte forma: "[...] porque muitas vezes se passa horas para decidir que bolos vamos ter em um chá. E cada uma tem um gosto. Então tem que ter alguém que diga 'vai ser este aqui e pronto!', porque temos coisas mais importantes para fazer do que ficar decidindo sobre bolos".

1998, p. 73). Essas líderes também parecem fazer parte de clubes como Sogipa e Centro Cultural 25 de julho, dispondo de acesso a empresários, para pedir recursos, e, mesmo, a Jair Soares, então Governador do Estado.

Todas, com exceção de uma, as lideranças da OASE que figuram no livro direcionavam os trabalhos da Ordem para obras de assistência social, e quatro foram "vice-presidentes sociais" da "comunidade". Essas líderes estavam voltadas para o trabalho da Igreja na "sociedade", em um setor considerado "feminino": a assistência social. "Cada vez mais a sociedade tem que tomar consciência de que o carente necessita de nossa ajuda [...] Há maneiras diferentes de servir, mas é ao mesmo Senhor que servimos [...] para melhorar nossa sociedade e podermos, assim, dar provas de sua presença" (Diva Schlabitz) ou "[...] como cristã e pela minha fé, tenho o dever de ajudar os menos favorecidos" (Suzete Nitzke Silva). Nesse sentido, a OASE da Matriz participou, sob a liderança de G. B. Hillmann, da Amostra de Realizações Comunitárias Assistenciais (ARCA), "movimento" de arrecadação de fundos, formado pela reunião de várias "entidades assistenciais", "sob os auspícios do Governador Amaral de Souza" e de sua mulher, Míriam Amaral de Souza.

As líderes, segundo essa definição filantrópica de uma OASE urbana, têm a possibilidade de participar de outras redes e esferas que não aquelas delimitadas pela "comunidade", o que se percebe pela participação em instituições como clubes. Também têm um status social mais alto. A assistência social da OASE está relacionada às atribuições femininas de "senhoras da sociedade", as quais, dispondo de "conhecimentos" nas esferas empresariais e políticas e participando de outros "clubes" que realizam trabalho filantrópico, possuem a experiência para realizá-lo em sua "comunidade", de acordo com os interesses de uma Igreja preocupada com sua "responsabilidade social" e em não querer ser vista como Igreja etnicamente definida. De outra parte, o trabalho filantrópico no âmbito religioso traz a essas mulheres o reconhecimento de "pessoas muito importantes" das esferas empresariais e políticas. Dessa forma, a líder, não limitada ao círculo da "comunidade", mas dispondo de sua posição de liderança entre as mulheres da mesma, sendo aquela que "planeja" e determina, consegue tornar a participação em um espaço ganho simbólico em outro.

A biografia exemplar da líder filantrópica dessa paróquia urbana e de membros de classe média alta só confirma o quanto a filantropia "para fora dos muros" está ligada à exaltação, a um só tempo, da exclusividade social e da boa vontade cristã das senhoras membros da Igreja que a levam a cabo. Ao contrário da tia Ella de Eckert, "uma mulher simples", que ajudava o pastor e a comunidade (Eckert, 1999, p. 92), a biografia de Emília Lamprecht (Knorr, 1995) destaca suas origens "nobres". Sendo filha de um alto funcionário do Império alemão, "[...] teve o privilégio de sentar no colo do rei Ludwig III da Baviera, e

guarda com extremo cuidado, até hoje, uma correntinha que a rainha lhe presenteou" (Knorr, 1995, p. 8). Destaca também a decadência de sua família, com a morte do pai na Primeira Guerra, e o empobrecimento que obrigou ela e sua mãe a virem para o interior de uma colônia alemã no Rio Grande do Sul e a se adaptarem a condições de vida "primitivas". Casou-se com um médico que emigrou para o Brasil após a Primeira Guerra e obteve uma certa notabilidade na comunidade luterana de Estrela. Lá, "[...] além de participar ativamente das reuniões da OASE e do atendimento aos necessitados, coordenava a organização das 'quermesses'" (Knorr, 1995, p. 25). Com a morte do marido, já em Porto Alegre, e com os filhos já crescidos, Emília Lamprecht engajou-se na organização do setor de serviço social da Paróquia Matriz: "[...] resolvera agarrar com as duas mãos a tarefa ora empreendida e, ao notar o brilho nos olhos de quem auxiliava, pôde encontrar o lenitivo de que seu mundo interior necessitava" (Knorr, 1995, p. 31). Ao mesmo tempo em que se engajou em outros setores de trabalho na Igreja (OASE, grupo de terceira idade), Emília Lamprecht tornou-se uma espécie de mediadora entre a Igreja e grupos e entidades assistidos, como creches da Igreja e "[...] muitas outras entidades são beneficiadas com as doações que Dona Emília recebe e distribui, desde que sejam organizadas e demonstrem empenho [...] Hospital Psiquiátrico São Pedro, Centro Comunitário de Alvorada; Grupo de Menores de Rua [...]" (Knorr, 1995, p. 40). A participação na comunidade luterana e seu amor pela pátria natal fizeram com que essa mulher fosse responsável pelos contatos entre o Consulado Alemão e os "súditos" que para cá emigraram e que requisitaram pensão ao Governo alemão através dela. Ela também atuou como representante da Igreja no Conselho Estadual do Idoso. Assim, com sua atuação no "serviço social da Igreja", ela conquistou notabilidade na mesma, que comemora seus aniversários e a homenageia em diferentes momentos, e mesmo fora dela, tendo recebido o título, na Câmara de Vereadores de Porto Alegre, de "cidadã emérita" e homenagens do Consulado Alemão. Emília Lamprecht é o exemplo de líder em sua versão filantropa.

Outro desdobramento das oposições entre as definições de OASE "fechada" e "aberta" é aquele entre a OASE voltada ao exercício da sociabilidade entre mulheres e não ligada a problemas sociais ou políticos e a OASE, de alguma forma, conectada a esses problemas. A definição de OASE como exercício da sociabilidade feminina está ligada principalmente ao formato de suas reuniões — em que sempre há um momento ou dia de refeição comum, o chá com bolos ou salgadinhos — e um de seus "eventos-símbolo", o chá, oferecido no âmbito da paróquia ou da comunidade, para o qual são vendidos convites e cujos ganhos são destinados à Igreja ou às suas obras.

A observação de algumas reuniões e chás da OASE (reuniões da OASE II da Paróquia Matriz, reuniões da OASE Sinodal, chás promovidos pela Paróquia Matriz de Porto Alegre e pela CEPA) permite concluir-se que a sociabilidade na OASE está ligada ao exercício de atribuições tidas como femininas, como a manutenção de laços pela troca de afeto e de cuidados mútuos. A valorização das habilidades com linha e agulha e dos saberes culinários confere feminilidade a essa sociabilidade. Em seus encontros, o alimento tem sempre lugar, e sempre alimentos suaves (chás, salgadinhos e doces). Também os horários dos encontros são circunscritos por um ritmo feminino no qual o trabalho fora de casa está ausente — à tarde, das 15h em diante, após já terem tratado das lides domésticas, até às 17h antes que chegue a noite, um período "perigoso" para senhoras na rua, em especial as idosas. Nesse sentido, o chá das OASEs observado, promovido pela OASE II da Paróquia Matriz, pareceu quase cronometrado, com momentos bem delimitados, com o recebimento das convidadas, fala do pastor, momento no qual foi servido o chá, apresentação das crianças, desfile de modas, sorteio de brindes, terminando pontualmente às 17h sem que houvesse um só momento de *laisser-aller* por parte das organizadoras. Esses momentos são parte da atividade de manutenção e celebração das redes de relações entre indivíduos que constituem a "comunidade" exercitada pela participação na OASE.

Essas redes e a localização das pessoas nas mesmas fornecem parâmetros de comportamento (Barth, 1998) a serem seguidos. Nesse sentido, pode-se pensar na proposição de Weber (1982) sobre as seitas protestantes de que a participação em uma comunidade religiosa garante a seus membros uma espécie de reconhecimento, dado pela certeza de que eles pautarão suas práticas pelas normas da "comunidade". Participar da "comunidade" e nela atuar como "senhora auxiliadora" pode conferir ganhos simbólicos (notabilidade dentro e fora da Igreja para algumas), mas também emocionais.

A observação de uma reunião na OASE II da Paróquia Matriz em Porto Alegre permitiu perceber-se essa dimensão de inclusão através do cuidado, da celebração e dos reconhecimentos mútuos. A reunião teve os seguintes momentos: chegada e cumprimentos, conversas paralelas, chegada do pastor e início da reunião, prédica do pastor (marido de uma das integrantes do grupo), atividade de confraternização, momento de decisões práticas quanto à organização de um chá que reuniria todas as OASEs de Porto Alegre, outro momento, sendo este final, de confraternização e despedida. O tema da fala do pastor e a música cantada, que as presentes escolheram, foi "amizade". Após o sermão do pastor sobre a importância da amizade, uma integrante do grupo relatou que ligara para a mulher de um pastor da paróquia, que estava doente, para oferecer ajuda para cuidar do mesmo, e sua proposta era de que o grupo inteiro ofere-

cesse ajuda à mulher do pastor. O pastor que estava presente aprovou. Outra mulher fez questão de trazer outro caso de pessoa doente e que talvez precisasse de auxílio. Os momentos de confraternização que se seguiram também se pautaram pela afirmação dos laços entre as participantes e pela prestação de homenagens mútuas. A presidente e a vice-presidente do grupo fizeram um mural com fotos antigas das mulheres membros, com pequenos versos a indicar quem seriam. Quando eram reconhecidas, ou se reconheciam, e trocavam abraços entre si e com a presidente, comentavam "que trabalho!", "mas que lindo!", "[...] por isto que ligaste para minha nora!", "[...] a tua filha me trouxe a tua foto abaixo de chuva!". A presidente acionara e integrara no seu trabalho as mulheres das famílias das integrantes do grupo. Ao mesmo tempo, a composição verso-foto afirmava o conhecimento mútuo das histórias individuais e das redes familiares das integrantes, exaltando as mesmas. O momento final da reunião foi um "amigo secreto", para o qual se fez um sorteio no momento, para o que as participantes haviam levado presentes. Enquanto bebiam o chá e comiam os salgadinhos, foram feitas as revelações, cada uma falando sobre sua "querida amiga", o que as unia, quando se conheceram, suas características. O presente selava a declaração de afeto. Por fim, todas se despediram, mandando beijos para os familiares umas das outras.

Essa atividade observada indica o quanto a participação na OASE permite a manutenção de redes interfamiliares — atribuição da mulher na divisão do trabalho familiar (Bourdieu, 1999). Os ganhos simbólicos também dizem respeito a recompensas emocionais e psicológicas em participar de um grupo. A OASE, nesse sentido, permite a manutenção identitária. Isso foi assinalado pela sua presidente, que era membro da comunidade em sua cidade natal. Casando-se com um porto-alegrense não luterano, experimentou um certo isolamento social antes de voltar-se para a Igreja. Conforme a própria, "[...] foi o ano em que mais senti frio na vida". Uma líder entrevistada, ex-presidente regional da OASE na década de 60 e, no momento da pesquisa, responsável pelos retiros em língua alemã da OASE, no Sínodo Rio dos Sinos, integrante de uma paróquia de classe média em Canoas, viúva de um pequeno industrial, também mostrou a importância desse capital social para as mulheres-membros da OASE, principalmente as mais velhas:

> [...] eu sempre defino a OASE como um posto de gasolina, que as mulheres podem ir uma vez por semana lá e se abastecer [...] espiritualmente e na comunhão, com as irmãs. São coisas bonitas que aconteceram aqui, na nossa OASE. Eu moro sozinha, meu marido faleceu, meus filhos são casados, trabalham. E eu tive que me submeter a uma cirurgia do coração. Então veio aquela discussão: "Quem é que vai cuidar da mãe?" Aí, a OASE assumiu. Durante a semana a OASE assumiu [os cuidados]. [...] E nisto nós dizemos que a OASE auxilia... Ordem

> Auxiliadora. [...] Uma senhora perdeu o filho. Então ela estava beirando uma depressão. A OASE não a deixou sozinha. [...] Eu acho que isso abastece. Elas vêem como nós temos o calor humano, como nós ajudamos, e como nós oramos umas pelas outras também (E. F., entrevista).

Dessa forma, para algumas mulheres, em especial as mais velhas, a OASE contribui para sua integração em uma "comunidade", assim como os grupos de terceira idade, os corais e outras atividades. Nesse sentido, a OASE oferece àquelas que se dedicaram aos maridos, filhos e netos e que vão perdendo sua função social familiar com o tempo (os filhos "[...] vão cuidar de suas vidas"), entrando em uma "fase intersticial da vida social", uma rede de relações sociais necessárias à manutenção da identidade individual.[7]

A imagem da OASE como espaço de mulheres mais velhas está certamente relacionada ao realce dado à faixa etária de boa parte de suas integrantes. Na pesquisa sobre o perfil das participantes da OASE apresentada por Baeske, que abrangeu 463 questionários em um universo de 38.482 membros (Baeske, 1999, p. 199), "[...] metade das entrevistadas tem idade superior a 54 anos" (Baeske, 1999, p. 73). Isso fica evidente também em registros fotográficos e em outras publicações. A participação das "mães e das avós" das mulheres dessa igreja, integrantes, ou não, da OASE, é mais uma de suas marcas de tradição. Se não é possível, aqui, distribuírem-se as participantes da OASE por faixa etária, é possível conceber-se que a imagem da OASE como espaço para mulheres mais velhas e idosas (noções até certo ponto relativas) diz respeito aos âmbitos passíveis de ação e organização do tempo feminino, como a família, o "trabalho" e a Igreja, e como as mulheres de diferentes faixas etárias se diferenciam na dedicação aos mesmos. Assim, "[...] quando a OASE iniciou, a participante era mais jovem. Antigamente, com certeza, era mais fácil estar livre uma tarde por semana. Hoje é mais difícil. Muitas mulheres têm empregos" (Baeske, 1999, p. 180). Essa explicação, dada pela presidente nacional da OASE, em 1999, sobre por que a ordem atraía mais facilmente "mulheres com filhos já crescidos, aposentadas, ou sem compromisso profissional fora de casa", é presente entre os membros dessa igreja e certamente contribui para que se engajem nela mulheres que correspondem e aderem ao estereótipo da "dona-de-casa", ainda voltada ao cuidado dos filhos, ou não mais. E se as intensidades no engajamento não são as mesmas para as mulheres da OASE, as mulheres entrevistadas, por se tratarem de lideranças e por ocuparem cargos na OASE, mostraram um superinvestimento na Ordem. Uma delas, a presidente

---

[7] Sobre a relação entre engajamento e afastamento dos antigos círculos de relações sociais, ver Agricoliansky (2001).

sinodal da OASE no momento da pesquisa, mesmo com as filhas pequenas e "com casa, marido e tudo", sempre esteve voltada ao engajamento na comunidade religiosa. Nessa época, mesmo que as filhas, ainda morando em casa e dependendo de seus cuidados, dissessem "[...] mãe, tu poderias ficar mais em casa", ela agradeceria ao fato de os pais do marido terem precisado estar no hospital nenhuma vez desde que assumiu a presidência, um "presente de Deus" que lhe permitia dedicar boa parte de seu tempo à direção da OASE sinodal. A antiga presidente regional da OASE na década de 60, mesmo destacando que a participação na Ordem era possível, porque "[...] não era todo o tempo, não era todos os dias", também falou que, em certos momentos, precisou da ajuda do marido para se dedicar à OASE, tendo este tomado conta dos filhos. Outra, presidente da OASE de uma paróquia de Canoas na época da pesquisa, também já na faixa dos 70 anos, começou a participar quando seu filho mais novo estava com 13 anos e "[...] já não dependia tanto dela", uma vez que "[...] quando se é mais participativa, a OASE toma mais tempo". Já a Presidente da OASE de outra paróquia em Canoas, cujos filhos já eram adultos, "[...] todos os dias está envolvida com a OASE".

Essa dimensão de sociabilidade, comensalidade e inclusão social de mulheres mais velhas, ou que não atuam em outros âmbitos da vida social, é saudada na IECLB de uma forma geral, mesmo por integrantes do Fórum de Reflexão da Mulher Luterana. Isto também porque é uma Igreja que propõe a "comunidade" religiosa como a forma de resolução dos problemas individuais ou sociais, em uma palavra, como "salvação". No livro **Histórias de Vida e Fé — Mulher, Luto e Luta**, de expoentes da ala "progressista" da Igreja, que se opõem ao mero exercício da sociabilidade, os autores escrevem sobre como a participação na comunidade da Igreja ajuda uma mulher a enfrentar a viuvez: um deles, Pastor e ex-Professor da EST, argumenta que a participação na OASE e na comunidade

> [...] integra [a viúva]: "comecei a perceber que havia uma grande família: a comunidade num todo me carregando no colo". [...] [ela] é uma pessoa abençoada. [...] foi abraçada por sua comunidade num momento de muita fragilidade, foi acolhida [...] e aos poucos, foi se fortalecendo, ela começou a ser ativa a ponto de assumir a presidência da OASE [...] assim é a comunidade de Jesus Cristo (Buchweitz, 2002, p. 47).

Junto com o exercício da sociabilidade feminina, a OASE como espaço de trabalhos manuais e "fazedora de dinheiro" para a Igreja e a OASE como espaço de atuação para mulheres mais velhas compõem as suas principais marcas, que podem ser positivadas como tradição e força: a "OASE faz". Após analisar-se o resultado de 463 questionários enviados a membros das OASEs e às suas coordenadoras distritais sobre o perfil da participante e sobre as atividades desempenhadas pela mesma, Baeske (1999) reforça a idéia de que

as atividades em que as mulheres mais atuam são "[...] almoços, jantares e chás comunitários, e a venda de rifas, com finalidade de arrecadar recursos [...] as mulheres estão preferencialmente na cozinha, dando duro para sustentar boa parte dos compromissos comunitários" (Baeske, 1999, p. 78). Isto porque o trabalho feminino é importante para a manutenção física da Igreja, o que é mais uma fonte de legitimidade da OASE. Com o dinheiro arrecadado pela Ordem, são financiados desde a troca de lâmpadas e tapetes novos para a igreja até as obras missionárias da IECLB. Arzemiro Hoffmann, pastor sinodal e orientador da OASE e, na Igreja, próximo das tendências evangelicais, relatou: "[...] com muita segurança que a OASE ostenta a maior folha de Diaconia da IECLB. E tudo com recursos próprios. A OASE não faz diaconia com o chapéu alheio. Este é o seu ponto forte. O ponto fraco é que isto é o mínimo que as comunidades exigem da OASE" (Rev. OASE, 2002).

A essa OASE da sociabilidade, do trabalho para a Igreja das donas-de--casa se contrapõe uma "nova imagem", mais positiva. São as líderes que promovem a imagem de uma OASE também voltada ao conhecimento dos problemas da sociedade e dos que afetam as mulheres. Uma OASE que "promove" a mulher em cursos e seminários para a formação de lideranças. Essa imagem, em parte, é resposta às críticas feitas à OASE pelos setores ligados à Teologia da Libertação, para os quais, a OASE, eminentemente "apolítica" não se preocupa com os "problemas sociais", sendo um espaço onde as mulheres, ao invés de "se conscientizarem" e "refletirem sobre os problemas sociais", são "exploradas" pela Igreja e "reproduzem o sistema patriarcal" (Becker, 1988).

A essas críticas, diferentes publicações da OASE contrapõem uma noção de "promoção da mulher". Em nome dessa noção são feitos os encontros de planejamento e seminários da OASE, em que ocorrem palestras de pastores e "assessores" sobre diferentes temas. Há também a produção de jornais, roteiros de trabalho e estudo para a formação das mulheres-membros. Nesse sentido, a OASE contribui para a formação da mulher engajada, pela transmissão de valores, informações, que são interpretações do mundo e princípios de visão. Os temas dos encontros e dos seminários abrangem um largo espectro, desde os relativos à moral e à família até técnicas culinárias ou domésticas, como confeccionar bordados, enfeites, todos eles constituem o mundo no qual atuam as mulheres da OASE.

As formas de trabalhar esses temas, através de palestras, dinâmicas, teatro, brincadeiras, falas inspiradas na Bíblia e histórias edificantes, também dizem respeito a uma formação não chocante para mulheres que são "bem comportadas". Ao contrário, reforçam os valores tradicionais aos quais essas mulheres aderem, ao mesmo tempo em que propõem momentos agradáveis e

lúdicos às senhoras, o que confirma a OASE como esfera de sociabilidade. Um encontro de lideranças das OASEs do Sínodo Rio dos Sinos na Casa Matriz das Diaconisas, em que estavam presentes a direção sinodal e uma pastora orientadora dessa direção, para discutir mudanças organizacionais na OASE, teve essa discussão antecedida por uma "dinâmica" na qual as mulheres formaram duplas, dando-se os braços e, assim, presas, tentaram fazer barquinhos de papel, de forma que só poderiam fazê-los cooperando, cada uma usando a sua mão livre para fazerem o barco juntas. Essa dinâmica, que também foi uma brincadeira que divertiu muito as mulheres, foi utilizada na fala da pastora sobre cooperação entre as mulheres da OASE. No final, a pastora, com voz bem empostada, leu uma história que exaltava o amor conjugal. Ao final de sua leitura, as mulheres, que ouviam atentamente, algumas com lágrimas nos olhos, levantaram e cantaram o hino da OASE, depois de uma tarde de discussões eminentemente organizacionais.

A mulher atuante na OASE e que se "promove" a partir dessa participação parece ser um dos outros sentidos da "líder". Os diferentes seminários, encontros e retiros são momentos de formação de líderes pelo estímulo ao desenvolvimento de seus dons. Nessa acepção, a "líder" pode ser qualquer membro da OASE disposta a se engajar mais intensamente na mesma, como afirma a presidente da OASE sinodal do Sínodo Rio dos Sinos, já que "[...] todo mundo caminha junto, todo mundo ajuda o outro" e "[...] cada um tem que colocar os seus dons a serviço, aqueles que tem".

Assim, em oposição ao exclusivo trabalho abnegado, à doação e ao serviço, o engajamento na OASE é posto como forma de resgatar o "valor", a "dignidade" e a "auto-estima [...] da mulher no contexto da família, da comunidade e da sociedade" (Rev. OASE, 2002, p. 21). As "líderes", não fechadas nas comunidades ou só fazendo filantropia religiosa, estão conectadas a diferentes instâncias às quais a IECLB está ligada, como a FLM, o CMI, a Igreja Luterana nos Estados Unidos, as Ligas de Senhoras Evangélicas na Alemanha, em reuniões, intercâmbios e assembléias (Baeske, 1999, p. 169-170). Também é realçado o "engajamento da OASE" em "causas sociais, econômicas e políticas", como o recolhimento "de mais de 700 assinaturas em favor do cancelamento da dívida externa dos países do terceiro Mundo" (Rev. OASE, 2002, p. 21), ou em outras, como "cidadania de homens e mulheres", "voluntariado", "ecologia", "defesa das minorias" (Baeske, 1999, p. 167).

Nesse sentido, o "envolvimento na política" de algumas líderes da OASE, com a ocupação de cargos públicos, é realçado como envolvimento da própria OASE na política. "O grupo [de OASE de uma paróquia no Sínodo Sudeste] também não se nega ao envolvimento na política. Nas últimas eleições municipais, a vice-presidente do grupo foi a vereadora mais votada de [cidade], ocu-

pando no momento da pesquisa, a vice-presidência da Câmara Municipal" (OASE em Foco, 2001c, p. 6). Essa é uma das formas de a OASE mostrar sua "presença no mundo", já que o engajamento na política é uma continuidade do trabalho na Ordem. É dessa forma que se considera a atuação da coordenadora da OASE, que também é agente de saúde da prefeitura de uma cidade catarinense, junto com a ex-coordenadora paroquial e atual prefeita municipal da mesma cidade e com a secretária de saúde municipal, ex-tesoureira regional da OASE: "A OASE na política a todo o vapor? Não. São mulheres levando a sério os desafios que sempre ouviram em seus grupos: comunhão, testemunho e serviço" (OASE em Foco, 2002, p. 3).

Essa OASE moderna, que se renova e procura atrair mulheres mais jovens (conforme OASE em Foco, 2001a, p. 4; Baeske, 1999, p. 180), é proposta pelas mulheres que ocupam cargos de direção na Ordem e pelos pastores ligados a ela, sem necessariamente se contrapor à OASE comunitária, configurando as suas diferentes faces. Essa multiplicidade de dons e serviços é garantida pela diversidade de recursos e disposições que as mulheres trazem ao engajamento na OASE. No entanto, nenhuma dessas concepções nega o já estabelecido quanto à condição feminina ou mesmo à sociedade, e a OASE moderna é, tanto quanto aquela das atribuições tradicionais, dos bordados, do chá e da manutenção física da Igreja, uma forma de afirmá-las.

5.2.2 "Sustentadas pelo amor de Deus": mensagem religiosa e suas condições sociais de adesão

Implícitas no engajamento feminino na OASE estão concepções de sociedade e de seus problemas, bem como concepções de condição feminina. A análise do engajamento na OASE diz respeito, portanto, às relações entre as concepções sobre mulher e sociedade das fiéis e a mensagem religiosa, e, para dar conta delas, é necessário entenderem-se algumas noções presentes na OASE. Trata-se das noções de "serviço" e de "dom" e de como elas são centrais para as ideologias religiosa e de salvação oferecidas pela Igreja, a de salvação pela participação na comunidade religiosa. Essas noções estão calcadas em uma concepção de sociedade que percebe as diferenças de toda a ordem como obra divina, colocadas na idéia da "[...] graça de ser o que se é", dentre elas as diferenças de sexo e a complementaridade entre os mesmos.

Essas noções permitem estabelecer as retribuições à participação na Igreja e na OASE. Ao se colocarem os dons, gratuitos e arbitrários, à disposição da comunidade, recebe-se algo em troca, como recompensas morais e emocionais a serem usadas em outras esferas de ação feminina, em especial, a família. A objetivação dessa ideologia religiosa permite perguntar pelas condições sociais de adesão a ela por parte dessas mulheres .

A imagem de uma OASE diversificada e de uma diversidade de atividades na OASE está relacionada à noção de "dons a serviço": "Com seus dons e capacidades específicos, [as mulheres da OASE] dão testemunho à comunidade que vão desde a visitação a pessoas enfermas até o sustento de creches para crianças de famílias de baixa renda" (Rev. OASE, 2002, p. 2). Os dons são as aptidões das mulheres postas a serviço da Igreja — "dom da palavra", "de dialogar", "da música", "de falar em público", "de ensinar", "de consolar", e também "de servir", "de ajudar", "[...] de varrer o pátio da Igreja e de tirar as teias de aranha" (OASE em Foco, 2001c, p. 3) — e permitem naturalizar como graça divina as diferenças entre os membros da comunidade religiosa e entre as mulheres da OASE. Dessa forma, as diferenças sociais entre mulheres tornam-se obra divina. Como se lê no texto de um pastor no Roteiro da OASE, que reúne textos a serem lidos durante suas reuniões: "Para Deus não é preciso ser bom, forte e capaz para que ele me ame, valorize e aceite. Ele me aceita assim como eu sou. [...] [a certeza da graça de Deus] ajuda-me a aceitar meus limites sem sentir-me inferior; ajuda-me a aceitar os limites dos outros" (Gottwald, 2002, p. 72).

Os dons existem para a glorificação de Deus, são complementares e realizam-se na comunidade religiosa. O "serviço", que é o exercício dos dons na comunidade, é a forma de agir segundo os preceitos divinos, para a salvação do mundo e da comunidade, e permite constituir a Igreja como um único corpo, no qual "[...] cada um faz sua parte", de acordo com seus dons. Como se lê em um texto escrito por uma pastora para o Roteiro da OASE, sobre uma das primeiras comunidades cristãs fundada pelo apóstolo Paulo junto a mulheres: "A partir do nosso Batismo [...] nós fazemos parte do corpo de Cristo, que é a comunidade. [...] Cada um, cada uma é chamado para construir e ajudar a melhorá-la [...] Que dons eu recebi de Deus, que eu posso colocar à disposição da minha comunidade?" (Dalferth, 2002a, p. 17-18). Se os dons são desiguais, e por vezes uns parecem "mais indignos que outros", deve-se servir com o que se tem na "edificação da obra do Senhor":

> [...] muitas vezes ouvimos "a fulana sabe fazer isso, a ciclana aquilo, mas eu não tenho nenhum dom". Irmã, pare de olhar para as outras. Silencie, escute, olhe para dentro de você e sinta que também tem um dom, ou melhor, muitos dons para servir. Coloque seus dons em prática e muitas bênçãos virão sobre sua vida e a vida dos outros (Braun, 2001, p. 2).

Servindo à Igreja e, através dela, servindo ao próximo, membros da comunidade ou os "outros", como creches e instituições filantrópicas, as mulheres mostram que são, nas palavras da presidente nacional da OASE, "[...] chamadas a levantar os sinais do Reino de Deus no mundo, a buscar justiça, pacificar, apoiar o pequeno e o fraco" (OASE em Foco, 2001b, p. 1). Isto porque, se Deus institui arbitrariamente as diferenças, é um Deus que quer justiça no mundo, e aí se institui a necessidade da "ajuda cristã". Como se lê em uma "meditação" do Roteiro da OASE, escrito por uma professora que trabalhou na estruturação da OASE nacional: "Quem tem olhos abertos por Deus para a necessidade do pobre [...] encontra maneiras [...] de ajudá-lo em sua necessidade. [...] Sofre sim com a enormidade da tarefa e tem consciência de que não pode fazer tudo, mas se dispõe a fazer a sua parte" (Lange, 2002, p. 51).

Estar a serviço na comunidade é procurar e obter salvação pela comunidade: "[...] se um membro sofre, todos sofrem com ele", o que corresponde à afirmação do espaço religioso como espaço de atuação para a resolução de problemas. Como escreveu o pastor vice-orientador da OASE em um sínodo: "[...] o desentendimento entre as pessoas, a falta de confiança, as doenças, o desemprego, as paranóias e as disfunções na vida das pessoas levam à desesperança. Nesse contexto, nos é oferecida a esperança através de Jesus" (OASE em Foco, 2001a, p. 2). A OASE é, então, um "[...] grupo de mulheres que buscam espaço", que tem por função "[...] transformar, acolher, oferecer o ombro".

O serviço na comunidade diz respeito às recompensas da participação na OASE e na Igreja de uma forma geral, ao contrário da participação em organizações e grupos religiosos compostos por membros de classes mais baixas ou em grupos dominados socialmente, como as pastorais de base católicas, nas quais a participação está fortemente vinculada à aquisição e/ou disposição de recursos materiais ou conhecimentos. Fala-se aqui, de recompensas eminentemente simbólicas. Isto porque, em uma igreja em que os dons estão a serviço da comunidade, não se trata de usufruir dela, mas de ser reconhecido como trabalhando para o bem da mesma.[8]

Trata-se, assim como para as líderes de pastorais, de "trabalhos do coração", nos quais as recompensas são emocionais, e o estar à disposição do

---

[8] Há indícios de que quem não pode contribuir com a Igreja se retira dela. Em uma "história da comunidade" de Eckert, um "rapaz", "[...] que morava fora da cidade", cuja mãe era "[...] uma pobre viúva, que trabalhava na casa de um agricultor", mostra-se reticente em participar dos ensaios promovidos pelo pastor para a "festa do Advento". Nessa festa, a mãe do rapaz, "com vestido muito simples" diz que "[...] quer pagar sua entrada, pois não trouxe nenhum doce". Só que, "[...] nas festas do Advento, não cobramos entrada", e ele e a mãe "[...] sentaram à minha mesa" e "timidamente se serviram" (Eckert, 1999, p. 50-51).

outro é "gratificante", como se lê no texto produzido por uma integrante da OASE sobre o trabalho do seu grupo: "Conhecer a vida, os problemas, esperanças e angústias das pessoas visitadas tem enriquecido as integrantes do grupo que, ao levarem um pouco de afeto e dedicação a outra irmã, aprendem que quem sai mais gratificado é quem se dispõe ao trabalho" (Roque, 2001, p. 6). Essa é uma das recompensas do trabalho na "Seara do Senhor". No entanto talvez a principal recompensa da OASE diga respeito à aquisição de capital simbólico por parte das mulheres que participam nela, tanto na Igreja quanto em outros âmbitos sociais, principalmente na família. A participação na OASE é posta como fonte de ensinamentos e possibilidade de exercício de práticas que conferem reconhecimento às mulheres, seja como membros de um grupo de mulheres que é "um pilar firme na edificação da comunidade local", em uma comunidade formada por migrantes na Região Centro-Oeste, na qual os "[...] assuntos de estudo eram sobre a família cristã e a educação dos filhos" (OASE em Foco, 2001b, p. 4), seja como "exemplo de dedicação e trabalho": "Lona Schaefer foi pessoa humilde, equilibrada, prestativa e confiante em Deus. Integrante da OASE de Venâncio Aires, fez parte de diretorias, sempre pronta a colaborar em eventos [...] Deixa saudades porque foi um exemplo de mulher virtuosa" (OASE em Foco, 2001c, p. 4).

Esse reconhecimento tem sempre como horizonte o papel que a mulher engajada na OASE possui na família. É por isso que se lê em vários textos das lideranças da OASE e de seus pastores: "[...] isso tudo tem reflexo sobre as famílias, trazendo cada um dos membros, de um modo ou de outro, para dentro do universo da OASE" (Rev. OASE, 2002, p. 21). A Igreja é colocada como garantidora de valores e transmissora de ensinamentos às mulheres, que conferem a elas sabedoria e autoridade moral para atuarem como educadoras dos filhos e condutoras de suas casas. O engajamento na OASE como fonte de formação que confere respeitabilidade diante do marido e dos filhos, ou autoridade moral, é colocado por duas líderes entrevistadas como principal motivação para o seu engajamento na mesma. No momento da entrevista, uma delas, presidente da OASE Mathias Velho, dona-de-casa, cujo marido é bancário aposentado, participava de seu grupo já há 28 anos e buscava nele "[...] fortalecimento espiritual para minha vida pessoal, para a aplicação como casal, para meu marido, e também familiar, com os meus filhos. E isso dá uma base muito forte pra gente lidar, no dia-a-dia, com amigos, com vizinhas. Porque a partir do estudo da palavra de Deus, tem uma direção" (V. J., entrevista). Todos os seus filhos (um engenheiro, uma arquiteta e outro cursando Engenharia) vêem nela uma "força espiritual":

> [...] eu trabalhei fora só no tempo de solteira. Mas Deus foi tão generoso, pelo trabalho que eu faço, na obra Dele. Só meu marido trabalha, e

> conseguimos bênçãos que muitos casais trabalham, os dois, e não conseguem ter. Harmonia no lar, uma tranqüilidade, uma amizade com os filhos. Muitas vezes elas chegam e comentam para os colegas de faculdade o trabalho que a gente faz na igreja, [e pedem] "mãe, se fulana precisar de uma ajuda tu pode ir lá e dar uma ajuda?" Conversar, aconselhar. Ou então, às vezes: "Mãe, tu tem que orar por tal situação que a minha amiga está passando." Então a gente ora e Deus abençoa. Então eles sabem que o pai e a mãe estão sempre orando e estão buscando Deus e que eu nunca precisei trabalhar fora. E isso me deixa muito grata, eu sempre estive do lado deles. Que eu faço o meu trabalho, mas quando eles não estão em casa. Porque quando eles estão em casa, a gente fica em casa, conversa (V. J., entrevista).

Ao contrário do marido, que, depois de aposentado, estava cursando Direito em uma universidade particular, ela não concluiu o ensino médio. Para ela, o conhecimento e a autoridade moral eram obtidos pelo trabalho e pela participação na OASE: "[...] não é faculdade que vai me fazer uma pessoa diferente. Mas é Deus que faz a diferença". Nessa acepção implícita na noção de "promoção da mulher" vigente no meio religioso, o conhecimento ou a formação dizem respeito à aquisição de habilidades a um só tempo relacionais e práticas: saber falar, saber o que e quando falar, planejar, organizar, coordenar, saber o que pode ser usado em diferentes esferas sociais, como a familiar. A presidente da OASE no sínodo, na época da entrevista também dona-de-casa, com duas filhas, cujo marido é gerente de uma empresa em Novo Hamburgo, engajou-se na OASE, pois,

> [...] por mais que tu tenhas uma formação, uma educação, dentro da sua família, em relação ao lado espiritual, às vezes, a gente não é tão aprofundado. [...] Isso foi a primeira coisa que me atraiu: aumentar a visão e o conhecimento.[...] E à medida que tu aprendes [...] vais aprendendo a colocar isso em prática (H. F., entrevista).

Assim, ela se sentia preparada para passar esses valores às filhas, "[...] como mulher, como mãe, daqui a pouco como tia, depois como avó. [...] a maior formadora é a mulher. Porque na hora do aperto, perguntam pra ti primeiro, pra mulher, pra mãe. E depois pode confirmar com o pai" (H. F., entrevista).

Esse é um dos sentidos em participar de uma instituição "tradicional" para mulheres: estar de acordo com as ordens moral, familiar e social sancionadas e garantidas pela Igreja. Como considerou a então presidente sinodal da OASE, a respeito dos diferentes grupos existentes na Igreja:

> [...] boa parte dos problemas que a gente vive hoje em dia é em função de que as pessoas estão muito afastadas de Deus. Então eu vejo que a Igreja é uma maneira de tentar preservar essa proximidade das pessoas. E uma maneira de se viver bem é justamente vivendo em comunhão. [...] Tem que procurar se manter nesse caminho porque é o caminho certo pra gente, que acredita, que tem fé. E daí tu quer trazer as pessoas que tu quer bem pro caminho que a gente tem certeza que é o caminho

> correto. Tu não quer ver os teus fazendo uma escolha errada. E acho que a igreja como mentora disso, ela tem que proporcionar (H. F., entrevista).

A garantia dos valores e das tradições não é dada somente pela observância dos ensinamentos religiosos, mas também porque este engajamento significa a adesão a uma associação que consagra explícita ou implicitamente definições de condição feminina ligada a trabalhos manuais e não teóricos; a mulher voltada para trabalhos filantrópicos e não produtivos; e a mulher aderindo a princípios religiosos de visão de mundo e de solução de seus problemas e não a princípios "mundanos". Nesse sentido, o Dia Internacional da Mulher, no **Roteiro da OASE**, é convertido no momento de exaltação das "bem-aventuranças da mulher cristã" (Witter, 2002).

A OASE também concorre para a promoção de uma concepção da mulher como parte da família. É em função desta que as mudanças relativas à condição feminina na sociedade (escolarização e participação no mercado de trabalho) são pensadas. Para uma doutoranda em Teologia na EST e "terapeuta de casais e famílias", professora da Unisinos na área de Ciências Sociais Aplicadas, "[...] todo o processo de mudança gera instabilidade e crise" e o seu "resultado" é: "aumento do número de divórcios, [...] lares chefiados por mulheres, a [...] perda de espaço [...] do homem [...] em casa e no mercado de trabalho [...] [e] modelos familiares pouco definidos", conforme **Revista da OASE** (2002, p. 24). Como para a ortodoxia católica, mesmo tendo "saído da frente do fogão [...] [e] assumido cátedras e comandos", as mulheres continuaram e continuam mães, já que "[...] Deus as vocacionou para participar diretamente da criação pelo dom da maternidade" (Vieira, 2002, p. 47-48). A esposa diligente e boa administradora da casa também é exaltada através da narrativa da história da mulher de Lutero, Catharina Von Bora, elaborada por uma pastora da igreja como parte de sua tese de doutorado, na qual trata da "questão da mulher a partir de Lutero". Essa pastora, cujo livro (Dalferth, 2000) é "[...] muito estudado pelos grupos de OASE, [...] quer resgatar a história das mulheres, [...] conscientizando-as de que, como mulheres luteranas, estão cumprindo o seu papel quando são ativas em suas comunidades". Esse é um dos usos sociais do estudo erudito na Igreja, a partir da proposição da "questão das mulheres", no qual as formas tradicionais de engajamento feminino na Igreja são resignificadas pelo "resgate" do "papel das mulheres" no passado, no caso, o de Lutero "em sua casa, com sua companheira" (Dalferth, 2001, p. 112). Catharina Von Bora é caracterizada como "mulher e mãe de três filhos e três filhas, [...] dona-de-casa e administradora de um pensionato e dos bens que a família Lutero passou a adquirir", com um "papel definido tanto na casa e na família, bem como na comunidade" (Dalferth, 2002b, p. 81).

A mulher, assim como na ortodoxia católica, possui um papel não só definido como complementar ao do homem, como foi colocado pela doutoranda em Teologia, professora da Unisinos: "[...] a gente não quer que um tenha mais força que o outro [o homem e a mulher]. A perspectiva com a qual se deve sonhar é a de uma sociedade que tenha uma complementaridade" (Streck apud Rev. da OASE, 2002, p. 24), apesar de sua participação em outras esferas sociais. Há, então, uma oposição ao "feminismo", que é visto como uma "busca de igualdade entre os sexos a todo o custo", que nega "uma das mais importantes características da mulher: sua feminilidade" (Gabel, 2002, p. 27). Ele teria sido superado no momento atual, no qual "[...] conseguimos perceber as diferenças entre homens e mulheres, não que um seja melhor do que o outro, mas diferentes em suas características e potencialidades" (Gabel, 2002, p. 28).

Devem-se levar em conta as condições sociais de adesão a essa mensagem religiosa, o que remete tanto às condições de manutenção de concepções tradicionais de condição feminina quanto às suas relações com a participação em esferas de sociabilidade e atuação religiosas. Ao se considerarem as informações disponíveis para cinco lideranças da OASE[9], que têm nesta o principal espaço de atuação na Igreja, não participando de outras instâncias para mulheres da mesma, é possível dizer-se que o engajamento nessas esferas está relacionado à submissão aos padrões tradicionais vigentes, na esfera familiar, de comportamento feminino. Isso é possível porque foram asseguradas as condições de manutenção desses padrões, o que tem a ver com a continuidade, ou mesmo com a "conquista", de um certo estatuto social e econômico, que possibilitou a realização das expectativas dadas socialmente quanto aos papéis femininos. Ou seja, são mulheres que se tornaram donas-de-casa, ao mesmo tempo em que desfrutavam de condições econômicas favoráveis. São essas condições que possibilitaram que, em suas famílias, se cristalizasse uma divisão de papéis entre os cônjuges, dando à mulher as funções de mãe, educadora, "dona do lar", "dona da casa". Ser uma "senhora" define a identidade dessas mulheres, que limitaram sua inserção em esferas profissionais, de trabalho, ou mesmo em outras. Em continuidade à adesão a esse papel, a participação na

[9] São elas: G. K., membro da Diretoria Sinodal da OASE no Sínodo Rio dos Sinos, ex-Presidente da OASE no Sínodo e, em uma fase anterior à divisão eclesiástica na IECLB, Presidente Regional da OASE; H. F., Presidente Sinodal da OASE no Sínodo Rio dos Sinos; E. F., viúva, Presidente Regional da OASE na década de 60 e responsável pelos retiros em língua alemã no Sínodo; V. I., Presidente da OASE da Paróquia Mathias Velho, em Canoas, da qual G. K. também faz parte, e ex-Coordenadora das OASEs das três paróquias da IECLB existentes em Canoas; e I. P., também viúva, Presidente da OASE da Paróquia da Chácara Barreto, em Canoas.

Igreja é tida como âmbito legítimo de atuação, já que se destina à exaltação e ao trabalho sobre si mesma como "senhora" e à preservação dessa divisão de papéis. Ao mesmo tempo, a participação na Igreja dá-se em continuidade a uma trajetória nessa esfera que vem desde a infância, que permite entender a Igreja como uma das instâncias de inculcação daquelas concepções tradicionais.

Deve-se levar em conta que três dessas mulheres — G. K., E. F. e I. P. —, no momento das entrevistas, estavam na faixa dos 70 anos, e as outras duas, na dos 50. Se foram educadas em uma época em que definições da condição feminina como a mulher voltada para o casamento, para a maternidade e para a vida familiar eram plenamente legítimas, as condições sociais de origem na base dessas definições foram mantidas com o casamento. Este, para algumas, também marcou uma certa ascensão social, que possibilitou às mesmas atenderem às incitações de se dedicarem quase exclusivamente ao lar. G. K., filha de pais agricultores do interior de Marcelino Ramos, casou-se com um oficial do Exército, residiu por alguns anos no Rio de Janeiro e, depois, retornou para o Rio Grande do Sul, indo morar em Canoas, em um bairro de classe média; E. F., cujo pai era pastor em Estrela, "[...] um daqueles que veio da Alemanha para cá", casou-se com um "industrial que tinha firma em Porto Alegre"; e V. J., cujo pai era motorista de caminhão, residindo em Caxias, casou-se com um funcionário do Banco do Brasil, que foi transferido para Canoas. Outras duas mantiveram o estatuto social da família de origem, uma filha de ex-comerciante em Venâncio Aires, que migrou para Porto Alegre e trabalhou como comerciário "até se aposentar", também se casou com um ex-marceneiro, depois comerciário, que "[...] trabalhou 26 anos numa firma, até se aposentar". A outra, cujo pai era motorista e depois tinha "um comércio", casou-se com o "gerente de uma firma" de Novo Hamburgo. São mulheres com origem na classe média ou na classe média baixa que mantiveram seu estatuto social ou ascenderam com o casamento.

As famílias de origem são "boas famílias" que observavam e inculcavam as normas e os comportamentos relativos à condição feminina. Cuidavam da reputação das filhas e estabeleciam normas rígidas de namoro e mesmo os espaços de atuação legítimos para "moças de família". O pai de V. J., que não deu a ela "[...] condições de estudo, tinha que trabalhar para também ajudar em casa", fazendo com que ela não concluísse o ensino médio, também "[...] era muito machista. A mulher para ele tinha que ser [...] nada de trabalhar e estudar, era cozinhar, trabalhar, fazer as coisas básicas da casa". E. F., responsável pelo retiro em língua alemã para mulheres idosas, considera que as mulheres "de sua época"

> [...] foram criadas de uma outra maneira, bem mais rigorosa. [...] E muitas o casamento foi horrível. Não é que sempre os casamentos eram bons. Mas a educação mandava que a gente agüentasse. E isso "não deu... então cada um pro seu lado", isso não existia. Ou muito raras vezes. E daí tinha muito falatório. E a mulher era muito visada nesse sentido aí antigamente (E. F., entrevista).

Ela, então professora, "[...] lecionei até o meu casamento", pois "[...] quando eu queria casar, todo mundo disse assim: 'Tu tem que agora decidir: ou tu casa e tem a família, ou tu continua sendo professora'". Seu pai teria "definido" suas opções de vida:

> O meu pai era bastante machão. Antigamente tinha isso de homem mandar. [...] Não queriam netos que andavam com a chave [da casa] [pois] a mãe nunca estava em casa, o pai também não, e as crianças penduravam a chave pra não perder, e podiam entrar dentro. "Nós não temos isso, tu tens que optar" (E. F., entrevista).

H. F., que já trabalhava antes de casar, tinha seu namoro rigidamente vigiado por seus familiares, o que fez com que ela, "católica de origem", decidisse casar na Igreja Luterana, à qual seu marido pertencia:

> [...] em função dessa pressa de casar, naquele anseio de casar. [...] Porque eu também vinha de uma criação [na qual] era casar e ter filhos. Aí com o meu marido, sozinha, saí uma vez. E sozinha, assim, sem carregar os meus irmãos junto, saí duas vezes [...] porque a mãe dele estava junto. Então ainda assim rolou um *stress* básico. [...] E tu vê, ainda assim, nós, entre namoro e noivado nós ficamos um período de três anos e meio (H. F., entrevista).

Como parte dessa "rigidez moral", as famílias de origem incentivaram sempre a participação das filhas na Igreja. G. K. foi levada por sua mãe à OASE desde a juventude, quando solteira, já que "[...] minha mãe sempre participou da OASE, desde que eu me conheço por gente. [A mãe dizia]: 'Quando você se casar, vai ter que entrar na OASE. Então já pode começar' (risos)" (G. K., entrevista). Também I. P., V. J. e H. F. destacam a importância, para a família, de as filhas irem para a Igreja. Mesmo que os pais de V. J. não freqüentassem cultos, "[...] mandavam as filhas para a Igreja". Isso incitou V. J. a participar da escola dominical como professora, no grupo de juventude, etc. Os pais de I. P., quando migraram de Venâncio Aires para Porto Alegre, "[...] logo procuraram o local de luteranos": "Nós somos do tempo do Pastor Schlieper [Presidente do Sínodo Rio Grandense e da IECLB] [...] então a gente morava ali perto, tudo. Então a nossa infância, adolescência, foi toda em volta da Igreja da Paz" (I. P., entrevista). Tanto I. P. como V. J. conheceram seus maridos em círculos de sociabilidade no âmbito da Igreja: V. J., no grupo de juventude da Igreja que ela e o marido freqüentavam, e I. P., na Escola da Paz, onde o então futuro marido, mesmo católico, também era aluno. H. F., de uma família extremamente católica, "[...] dentro do possível, participantes ativos da comunidade", cujas tias eram "to-

das Filhas de Maria", considerava os pais os responsáveis "[...] pela minha carga que eu trouxe de vida espiritual", embora tenha "crescido" e se "encontrado" "mais na Igreja Luterana do que na Católica".

São mulheres, como já se notou para algumas, que prescindiram da vida profissional para se casarem e que, ao contrário das mulheres católicas membros das Pastorais da Criança e da Mulher Pobre, puderam desfrutar de um relativo bem-estar material somente com os rendimentos do marido, o que não as obrigou a procurar uma inserção no mercado de trabalho. Com exceção de uma, todas possuíam, antes de se casar, empregos que exigiam algum nível de escolarização. E. F. e G. K. trabalharam como professoras até seu casamento; I. P. trabalhou no escritório da fábrica Renner; e H. F., com ensino médio completo, trabalhou como faturista em uma indústria e, depois de fazer um concurso, na burocracia da Brigada Militar; apenas V. J. trabalhava em uma fábrica de malhas desde os 13 anos, um emprego que não exigia escolaridade. Somente H. F. continuou a trabalhar depois de casada, até o nascimento das filhas gêmeas,

> [...] mas eu sou uma trabalhadora que não seguiu adiante. E do jeito que a minha vida está, está muito boa. E quando eu engravidei, e elas nasceram... aí teve uma questão técnica dentro de casa. A gente fez uma opção, assim... de que talvez seria mais investimento eu ficar com as filhas, que continuar trabalhando (H. F., entrevista).

G. K. trabalhou uma época com venda de produtos de limpeza no seu domicílio. Essa atividade envolvia a mobilização das redes de amizade femininas que possuía, já que tal venda era feita por intermédio de demonstração dos produtos durante chás organizados durante a tarde, em sua casa. No momento em que a empresa para a qual vendia os produtos "[...] começou com esta história de carteira assinada, daí eu não quis. Porque eu não queria nada que fosse compromisso, de papel, de carteira". Também seu "[...] desejo de trabalhar mais a parte espiritual" fez com que abandonasse a atividade e se dedicasse à OASE e à venda de "literatura cristã" na paróquia de que faz parte.

Ao mesmo tempo, essas mulheres, ao lado das atribuições e atividades domésticas, consagraram-se a atividades na Igreja. Essas atividades tinham como base a participação anterior em esferas de sociabilidade da Igreja, e a OASE foi uma continuidade de toda uma atuação na Igreja. Em segundo lugar, a Igreja foi percebida como um espaço de atuação legítimo, como parte do papel feminino desempenhado pelas mulheres na família, de acordo com a divisão do trabalho ali existente. Tanto H. F. quanto V. J. tiveram uma participação na comunidade que envolveu vários setores, mas que, em determinado momento, se concentrou na OASE. H. F. atuou como voluntária no grupo de terceira idade da paróquia católica local e, depois, também na luterana. Seu engajamento na comunidade católica, onde começou "[...] ajudando na cozi-

nha" e também exercendo o papel de tesoureira do grupo, durou 10 anos, "[...] um trabalho muito bom, muito gratificante, mas era um trabalho que me absorvia muito, porque eram reuniões semanais [...] Como eu era tesoureira, fora disso envolvia aquela questão de livro-caixa, prestação de contas, banco. Era muita coisa". Paralelamente, na comunidade luterana, participava, com seu marido, do grupo de casais e da OASE local. Em determinado momento — "[...] bem ou mal, tu tem marido, tu tem filho, tu tem casa, e eu comecei a achar que eu não conseguia mais" —, ficou apenas na OASE da comunidade local e no grupo de terceira idade, só que "[...] desde o ano passado isso já gerou um compromisso um pouco maior, porque agora é diretoria sinodal. Então não é mais aquele compromisso só com a tua casa, com a tua comunidade".

V. J. trabalhava na comunidade: "[...] domingo, de manhã, eu dava escola dominical para crianças. [...] Eu participava da OASE, mas assim: participante [...] dos estudos bíblicos, ajudava nos chás". Seu marido foi presidente da comunidade de que participam. Esse trabalho foi "seqüência" de um momento anterior, em sua cidade natal, onde já trabalhava na escola dominical e depois atuava no grupo de jovens da Igreja junto com seu marido. V. J. assinalou que o engajamento no grupo de jovens e na OASE se deu a partir de uma "conversão" à tendência "avivada", ou "carismática", da IECLB. Dessa forma, ela percebeu seu maior engajamento na OASE, como Presidente da OASE na comunidade e como ex-Coordenadora das OASEs existentes em Canoas, como "missão" junto às mulheres, na qual ela orava em hospitais, "testemunha" na comunidade.

Esses engajamentos são continuidade do envolvimento em espaços de atuação religiosos que vêm das famílias de origem e contrastam com a participação de mulheres como I. P., E. F. e G. K., cujo engajamento na OASE e na Igreja parece obedecer a uma divisão sexual do trabalho na família. Assim, para I. P.,

> Nós nos casamos na nossa igreja, mas ele [marido] não foi um participante. Essa parte eu sempre assumi sozinha. Só que ele deu a maior força nessa minha atividade de freqüentar. [...] Antigamente, eu acho, não todos, os homens achavam que isso era mais atribuição pra mulher... negócio de igrejas, de criar os filhos... eu lamento sentir desse jeito, que era pouco uma atribuição mais pra mãe, pra mulher. E eu sempre assumi tudo, sempre, com os filhos, foi comigo. Algumas coisas até que havia lá, alguns eventos, e tudo, ele até ia. Mas não, assim... o culto, em si. Quando tinha casamento, batizado, confirmação, essas coisas, ele ia. Dos filhos, principalmente, e dos familiares também. Aí ele ia. Mas só em ocasiões assim (I. P., entrevista).

G. K., quando morou no Rio de Janeiro, engajou-se no grupo de mulheres da Igreja Metodista, sempre trabalhou com mulheres porque

> [...] o meu marido é militar. Se tu vai trabalhar numa igreja, no todo, praticamente tu precisa ter a companhia do marido. Tu não vai sozinha

> ficar comandando. Então... o meu marido nem sempre podia ficar comigo. Então eu tomei no meu coração este propósito. Que onde eu poderia estar ativa, mesmo que ele não precisasse estar junto, eu queria estar ativa. Então foi por isso que optei por trabalhar com mulheres. Porque aí não precisaria que ele estivesse comigo todo o tempo, nesse trabalho não era necessário, porque eu estaria fazendo um trabalho com mulheres (G. K., entrevista).

E. F. colocou que, "[...] como não podia trabalhar fora", se realizou no trabalho da Igreja, "[...] porque eu não sou mulher de ficar 24 horas dentro de uma casa, só faxinando, ou cozinhando". É que o engajamento e o trabalho na OASE ou em outros setores da Igreja envolvem, da mesma forma que para as mulheres de pastorais católicas, uma distribuição do tempo entre família e Igreja. Ao mesmo tempo, essas atividades estão em acordo com uma divisão de tarefas familiares, na qual cabe ao homem o trabalho remunerado, e à mulher, os trabalhos "do coração", morais e de entretenimento de laços sociais. Ao contrário do que ocorre nas pastorais, em que os maridos não apóiam a mulher no trabalho pastoral, os maridos dessas lideranças da OASE incentivam-nas de diferentes maneiras: "[...] tem épocas, assim, que a gente começa a ficar cansada de certas coisas, e já achava mais difícil, com filhos pequenos, e tudo. Eu disse: 'Eu vou parar de freqüentar'. Ele: 'Não, não faz isso. Luta pelas coisas que são importantes.'" (I. P., entrevista). E. F., que, como presidente regional da OASE na década de 60, tinha um engajamento mais intenso na mesma, tendo que "viajar muito", fez com que seu marido, às vezes, tirasse "[...] férias de uns dias para poder ficar com as crianças, para poder me dar força para eu poder fazer isso. Ele sentiu que a minha vida não era só dentro de casa. Então ele me apoiou". Parece generalizado entre os fiéis dessa igreja que "[...] os homens gostam que elas participem porque ali elas têm uma boa atividade também [...] a parte espiritual, que é justamente preparar a mulher para ser uma boa mãe, uma boa esposa. E isso não vai prejudicar nenhum homem" (G. K., entrevista).

5.3 As disputas pela representação da "mulher luterana" entre OASE e Fórum de Reflexão da Mulher Luterana

5.3.1 "Feministas", "femininas" e as definições da participação da mulher na Igreja

Além das diferentes formas de engajamento das mulheres na IECLB — como as organizações das leigas e as diferentes organizações nas quais participam as "obreiras", as pastoras, as diaconisas, as catequistas e mesmo outras "profissionais" que atuam em diferentes instituições e setores da Igreja, como a Pastoral Popular Luterana — das definições dos problemas femininos subjacentes a essas formas de participação e das diferentes motivações e interesses na origem do engajamento dessas mulheres nessas organizações, são tratadas, nesta parte, as disputas entre duas organizações de mulheres da Igreja em torno da representação da mulher e das definições legítimas de problemas das mulheres no âmbito da Igreja, quais sejam, a Ordem Auxiliadora das Senhoras Evangélicas e o Fórum de Reflexão da Mulher Luterana.

Em um primeiro momento, há uma forma "tradicionalista" de engajamento feminino e o "engajamento feminista" das mulheres do Fórum (Mafra, 2001, p. 62). Essas são definições nativas, sendo necessário dar-se conta de como são usadas as diferentes definições das organizações e do engajamento na disputa entre estes dois grupos.

Como já se viu anteriormente, a OASE está em condições de se apresentar como a maior e a mais antiga organização de mulheres da Igreja. A história da OASE acompanhou o trabalho de unificação das comunidades luteranas em torno de uma estrutura eclesiástica, o qual deu origem à IECLB (Baeske, 1999, p. 11-65). A OASE agrega cerca de 39.000 mulheres, com 1.200 grupos organizados (Baeske, 1999, p. 8) em 17 sínodos da Igreja. Propõe uma gama de atividades e definições de problemas femininos, que vão da manutenção financeira das "obras" da comunidade, de seus prédios e da filantropia religiosa a hospitais, creches, Igreja e escolas, entidades de auxílio a mulheres e crianças até a manutenção dos valores cristãos relativos à família e à "promoção da mulher" (Baeske, 1999, p. 89-155). Se é de se esperar uma diversidade de

concepções de "causas" e de engajamentos na OASE, o que está relacionado à diversidade social e mesmo geográfica das suas participantes, é necessário considerar-se que essa diversidade é tomada e apresentada conforme os interesses e arenas de disputa nas quais as líderes da OASE estão colocadas.

Isto porque a OASE incorporou novas definições e problemáticas ao longo do tempo, devido ao antigo confronto entre suas líderes e outras agentes religiosas profissionais da Igreja, em especial as pastoras e as estudantes de Teologia, que tentaram apropriar-se das temáticas seculares sobre a "discriminação da mulher" nas suas lutas por espaços de atuação profissional da Igreja. Nessa apropriação, a OASE foi associada a formas de subordinação da mulher na Igreja, também por pastores referenciados na Teologia da Libertação. É o que se vê no trabalho de conclusão de um aluno do Curso de Teologia, preocupado com a "conscientização e libertação da mulher" (Becker, 1988). Esse conflito fica claro no depoimento de uma pastora, orientadora da direção da OASE no Sínodo Rio dos Sinos na época da pesquisa, que, na década de 80 participou do "grupo de mulheres da EST", como já visto, um grupo de alunas de teologia voltado para o estudo da Teologia feminista e, em grande parte, responsável pela constituição de toda a problemática relativa à discriminação da mulher na Igreja.

> Na Faculdade de Teologia deparei-me com a necessidade [...] de estudar e saber mais a respeito da mulher de nossa Igreja. [...] participava ativamente do grupo de mulheres da Faculdade, que, na época, preocupava-se em instrumentalizar as mulheres estudantes através de estudos da teologia feminista [...]. Nesse tempo, havia constrangimentos entre OASE e pastoras. Não sabíamos com clareza o porquê. O que sabíamos era existir uma grande dificuldade para o diálogo entre as mulheres da OASE e as pastoras. (Hendrich-Jauregui, 2002, p. 37).

Isso instaurou uma clivagem entre as senhoras da OASE e as feministas, identificadas com as pastoras ligadas à teologia feminista, como é notado por uma doutoranda em Teologia, membro do Fórum na época da entrevista:

> O que a crítica diz? Que a reunião de OASE é pra fofocar e comer bolo, tomar chá. E as feministas querem discutir, querem interpretar a Bíblia de uma maneira crítica, querem fazer as mulheres verem qual é a realidade delas [...]. Toda essa discussão sobre o que a mulher precisa pra se tornar independente, crítica. A OASE nunca se preocupou com isso. A OASE trabalha com outra linha, muito paz e amor. Trabalha os temas dela. E não é nada assim de uma reflexão crítica da realidade social. Esse não é o forte da OASE. Então por isso esse embate (A. R., entrevista).

Isso também fica claro em entrevistas com a então e a antiga presidentes da OASE do Sínodo Rio dos Sinos. Na entrevista com a presidente sinodal em exercício, ao ser referido o tema do "feminismo" de alguns setores da igreja, ela comentou:

> Eu faço parte, vamos dizer assim, mais da linha tradicional, pelo jeito. Tanto que tu vês: no Congresso [sinodal da OASE] é eleita a diretoria. E

> essa diretoria tem a autonomia de escolher os seus pastores orientadores. [...] Nós temos duas pastoras [como orientadoras]. [...] De uma maneira quase involuntária, acabou ficando uma diretoria que não tem nenhum homem. [...] Então eu sei que no Congresso a gente ainda fez essa colocação... a gente não é uma diretoria feminista, ela é feminina. Porque a gente não está ali lutando por nenhum... não está lutando por direitos feministas. [...] Eu sou do grupo mais tradicional [...] meio patriarcal, tem que ser por esse caminho.[...] Eu faço parte do grupo de cá, do grupo antigo. [...] Porque eu também passei por essa revolução feminista, eu me enquadro dentro deste período de história (H. F., entrevista).

Em um momento anterior, as feministas da IECLB "levantaram bandeiras" e se contrapuseram ao tipo de atividades existentes na OASE, o que, nas palavras da anterior presidente do Sínodo Rio dos Sinos, membro da diretoria sinodal no momento da pesquisa, indicava uma "rebeldia na questão da mulher", e a OASE, "pelo contrário", queria que "[...] [a mulher] permanecesse no seu papel, na certeza de que o marido é responsável pela parte dele", enquanto as feministas queriam "[...] se revoltar contra o homem", "[...] tomar o lugar do homem" e "[...] brigar pelos seus direitos o tempo todo". Mais recentemente, tais feministas teriam "[...] se conscientizado de que não é por aí", e o conflito está "bem mais sereno" (G. K., entrevista). A pastora orientadora da OASE sinodal — na época de estudante, uma feminista — amenizou também a contraposição entre feministas e OASE: "Vejo o trabalho da OASE como um espaço importante e que precisa ser valorizado. Afinal, com direito a voto e palavra, ou sem esse direito, as mulheres sempre foram um esteio para as nossas comunidades em todo o Brasil" (Hendrich-Jauregui, 2002). Isso certamente está relacionado com a legitimidade da OASE na Igreja, mas também com a atual percepção de que ela é um campo de trabalho para as pastoras, e mesmo de que possibilita às teólogas a "experiência" a partir da qual vão elaborar seus trabalhos, ou converter a atuação pastoral em capital escolar. Esse é o caso de uma doutoranda em Teologia, que na época de sua graduação, participou do grupo de mulheres da EST, adotou os referenciais feministas em sua tese e que, tendo participado das OASEs, ou, como prefere chamar, dos "grupos de mulheres", em duas paróquias onde atuou como pastora, declarou:

> Aí eu já tinha outro interesse: de associar essa participação com a minha pesquisa. [...] E fiz uma pequena pesquisa de campo [...] Fiz a minha monografia com isso. E eu observei... a minha pesquisa foi de observação participante, com entrevista. [...] hoje, se eu tivesse tempo pra continuar essa pesquisa, eu ia continuar, aprofundaria mais (A. R., entrevista).

Por outro lado, como já se viu, há todo um investimento, por parte das lideranças da OASE, na divulgação de uma imagem mais moderna da mesma, que apague as pechas anteriormente dadas a ela. É o que se vê no livro que se propõe a contar a história da OASE, cuja autora, esposa de um pastor com alguma influência nas cúpulas da Igreja, jornalista, que chegou a participar da

ala estudantil luterana com "consciência sociopolítica" no final da década de 60 ex-professora da Universidade Federal do Espírito Santo, e que, na época da entrevista, se dedicava a publicações e a outras atividades sobre mulheres da Igreja, inclusive da OASE.

> Durante muito tempo, a OASE divulgava "a OASE não fala, a OASE faz". Com isso ela queria, em primeiro lugar, acentuar que é atuante. Em segundo plano, expressar a discordância de quem muito fala e não põe nada em prática. Porém, após ouvir críticas por não se fazer ouvir, as filiadas agora dizem: "A OASE fala e faz" (Baeske, 1999, p. 63).

Há todo um trabalho de redefinição da OASE, no qual se engajam as lideranças da OASE, como membros das diretorias sinodais e da sua coordenação nacional, pastores e outros membros da Igreja ligados a ela. Em vários momentos da entrevista com a então presidente sinodal da OASE do Rio dos Sinos, ela falou dessa necessidade de "desmistificação da OASE":

> [...] e a gente sente que ainda existem pessoas dentro da nossa igreja que não sabem o que significa a OASE, não conhecem o objetivo da OASE. Muita gente enxerga a OASE como as mulheres que vão tomar chá. Agora eles não têm conhecimento de que ao mesmo tempo em que elas tomam chá, antes de tomar chá, elas estão se encontrando, elas estão aprendendo a Palavra, elas estão se preocupando com o que está acontecendo em volta delas. E de alguma maneira elas estão tentando ajudar. Aí elas vão fazer o chá, e vão, com os recursos que vem desse chá, tentar ajudar alguém que está necessitando. E muita gente não vê isso, não sabe disso. E porque a gente também não alardeia muito (H. F., entrevista).

Nesse trabalho de redefinição, há toda uma produção sobre a história da OASE, através de pesquisas, ou sobre o papel da mulher na Igreja. (Baeske, 1999; Dalferth, 2000; Bobsin, 2002).

De forma geral, a oposição entre "feministas", identificadas com as pastoras, e "femininas", da OASE, conforma a clivagem entre as definições dos problemas da condição feminina nessa igreja, em especial aqueles relativos à participação da mulher nesta. Isso se viu na comemoração do Dia Internacional da Mulher promovida por uma fundação da Igreja em 2002: "O encontro reuniu cerca de 50 mulheres, pastoras, líderes de movimentos sociais, procedentes de várias comunidades de Santa Catarina" (Mulheres..., 2003). Enquanto o evento foi uma das tantas atestações da legitimidade da explicitação dos problemas da mulher na Igreja e de suas agentes, as presentes lançaram mão das pautas já colocadas relativamente a esses problemas e que dizem respeito à "participação da mulher na Igreja" e em outras esferas sociais. Assim, uma pastora, então vice-presidente do Conselho da Igreja, depois pastora sinodal do Sínodo do Vale do Itajaí, falando da busca e da conquista de espaços profissionais e de poder por parte das pastoras e leigas na Igreja, "[...] definiu o papel das colegas de Ministério, da sua geração, de 'abridoras de picadas'. Assim encara seu pró-

prio percurso". A atuação profissional na Igreja foi referida por uma leiga, diretora de uma fundação vinculada à Igreja, como "[...] exercício de posições de liderança nas atividades da Igreja". A pauta do exercício profissional e da ocupação de cargos foi tanto assumida pela liderança da OASE quanto pelos grupos organizados pelas pastoras em diferentes momentos. Sobre a OASE, no livro de Baeske (1999), lê-se que

> A OASE, ao longo da história, desenvolveu suas atividades bastante silenciosamente. Mais em tarefas executivas, em estudos bíblicos e de outros assuntos internos, e menos em planejamento e decisão nas várias instâncias eclesiásticas. A mais atuante entidade de não obreiros da IECLB chegava a ser esquecida em relatórios de lideranças.
> Mas há tempos vinha se manifestando uma maior consciência a respeito da importância da participação feminina nas discussões e nas decisões em Igreja e sociedade. Várias vezes as mulheres aprovaram, em congressos ou nas reuniões do CNO, solicitação de representatividade nos órgãos diretivos de comunidades, paróquias, distritos, regiões e no Conselho Diretor (Baeske, 1999, p. 64).

No entanto, como já foi dito, desenhou-se uma clivagem que colocou pastoras, outras "obreiras" e leigas próximas a estas, de um lado, e mulheres líderes da OASE, de outro, em torno dessa "participação". O "feminino" e o "feminismo" são os signos, para essas mulheres, da participação que se quer e da que não se quer, bem como das formas de obtê-la; um signo das próprias agentes que se propõem a representar as "mulheres da IECLB". Assim, as pastoras, em diferentes instâncias, como a PPL, o Núcleo de Pesquisa de Gênero, o Fórum, procuram explicitar e definir os problemas da mulher na Igreja e representar as obreiras contra a "discriminação da mulher". As lideranças nacionais e regionais da OASE, em nome da "promoção da mulher", por um lado, investem na contraposição a uma negativização das formas de ação presentes na OASE, dando sinais positivos ao que anteriormente "[...] ia por si" na OASE e na Igreja, ao mesmo tempo em que as constituem como fontes de legitimidade; por outro lado, tentam modernizar e reconstituir as representações presentes na Igreja sobre essa instituição e as características do engajamento nela.

Assim, na aludida comemoração ao Dia Internacional da Mulher, "Elfriede Gabel, presidente do Conselho Nacional da OASE, definiu-se como feminina e não feminista. Na última eleição, em 2000, ela concorreu à cadeira na Câmara Municipal de Blumenau e não conseguiu eleger-se" (Mulheres..., 2003). Outra participante do evento, W. D., Pastora e Doutora em Teologia, Professora da EST e integrante do seu grupo de mulheres, voltado à discussão de teologia feminista, atuou como "teóloga de referência" da Década e em inúmeros trabalhos de assessoria a encontros de mulheres promovidos na Igreja e no meio ecumênico (OASE, PPL, Cebi), o que a constituiu, simultaneamente, em uma autoridade na temática "de gênero" e em representante das causas das mulhe-

res na Igreja. Esse papel de referência intelectual e de representação da causa pode ser contatado no grupo de pesquisa de gênero que liderava na EST e que congregava alunos interessados na temática. Nesse evento, ela marcou posição em relação ao "feminino" da líder nacional da OASE:

> Palestrante convidada ao encontro, a professora Dra. W. D., da Escola Superior de Teologia, de São Leopoldo, lembrou que o feminismo busca a igualdade das relações entre homens e mulheres, e, graças a esse movimento, as mulheres têm, hoje, direito ao voto (Mulheres..., 2003).

5.3.2 O Fórum de Reflexão da Mulher Luterana e sua oposição à OASE

O antigo conflito entre pastoras feministas e senhoras líderes da OASE teve seu lugar no Fórum e mesmo na criação deste. Instâncias como o CMI e a FLM incitaram, a partir do início da década de 90, a IECLB a criar uma secretaria da mulher. "O assunto da secretaria da mulher foi discutido no Seminário Nacional da OASE, em Panambi, em 1992" (Baeske, 1999, p. 64). Em algum momento da discussão da implantação dessa secretaria, da qual participaram também outras obreiras da IECLB, a OASE abandonou esse espaço. O depoimento de uma doutoranda em Teologia, então membro do Fórum, sobre os conflitos entre a OASE e a "geração" anterior de pastoras feministas engajadas na criação da secretaria da mulher é bastante claro, com relação às divergências entre feministas e mulheres da OASE, que frustraram a criação de uma secretaria da mulher.

> Tem todo um problema com a OASE, que o Fórum surgiu porque a secretaria da mulher nunca teve êxito porque a OASE não queria. [...] Acho que a geração das primeiras feministas, acho que a história delas ainda era mais difícil que as nossas, por elas serem as primeiras. Por outro lado, elas sofreram mais preconceitos. Por outro lado, usaram métodos que hoje eu não usaria mais. Porque era um confronto tão agressivo. [...] Então por que a OASE sempre foi contra o Fórum? Porque teve brigas muito feias entre mulheres nesses encontros, na luta pela secretaria da mulher, ou pelo Fórum. Mulheres pastoras, leigas feministas, contra mulheres da OASE. [...] Cada vez que a gente se reúne [no Fórum] vem essas histórias: "ah, porque... falaram que a OASE ia acabar porque as feministas disseram que ao invés de ter OASE, vai ter Fórum". Um monte de mal-entendidos que não tem nenhum fundamento na verdade. (A. R., entrevista).

Sem a participação da OASE, que possui a maior representatividade numérica e antiguidade em termos de mulheres organizadas (dois "pilares" de sua legitimidade), essa discussão derivou na criação do Fórum de Reflexão da Mu-

lher Luterana, do qual a direção nacional da OASE também se recusa a participar: "Em 1995 a reunião do CNO, em Chapada dos Guimarães (MT), decidiu que não se opõe à criação do Fórum, mas não fará parte dele" (Baeske, 1999, p. 64).

O Fórum é constituído por uma rede de mulheres com diferentes interesses em participar do mesmo e cujas intensidades de engajamento podem variar ao longo do tempo; pode ser da coordenação até a participação esporádica em suas reuniões mensais, a convite das lideranças mais ativas. O recrutamento para o mesmo dá-se a partir de relações com mulheres que participam de suas instâncias mais centrais e que estavam nas primeiras discussões sobre a secretaria da mulher. Por exemplo, no caso da anterior coordenadora do Fórum, ela o conheceu prestando assessoria a um encontro, convidada por uma integrante que, ex-presidente nacional da OASE e esposa de um pastor de uma paróquia central da Igreja, participara da Década e das discussões sobre a secretaria da mulher; outra integrante, tesoureira da OASE em São Leopoldo, começou a participar das reuniões do Fórum a convite da esposa de um pastor fundador do Conic; e uma outra, uma de suas coordenadoras no momento da pesquisa, era membro de um grupo de convivência existente em uma das comunidades centrais da Igreja, convidada também pela mesma esposa de pastor. Também participavam do Fórum as esposas de pastores com algum tipo de proeminência na Igreja, como a já citada ex-presidente nacional da OASE e membro de uma OASE da Paróquia Central. Na época da entrevista, "[...] porque antes não tinha tempo, por causa da casa, dos filhos", participava mais ativamente a esposa do então presidente da Igreja, que nunca deixou de acompanhar as discussões do Fórum e mesmo as discussões sobre a mulher na Igreja e no meio ecumênico, devido aos cargos de cúpula ocupados pelo marido. Também participava do Fórum uma antiga liderança nacional da OASE, ex-membro da Década. De outra parte, participavam "representantes" das "obreiras" da Igreja, como catequistas, mulheres de uma ONG da Igreja que presta assessoria a agricultores familiares, uma diaconisa e pastoras identificadas como membros da PPL. Na época da pesquisa, a coordenação nacional do Fórum era composta por uma jovem pastora doutoranda em Teologia pelo IEPG-EST, uma leiga integrante do grupo das Singulares e uma pastora da Região Sudeste, sem que o "núcleo duro", formado por uma diaconisa (R. M., esposa de pastor) e uma leiga (V. R., antiga liderança da OASE), se afastasse de sua condução. Por outro lado, atividades do Fórum, como os encontros nacionais para trabalhos com determinados temas, mobilizaram mulheres que participam da Igreja como "lideranças" da OASE, ou de outros "grupos de mulheres", ou de organizações existentes na Igreja.

O Fórum possui uma ambigüidade que diz respeito às diferentes concepções que suas participantes têm do mesmo. Na época da pesquisa, algumas integrantes defendiam que o Fórum deveria ser uma instância de representação da mulher luterana; para outras, deveria ser um espaço que promoveria o "crescimento da mulher" para as líderes leigas da Igreja que iam aos encontros do Fórum, informando-as e trabalhando temas de "interesse da mulher". Tal ambigüidade estava bem expressa, por exemplo, no convite a uma palestra organizada pelas lideranças do Fórum, que teve como tema os "Direitos Humanos, com enfoque na questão da mulher": "O Fórum de Reflexão da Mulher Luterana deseja proporcionar espaço de reflexão e comunicação entre todos os grupos e segmentos femininos, organizados nas comunidades da IECLB, bem como com mulheres luteranas que não pertencem e nenhum grupo organizado" (Fórum de Reflexão da Mulher Luterana, 2001).

A constituição do Fórum enquanto instância de representação depende de seu caráter de "grupo de reflexão", que promove a reflexão de uma forma estratégica. A. C., uma das criadoras do Fórum, mas que teve "uma atuação de bastidores", ao perceber a contraposição entre "as pastoras, as estudantes e pastoras de Teologia, do Morro do Espelho", interessadas na criação de uma secretaria da mulher na IECLB, propôs a criação do Fórum,

> [...] pra defender [a secretaria da mulher] e pra trazer a discussão sobre as mulheres pra dentro da Igreja. Também pela problemática das pastoras, que têm um espaço muito menor do que os homens dentro da Igreja. E pra fazer trabalhos com lideranças, pra que cada vez mais mulheres pudessem assumir cargos diretivos dentro das comunidades... Mas a história da Secretaria da Mulher é puxada pelas pastoras. Foram elas que começaram a puxar (A. C., entrevista).

Segundo A. C., a participação da OASE no pleito para a criação da secretaria da mulher era "estrategicamente importante", mas as pastoras "[...] não queriam abrir muito para mulheres da OASE participarem". Ela, então, propôs "[...] uma outra idéia, que era montar um fórum", que, ao mesmo tempo, serviria "[...] para tornar visível para dentro da Igreja que existem vários grupos de mulheres organizados" e seria "[...] um espaço diferenciado do espaço da OASE, onde mulheres jovens e profissionais liberais também pudessem ter um lugar pra falar suas coisas, suas angústias, suas preocupações, seu cotidiano; enfim, que não fosse um lugar só de chazinho e de bordado" (A. C., entrevista).

Essa definição do Fórum, em substituição à secretaria da mulher, espécie de contraposição à OASE, que "[...] não interessava" a ela e que procurava promover a "diversidade", está relacionada à mediação feita por A. C. entre o chamado "terceiro setor", suas formas de atuação e ideologias e a Igreja. Filha de um pastor pertencente à cúpula da Igreja, antes pastor regional, professor da EST, A. C. conviveu com a discussão sobre teologia feminista, a qual confron-

tou com o marxismo, conhecido na graduação em Sociologia, em uma universidade católica: "E eu comecei a estudar tudo isso e contrapor ao marxismo, o movimento das mulheres, dos negros, e etc. e tal. Trabalhando com toda essa idéia de uma transformação cultural, de cultura". Posteriormente, engajou-se em diferentes organizações não-governamentais, onde trabalhou com grupos culturalmente minoritários: mulheres, negros, homossexuais, prostitutas. Isso se deu nos EUA, com "população de rua, negros e mulheres", depois, já em Porto Alegre, no Grupo de Apoio à Prevenção da AIDS (GAPA), assessorando a elaboração de projetos e a "captação de recursos", onde ajudou a implantar um trabalho com mulheres prostitutas, e no Centro de Educação Popular (Camp), onde começou como voluntária e, depois, foi contratada para trabalhar com o Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais. Junto a esse movimento,"[...] trabalhava com formação de liderança de mulheres, que elas pudessem fazer o trabalho de multiplicar informações no interior". Esse trabalho abrangia a saúde e as políticas públicas na área da saúde (A. C., entrevista).

Nesse trabalho, implementou, junto com uma pastora luterana, "[...] uma metodologia diferenciada, que buscasse as matrizes da comunicação feminina, essa coisa instintiva do feminino". Essa experiência como "ongueira" é um recurso que diz respeito ao estado das discussões e das formas de ação no terceiro setor, aos "contatos", e à experiência em elaboração e avaliação de projetos de ação a serem financiados, a ser convertida no trabalho em uma fundação da IECLB, a Fundação Luterana de Diaconia (FLD), que justamente procura conectar Igreja e terceiro setor:

> [...] o que eu trago da história pra cá é a relação com os movimentos sociais mesmo. Eu acho que eu acompanhei todas as transformações que aconteceram dentro dos movimentos sociais pra cá. [...] A experiência do trabalho com mulheres, a experiência com trabalho nessa área de meio-ambiente... experiência no trabalho da saúde [...]. O que eu faço hoje é coordenar projetos (A. C., entrevista).

O reconhecimento de seu trabalho e de sua atuação levaram à sua indicação, por parte da Igreja, para participar de um programa de treinamento de lideranças femininas na FLM, onde ela concebe a idéia de um espaço diferenciado de discussão de temas, de recepção de novas temáticas e de formação de lideranças como o Fórum se propõe a ser.

A indissociação entre fórum de reflexão e fórum de representação está relacionada também aos usos da "reflexão" para a legitimação do Fórum. A existência de encontros nacionais e regionais, onde se discutem temas como água, direitos humanos ou violência contra a mulher, faz com que recebam apoio e reconhecimento da Igreja. No relatório de atividades do VI Encontro Nacional do Fórum, cujo tema foi violência contra a mulher, elaborado por duas integrantes do mesmo, uma pastora (doutoranda em Teologia, membro da PPL

e do NPG-EST) e uma diaconisa (Professora da EST nessa área, cuja trajetória na Igreja envolveu a formação de grupos de mulheres agricultoras), destaca-se: "[...] o apoio e a participação da IECLB. Através de seu suporte financeiro, do aval para o encaminhamento do projeto junto à Federação Luterana Mundial e de seu incentivo nos sentimos motivadas na nossa missão de continuar o movimento do Fórum" .

Dessa forma, assim como a Década, o Fórum pretende estar conectado às problemáticas legítimas em instâncias religiosas internacionais como a FLM e o CMI, como o tema da violência, o qual conforma, no CMI, a Década ecumênica para a superação da violência (Década..., 2005). Isso certamente contribui para o engajamento daquelas mulheres ligadas à cúpula da Igreja através da aliança matrimonial (as chamadas "esposas de pastor"), ou da reconversão de formas de participação mais tradicionais, como direção nacional e regional da OASE em engajamento em instâncias ecumênicas, como a Década, onde são possíveis o contato e a adesão com as pautas mais secularizadas com relação aos "problemas da mulher". É o caso de V. R., ex-presidente nacional da OASE, também representante luterana na Década, presidente do Sínodo do Rio dos Sinos e coordenadora para o Cone Sul dos trabalhos com mulheres luteranas da FLM na época da pesquisa, para quem "[...] o Fórum começou com essa conscientização da Década. Sim, porque naquela época, as igrejas, a nível mundial, fizeram uma recomendação de que a nível decisório das igrejas, houvesse 40% de mulher participando" (V. R., entrevista). Para ela, o Fórum tem a dupla função de "agrupar mulheres" e de "discutir assuntos de interesse da mulher":

> [...] ali a gente se deu conta de que de fato nós poderíamos agrupar mais mulheres. Não só as mulheres da OASE, mas mais mulheres que participam na igreja, agrupá-las. O que elas estão fazendo, as mulheres luteranas? [...] Nós iniciamos, pensando, de fato, em agrupar mais grupos de mulheres e discutir assuntos de interesse da mulher, que normalmente não são discutidos nos grupos tradicionais de mulheres. Assim, tipo sexualidade, sensualidade... sabe, auto-estima... a questão da violência... como vão os meus desejos, o que eu sinto. [...] E essa é a nossa luta. Pra que a gente forme mais grupos de interesse, como mulheres sozinhas, separadas do marido. [...] Que de repente têm todo um preparo de vida, pra levar uma vida casada, aquela vida certinha, e, de repente, elas se vêem sozinhas e não tem onde ir. Porque no grupo de OASE só tem mulher casada (V. R., entrevista).

Esse é um caso de uma "liderança" que se constituiu na OASE, mas que se distanciou dela e de suas tomadas de posição à medida que se engajava em espaços e redes mais ecumênicas ou secularizadas, o que não implicou uma ruptura com a OASE, da qual ela continua a participar na sua comunidade.

Esse também é o caso de R. M., também ex-Presidente Nacional da OASE e membro da Década. Além disso, sua participação no Fórum está relacionada à participação de seu marido na cúpula da Igreja como pastor da paróquia central da Igreja, professor da EST, também ele voltado às discussões dos problemas sociais da perspectiva "progressista" e ecumênica. M. A. também se engajou no Fórum, como continuidade do acompanhamento que fazia à liderança religiosa do marido. Este, tendo ocupado diversos cargos na cúpula da Igreja — como Professor e Pró-Reitor da EST, Presidente do CLAI, então Presidente da Igreja —, tinha

> [...] muitos envolvimentos. E eu participava de muitas coisas que ele fazia. Eu mencionei esse Conselho Mundial de Igrejas, eu acompanhei bastante o trabalho que ele fazia. E havia até o reconhecimento pra isso. Eu não tinha salário, não tinha nada, mas tinha uma pequena ajuda. A idéia era, quem sabe, pra eu ter uma empregada em casa, e poder ajudá-lo. [...] Mas o [marido], então, viajava, visitava essas igrejas, fazia seminários, participava de eventos que estavam acontecendo na igreja. E algumas vezes eu participava junto, e sempre procurava alguma coisa com mulheres. Um trabalho que já existia dentro das igrejas, claro, mas procurava contato, e dava ainda pra ver alguma palestra (M. A., entrevista).

Ao mesmo tempo em que percebem as novas pautas das instâncias ecumênicas como importantes, via participação nas redes das cúpulas, essas mulheres, dado seu comprometimento com o *status quo* da Igreja, contemporizam as disputas entre o Fórum e a OASE pela representação da mulher luterana. Como observado em uma reunião da coordenação do Fórum, essas mulheres, que são também, enquanto esposas de pastor, um tipo de liderança feminina tradicional na Igreja (Schneider-Harprecht; Streck, 1995; Eckert, 1999), contrapõem-se internamente, no Fórum, àquelas que propõem uma estrutura da Igreja para representar os diferentes grupos de mulheres existentes na IECLB. M. A. observou que

> [...] não dá pra criar uma estrutura dentro da IECLB em que a OASE não esteja plenamente representada, porque é um movimento mais forte. [...] E isso é uma realidade. E o Fórum... nós nos reunimos aqui, em torno da Grande Porto Alegre, Espírito Santo está começando, São Paulo tem alguma coisa... Santa Catarina, Curitiba... talvez tivesse ali em Joinville, mas é muito pouco. [...] Eu acho que é muito importante que a gente continue refletindo, lutando por coisas maiores, até por uma secretaria da mulher. Mas pra mim, em outros termos, quase que excluindo... ou não dando conta da OASE. Acho que não, acho que tem que brotar delas também [o interesse pela secretaria da mulher] (M. A., entrevista).

Os repertórios de ação do Fórum e os encontros para discussões permitem qualificá-lo negativamente, em contraposição à OASE, como setor que só fala, enquanto a "[...] OASE não fala, mas faz", ou "[...] fala e faz". Isso leva a que as mulheres presentes no Fórum e que são mais próximas da OASE considerem que o Fórum

> [...] fica muito nessa discussão teórica, quase abstrata, que eu valorizo muito, eu sou muito pelo lado intelectual. Mas eu acho também que a gente tem que criar alguma coisa mais concreta. [...] e eu acho que isso a OASE tem muito mais concreto, tem muito mais ações. Elas podem não ter reflexão, mas elas têm isso aí (M. A., entrevista).

A ex-Presidente Sinodal da OASE e que não participa do Fórum devido aos "conflitos" da época da discussão sobre a criação da Secretaria da Mulher também destacou essa "diferença" entre o Fórum e a OASE:

> [...] de todos os trabalhos [do Fórum] que eu tenho participado, de todas as reuniões, o que eu pego lá é tema, e vai uma espécie de aula que às vezes aprofunda, de como você pode escolher uma luta, mas nada de prática, de você ir lá e fazer. Já no nosso caso, da OASE, [...] a gente tem essa coisa de colocar a mão na massa (G. K., entrevista).

A busca de "ações concretas" por parte do Fórum visa dar a ver sua existência como grupo atuante na IECLB. Dentre as diferentes propostas que surgiram na reunião da coordenação do Fórum observada — elaboração de um boletim para as mulheres da Igreja, trabalho com espiritualidade, com mulheres jovens e urbanas — sobressai-se a proposta de trabalho com "violência contra a mulher". Essa temática, que deu ensejo ao encontro nacional promovido pelo Fórum em 2003 e também da PPL, instância da qual participam as pastoras que estão no Fórum, tornou-se a "causa" para a qual ele apresentou uma proposta de trabalho à direção da Igreja. Essa proposta envolve a "capacitação" e a formação de membros das comunidades luteranas, o levantamento dos "serviços existentes de apoio às vítimas, como Delegacia da Mulher e outros" (Carta..., 2003). As noções de capacitação de grupos, promoção de palestras e coleta e disponibilização de informações dizem respeito à mobilização de referenciais adquiridos não só nos espaços ecumênicos de que fazem parte, mas também na participação de algumas no terceiro setor — A. C., M. A. e R. P. atuaram como voluntárias em uma ONG que atende a crianças carentes, sendo que M. A. propôs:

> [...] que a gente procure criar aqui uma coisa pequena, por exemplo, de acompanhar, de ser solidária com mulheres que sofrem violência. [...] Nós somos, queremos ser solidárias com as mulheres; então vamos ser com aquelas que estão precisando e que sofrem violência justamente por serem mulheres (M. A., entrevista).

Essa mobilização pelo "outro", "solidária", mais legítima do que a mobilização em torno de reivindicações, faz também o Fórum pender para fora da Igreja, o que não deixa de ser uma oposição à OASE, entendida como um trabalho "para dentro". À desqualificação como instituição "fechada", a ex-presidente sinodal da OASE opôs as influências "do mundo" na Igreja: "[...] até que ponto nós vamos querer que isso nos influencie?" (G. K., entrevista).

Os encontros do Fórum também são um momento de dar a ver na Igreja a existência dos "diferentes grupos de mulheres" da IECLB, o que envolve um esforço de nomeação e apresentação por parte de suas integrantes. Essa seria a outra razão de ser do Fórum, que contempla mulheres que não estão na OASE. Como considerou uma pastora, então membro do Fórum:

> [...] existem muitas iniciativas de trabalhos com mulheres, ou trabalhos liderados por mulheres na igreja, tipo mulheres agricultoras. Mulheres indígenas, que vão lá na Rondônia, que é um trabalho muito lindo com mulheres indígenas, participam num encontro de mulheres da PPL. As pastoras estão organizadas, as diaconisas estão organizadas, mulheres da farmácia caseira, mulheres da medicina alternativa. Tem tanta coisa que é iniciativa de mulheres, e mulheres que estão na Igreja. E não existe nenhum tipo de organização disso. [...] Então foram se criando outros tipos de grupos. E essa, na verdade, é a nossa intenção, de tentar organizar eles. E tentar ter uma secretaria que organizasse o trabalho com mulheres na Igreja. Se potencializar, se conectar a diversos grupos de trabalhos (A. R., entrevista).

Os encontros do Fórum atrairiam as representantes desses grupos em busca do contato com as novas reflexões que interessam às mulheres. Como se encontra no relatório de atividades do VI Encontro Nacional do Fórum:

> [...] desejamos destacar a importância da participação dos Sínodos, tanto na indicação das representantes, quanto no número de participantes enviadas. Dos 18 Sínodos, 15 estavam representados, contemplando os diversos grupos de mulheres e realidades existentes no âmbito da IECLB [...]. Através disso percebemos o apoio e o acolhimento por parte dos Sínodos de incentivar novos espaços de reflexão e diálogo sobre assuntos pertinentes às mulheres conforme proposto pelo Fórum (Pletsch; Beulke, 2003).

Percebe-se um esforço de constituição das mulheres que vão ao Fórum como representantes. No *site* da IECLB, lê-se sobre o Fórum o que uma de suas integrantes, uma diaconisa que, desde o primeiro momento, esteve presente em sua composição e que participou também das discussões referentes à secretaria da mulher, disse:

> Segundo G. B., as representantes dos 15 sínodos são mulheres com grande engajamento em várias áreas e passam a ser consideradas agentes sinodais do Fórum da mulher. Em grande parte, os sínodos também acolheram a sugestão de enviar representante de um de seus grupos de mulheres, indicados pela coordenação do Fórum (Schmidt, 2003).

Isso, por um lado, é uma estratégia para a reposição da proposta de criação de uma secretaria da mulher e, por outro, de oposição à OASE. Para uma pastora que atua no Fórum,

> [...] a OASE tem quantidade. Eu acho que a pluralidade que existe nessas outras iniciativas são tão importantes quanto o número de mulheres da OASE, os anos. Então não é uma questão numérica... uma questão de

> tempo... Não, [é] uma questão de qualidade e de organização do trabalho das mulheres na Igreja (A. R., entrevista).

A coordenação do Fórum propôs à IECLB, a partir disso, "[...] que se crie na IECLB um órgão aglutinador que trate de todos os assuntos relacionados à mulher" (Pletsch; Beulke, 2003). A proposição da criação de uma secretaria de mulheres, ou uma estrutura onde "[...] se potencializa, tu promove, tu organiza... faz girar informações, encontros, formação, diversos setores", é um tema bastante polêmico entre as mulheres da IECLB e do Fórum e expõe, ao mesmo tempo, algumas clivagens quanto a concepções sobre o trabalho feminino na Igreja. Então, se, para algumas mulheres do Fórum, a retirada das lideranças da OASE estaria ligada a "ranços do passado", "mal-entendidos", "coisas ditas de forma ríspida e apressada", que "[...] alguém teria dito que o tempo delas já passou", para a ex-presidente sinodal da OASE e então membro dessa diretoria, que participou das discussões sobre a criação de uma secretaria da mulher, "[...] a representação da OASE é muito grande", o que equivale a dizer que ela reúne mais mulheres e que não poderia, por isso, ser representada como mais um grupo, dentre outros, no Fórum: "[...] mas aí sempre o atrito entra nessa questão de que se fôssemos pra votar representatividade, pelo potencial da OASE, teria que ter muito mais gente da OASE participando do Fórum" (G. K., entrevista).

Mas está colocada também, entre as mulheres que participam da OASE e as que investem no Fórum, a oposição entre trabalho voluntário feminino na Igreja e trabalho remunerado desempenhado por mulheres. Para a antiga Presidente Sinodal da OASE:

> [...] parece que elas [as integrantes do Fórum] primam mais pelo fato de receber auxílio financeiro para seminários e palestras. Enquanto que para nós é o contrário: a gente usa o auxílio financeiro em função de auxiliar entidades, e, ao mesmo tempo, de promover esses seminários de apoio à mulher. [...] Elas precisam de ajuda, porque [...] são mulheres que estão querendo fazer um seminário mas não tem um caixa, por exemplo (G. K., entrevista).

Ou seja, ao mesmo tempo em que a "[...] OASE fala e faz", ela tem como fonte de legitimidade o trabalho voluntário e desinteressado, que não onera, mas financia a Igreja, em oposição ao Fórum, que propõe "[...] mais uma estrutura para onerar a Igreja". Esta oposição, colocada tanto pelas presidentes sinodais entrevistadas quanto na reunião do encontro da coordenação do Fórum, é mesmo vista como forma de desqualificação, pela OASE, dos "outros grupos" perante a Igreja, como considerou uma diaconisa, membro do Fórum:

> Eu percebo a liderança nacional da OASE que eles — talvez nós também, não sei — têm medo de perder o poder, porque elas têm o poder, elas têm dinheiro. Por exemplo, [...] o pastor-presidente chamou várias lideranças, de grupo de mulheres da OASE, da PPL, pra ver como nós

> queremos nos aproximar, caminhar mais juntos. [...] E, depois, no final, na nossa frente, elas [a OASE] entregaram um cheque de mais de R$ 20.000,00 pro pastor presidente, pro trabalho da missão. E os grupos vivem sem dinheiro, nunca têm dinheiro pra nada. Então elas têm dinheiro, quem tem dinheiro pode, e têm história. [...] Então a dificuldade é a gente conseguir fazer valer os diversos grupos, por menores que eles sejam (G. B., entrevista).

Ao trabalho abnegado e gratuito da OASE, as mulheres do Fórum opõem a discriminação das mulheres na Igreja, que quase não ocupam cargos na direção e que não têm uma instância em que "[...] podem decidir seus próprios assuntos". Como considerou a antiga Coordenadora do Fórum, leiga, formada em Filosofia e Psicologia, que entrou para o Fórum após dar assessorias a cursos da Década e do Fórum:

> Então, tem trabalhos solidários muito bonitos dentro da OASE. [...] mas não são trabalhos em função de um trabalho em que tu possas ter alguma remuneração, e que tu realmente exerça um poder de voto, que tu tenha uma voz ativa dentro da Igreja. [...] Então, a proposta do Fórum, realmente, [...] é de conscientizar a mulher [...] através da secretaria da mulher. Isso aí. Que as mulheres decidam as coisas das mulheres. Por exemplo: nós precisamos de dinheiro pra poder fazer acontecer o seminário, o encontro que a gente vai fazer. Então, quem tem que decidir somos nós, mulheres. Nós temos que saber da nossa necessidade, aonde nós temos que ir. E não é o homem chegar e dizer: "Ah... pois é, agora nós vamos fazer aqui na Igreja... nós estamos precisando de bancos novos, e cadeiras novas..." [...] Então, as mulheres vão lá, trabalham, pegam o dinheirinho pra comprar os bancos novos. É importante? É. Mas não é esse o nosso momento de vida atual. O momento de vida atual agora é de procurar ver o que acontece, justamente com a questão de gênero, com a questão da violência (H. S., entrevista).

O Fórum passou a ser, até mesmo pela participação simultânea das mulheres que denunciavam a discriminação da mulher na Igreja em todos esses espaços, junto com a PPL e o NPG, mais um grupo que defende a ocupação de cargos por mulheres na Igreja a partir das reflexões e dos estudos sobre mulheres e gênero. O Encontro Nacional do Fórum, que discutiu a violência contra a mulher, apresentou, como uma das propostas finais "[...] que poderão auxiliar na redução e erradicação da violência contra a mulher [...] que se observe a cota de 40% de mulheres nos órgãos diretivos das diversas instâncias da Igreja" (Pletsch; Beulke, 2003).

À idéia de instâncias para mulheres, onde mulheres decidam, a ex-Presidente Sinodal da OASE opõe o seu desejo de continuar "sob o guarda-chuva da Igreja":

> Nós somos um grupo de trabalho da IECLB, não algo do lado. Parecia que tinha algumas pessoas com idéias semelhantes no Fórum. Mas que elas seriam o guarda-chuva, e não a Igreja. Isso que a gente não queria de jeito nenhum. [...] Nós queremos permanecer como sendo grupo de trabalho da IECLB, que tem debates nas direções diretas do pastor. [...]

> A Igreja é o pastor, e todos os grupos têm o seu pastor orientador. E que este serve para orientar teológica e espiritualmente. Não outras coisas tipo políticas, movimentos... Mais sim os pastores, mas para orientar nessa parte, que é mais na religião (G. K., entrevista).

Isso é considerado pela ex-coordenadora do Fórum como continuidade do trabalho para os homens da Igreja: "Elas [da OASE] querem trabalhar com os homens. Elas querem continuar naquele sistema de trabalhar para os homens. Elas não querem saber de liderar" (H. S., entrevista).

A "necessidade" da secretaria está ligada à formação de algumas mulheres para a Igreja como um mercado de trabalho. No Fórum e, mesmo, no momento das primeiras discussões sobre a criação de uma secretaria da mulher, são as profissionais da Igreja que investem na criação de tais estruturas institucionais, que certamente aumentariam as suas chances de inserção profissional na Igreja, diante da fraca presença feminina em seus postos. No entanto, mais do que isso, trata-se de uma estrutura que valoriza os recursos das pastoras, das "obreiras" e de algumas leigas.

Em primeiro lugar, as mulheres que, no Fórum, defendem a criação de uma secretaria da mulher são aquelas aptas a perceberem a existência de diferentes grupos de mulheres na IECLB e a necessidade de mediação entre os mesmos. Essa disposição está relacionada à trajetória social dessas mulheres, ligadas para algumas, ao trabalho com "grupos de mulheres" diferentes da OASE e, para outras, à inserção em esferas sociais diferentes da religiosa que as tornam mediadoras entre diferentes grupos sociais e a Igreja.

No caso de G. B., diaconisa luterana, tanto o trabalho profissional como diaconisa quanto a participação em grupos de convivência na IECLB envolveram o trabalho com mulheres em grupos cuja definição se afasta da OASE. Primeiro, na década de 70, ocorreu seu trabalho como diaconisa junto a "populações carentes" da periferia de Novo Hamburgo, onde desenvolveu um trabalho com "crianças e mulheres" de "conscientização", a "[...] questão da auto-estima, um pouco esta questão social e também os temas da atualidade, da vida". Depois, no Espírito Santo, em uma comunidade rural, onde formou um "grupo de mulheres trabalhadoras" na agricultura, que não era "nada de OASE", mas um grupo onde se "[...] começava a trabalhar questões da mulher", a "educação dos filhos", as diferenças entre homens e mulheres, "farmácia caseira" (G. B., entrevista). Esse trabalho, bastante similar ao realizado com mulheres das comunidades de base católicas e, por outro lado, aos trabalhos com mulheres do Terceiro Mundo promovidos pelo CMI, foge da concepção tradicional de trabalho feminino na Igreja. Em sua cidade natal, também participou de um grupo de convivência formado por "[...] mulheres adultas que trabalhavam" ou "profissionais cristãs". Essa diversidade de experiências com grupos de mulhe-

res levou G. B. a se engajar no movimento para a criação de uma secretaria da mulher e, posteriormente, no Fórum.

As pastoras que participavam da coordenação do Fórum na época da pesquisa — R. P. e A. R. — também foram as principais protagonistas da proposição de uma secretaria da mulher. Elas são apoiadas por outras pastoras, que fazem parte de instâncias como a PPL e o NPG-EST. Todas fazem parte de um grupo de doutorandas do Instituto de Pós-Graduação da EST, voltado à discussão da teologia feminista, como visto anteriormente. Essas pastoras retomam, no Fórum, o problema da discriminação da mulher na Igreja, o mesmo levantado pelas pastoras que participaram da tentativa de criação da secretaria da mulher. Ambas participaram do grupo de mulheres da EST, que discutia textos de teologia feminista e que, depois, se mobilizou pela cátedra de teologia feminista na EST. No entanto, se o feminismo as faz criticar o caráter tradicional da OASE, embora reconheçam que ela tem "muitas coisas boas", "certos trabalhos muito bons", é sua passagem por outras esferas sociais que as faz demandar um órgão de aglutinação de diferentes grupos e de contato destes com outros grupos e instituições de fora da Igreja. Na época das entrevistas, A. R. era simpatizante da esquerda política e membro de um setor progressista da Igreja, a PPL, e R. P., além de filiada ao PT, foi conselheira tutelar em São Leopoldo e membro de uma ONG que trabalha com crianças de rua. Essas mulheres, em contato com outros problemas sociais e outros princípios de definição de problemas e repertórios de ação, estão prontas a trazê-los para a Igreja, no trabalho de constituição de grupos a serem representados na secretaria da mulher. Foi delas que partiu a proposição dessa secretaria e de seu trabalho, o qual deveria "[...] botar a cara da IECLB para fora", junto a outros setores sociais, junto "[...] com mulheres que trabalham com políticas públicas, com HIV...", "[...] fazer assessorias, projetos". Mais uma vez, a definição dessa secretaria da mulher afasta-se da OASE, já que esta faz um trabalho estritamente religioso, voltado para a Igreja, "[...] não querendo saber de política".

A Igreja, como mercado de trabalho, não diz respeito somente aos seus profissionais em busca de uma inserção na mesma que garanta sua identidade social. Diz respeito aos ganhos simbólicos e emocionais de leigas luteranas que percebem no Fórum e nessa possível secretaria da mulher um espaço de atuação. São mulheres que não participam da OASE, mas que partilham da representação presente na mesma e difundida entre os fiéis da Igreja, que poderia ser chamada de "salvação pela comunidade" — a crença de que a participação na comunidade religiosa, em suas diversas instituições e grupos, como de jovens, de terceira idade, de senhoras, de mulheres, de pastoras e pastores, de casais, e outras formas de organização propostas no âmbito da Igreja — trazem aos fiéis as soluções a seus problemas.

Na época da entrevista, I. R. Z. participava de um grupo de mulheres chamado Singulares, mulheres "sozinhas", separadas, divorciadas, que não possuem marido, que trabalham ou estão aposentadas. Oriunda de uma "família de origem, de posse", o pai possuía lavouras de arroz e uma usina de beneficiamento e entrou em decadência, "uma derrocada, uma escada abaixo"; quando se casou, passou a se dedicar à família, na qual "[...] o maior peso econômico era meu. Meu pai nos proporcionava casa. Então, às vezes, quando eu precisava de alguma coisa, o meu pai ajudava". Com a separação do marido, "[...] saí com as mãos abanando" do casamento, veio para Porto Alegre, onde concluiu o ensino médio, mas não conseguiu fazer o curso superior por falta de recursos financeiros, e passou a ganhar a vida como costureira: "Tenho, graças a Deus, o apartamento que o meu pai me deixou, então eu não dependo de aluguel. Estou sempre, sempre em dia com as minhas continhas, mas é assim: fiz um vestido hoje, aquele dinheirinho vai direto pro condomínio. É tudo direcionado. Não sobra nada" (I. R. Z., entrevista).

A participação em uma comunidade de membresia abastada de um bairro de classe média alta, no qual as mulheres de seu grupo são "de um nível mais médio, mas de famílias tradicionais daqui de Porto Alegre", seria uma das fontes de manutenção da identidade social como parte de uma comunidade luterana, em um grupo de convivência que é o Singulares e em atividades como o coral da paróquia, nos quais as recompensas seriam emocionais:

> [...] por isso que eu tenho muita atividade como aqui. Porque faz um bem incrível, tendo relacionamento com as meninas todas, essa amizade, eu sei que eu estou prestando um benefício pra elas também. [...] Então se eu não tenho possibilidade de outras regalias, eu tenho esse conforto de saber da alegria delas, como elas se sentem bem, como está crescendo esse mundo de amizades entre cada uma de nós. E o benefício desse grupo é isso. É o bem que faz... [...] Então como luterana mesmo, eu tenho um sentimento muito forte. Tanto que eu canto coral dentro da minha igreja. E nesta participação com a música, cantando, eu fico muito feliz (I. R. Z., entrevista).

Seu grupo diferencia-se da OASE, porque "[...] são mulheres que trabalham", "[...] que não contribuem financeiramente com a Igreja", mas que devem permanecer nela, porque

> [...] são mulheres com umas cabeças boas. Porque são mulheres profissionais que não podem participar de OASE e não tem o perfil da mulher que labuta, que trabalha como OASE [...] que podem doar um pouco do seu tempo em eventos, coisa assim, mas que não seja obrigatoriamente trazendo grana (I. R. Z., entrevista).

Sua experiência de mulher que trabalha com mulheres de classes sociais mais baixas em uma cooperativa de costureiras, de mulher descasada, faz com que perceba como é importante a Igreja contemplar outros grupos diferentes dos de OASE, as quais "[...] são ótimas senhoras, mas é aquele mundinho

mais restrito, mais conservador [...] mais casa". Ela se dispõe a trabalhar para a Igreja, o que seria, para ela, propiciado pelo Fórum:

> [...] eu acredito, eu vejo que a Igreja Luterana tem um potencial de mulheres, de cabeças, por excelência, boas. [...] Participantes, atuantes, e com clareza, que tem profissionais, e tudo. Não estão na Igreja. Porque a Igreja não abre, não dá aquele convite pra essas mulheres vir doar um pouquinho... [...] e nós estamos aqui, uma tarde inteira, conversando, trocando idéias sobre o que nos podemos fazer, de que maneira nos vamos agir, pra sensibilizar mais essas mulheres. [...] Agora nós [o Fórum] temos como meta isso, esse esclarecimento e a busca de ajudar nesta área. Por exemplo, tem mulheres, das nossas aqui, que se separaram e estavam, carentes, atiradas, precisando de um atendimento psicológico, de uma pessoa que ouvisse. O que nós fazemos aqui: uma ajuda a outra. Por quê? Por que a Igreja não tem, semanalmente, duas vezes por semana, uma pessoa que possa sentar, e ela vai conversar, ela vai dizer: Eu estou me sentindo assim, meu marido fez isso. Agora eu vou sair. Vou deixar tudo. Saio de casa, deixo ele sozinho. Uma pessoa que oriente, uma advogada que diga: "Olha, tu tem esses direitos, assim, assado". Então é isso que o Fórum quer, é poder abrir mais a Igreja, proporcionar mais contato direto com a pessoa (I. R. Z., entrevista).

A anterior coordenadora do Fórum, H. S., leiga, também considera que a proposta deste envolveria contemplar "outras realidades das mulheres". Mestre e professora de Filosofia no ensino médio e em um seminário católico, também psicóloga, participou de vários eventos da Década como assessora. Embora casada, por sua atuação profissional, não se considera como tendo o perfil da OASE. "Nunca participei. A minha mãe, minhas tias, sim. Eu não, porque a minha realidade era totalmente outra. E, pra mim, a OASE era um lugar muito legal pra minha mãe". Por seus trabalhos de "assessorias a grupos de mulheres", percebe a importância do Fórum, que, segundo ela,

> [...] trabalha com conscientização. Nós abrimos sempre espaços para trabalhar, a partir de determinado assunto, as mulheres começarem a questionar e se conscientizar da vida, de si mesma, do todo. [...] Mesmo trabalhando na igreja, saber-se capaz. Não só do trabalho, mas também de assinar em baixo e ter voto aberto para a coisa que ela quiser (H. S., entrevista).

Ela também se engajou claramente a favor de uma secretaria de mulheres, que dispusesse de recursos para o trabalho com mulheres e representasse as mesmas junto a instâncias internacionais e nacionais nas quais a IECLB participa — o que aponta para a rivalidade com a OASE no tipo de liderança leiga proposta. H. S. fez criticas, dizendo que a liderança nacional da OASE se repetia na representação das mulheres da Igreja.

Trata-se de mulheres que opõem ao modelo da OASE outro modelo de trabalho com mulheres da Igreja: todas elas percebem que o trabalho com mulheres deve ser "plural" e enfatizar a conscientização das mesmas e, daí, a

importância de cursos e assessorias para as quais algumas são consideradas capacitadas, principalmente as obreiras, verdadeiras "profissionais da revelação", mas também as leigas membros do Fórum. Nesse sentido, é necessário notar-se que todas participaram da Década, seja de sua organização, seja de eventos da mesma, onde a noção de conscientização das mulheres para além dos trabalhos da Igreja estava presente. Essa perspectiva colocaria o Fórum como grupo de planejamento, de difusão de informações, cursos, assessorias, sem trabalhos práticos. Por outro lado, a "conscientização da mulher" envolve a diferenciação da OASE como um setor que não faz isso, mas que conserva certas tradições da participação das mulheres na Igreja, como defendeu M. A., esposa do Pastor-Presidente e membro do Fórum:

> [...] a igreja como um todo deve muito à OASE, não só em termos financeiros, mas também de mantenedora de tradições: festas, eventos, que são coisas que a gente pode repetir, que sabe que vai acontecer no ano que vem, de novo, como aconteceu agora, visitas a mulheres [...] ou participação em situações de lutos, por perdas. [...] E também o espaço delas, estarem reunidas como mulheres [...] estarem juntas entre as suas, e se relacionarem pra qualquer coisa [...] principalmente pra mulheres que não tem uma outra atividade profissional, que elas possam estar em convivência. E pra algumas esse trabalho mais manual, de desenvolver trabalhos manuais, de trabalhar na cozinha, fazendo chá, isso é necessário, isso é importante. E tem que existir financeiramente pra igreja, mas também é uma realização [...]. Então a gente tem que respeitar. Mas elas também têm que respeitar quando outras têm outras necessidades (M. A., entrevista).

A percepção de que existem problemas específicos da condição feminina, como a "violência contra a mulher", é própria de mulheres esclarecidas (e com exceção de uma delas, todas as participantes do Fórum possuem curso superior), mas não implica, necessariamente, a adesão a algum feminismo. Nesse sentido, em contraste com as pastoras, que se identificam como feministas, a antiga coordenadora do Fórum, H. S. qualificou-se como

> [...] uma feminista que nunca me digo feminista. [...] Porque eu adoro ser feminina, sabe? [...] Gosto muito de homem, sabe? Mas, absolutamente, não me vendo, e não acho que pra ter um carinho ou ser vista, um homem precisa pagar alguma coisa pra mim. Então, nesse ponto, eu sou extremamente feminista. Eu sou igual a um homem. Não sou nada mais, nada menos. [...] Feminismo depende do feminismo da palavra feminista. Eu nunca participei, assim, de grupos fechados, feministas. Porque eu acho que aí não é eu em cima e o homem lá em baixo. Apesar de que entendo que na história isso tem que acontecer (H. S., entrevista).

Em um pequeno texto, **A Mulher Hoje**, ela considera que "[...] as lutas feministas estão mudando sua ação. A mulher não busca mais a igualdade pela igualdade; ela busca, isso sim, vivenciar sua feminilidade, beleza, sexualidade, com a autonomia própria de todo e qualquer ser humano", o que aponta para a

adesão à concepção de distintas naturezas para homens e mulheres, própria ao espaço religioso.

Outras mulheres parecem mais distanciadas do feminismo. A diaconisa G. B., que entrou em contato com feministas na década de 80, em um seminário, onde, segundo ela, "[...] foi a primeira vez que eu vi feministas de trabalho e posicionamento. [...] E muitas coisas comecei a aprender, e me interessar, e a ver" (G. B., entrevista). No entanto, na época da entrevista, ela não se considerava feminista: "feminista não. Porque eu vejo muitos exageros. Vi, assim, que normalmente quando existe uma coisa, por exemplo, muito machismo, a tendência, depois, é cair pra outro extremo, de cair de um extremo pra outro" (G. B., entrevista).

As esposas de pastor presentes no Fórum afastam-se mais ainda dessa definição. R. M., em uma das reuniões da OASE de que participava, falou no meio de uma animada conversa: "[...] acho que sempre fui feminista", o que certamente tem a ver com sua identificação com o Fórum. No entanto, em uma conversa particular, marcou sua distância com relação à teologia feminista, dizendo que não sabia quais eram seus principais desenvolvimentos, e, quanto às pastoras feministas, que "[...] achava bom, que elas não estavam fazendo nada de errado". M. A. considerou que as reflexões e iniciativas em favor da igualdade entre os sexos nos espaços em que atua — a Igreja e sua família — sempre foram conscientes.

> E aí eu acho que é uma grande responsabilidade das mulheres cristãs, ou não, que elas eduquem seus filhos e filhas de maneira igual. E eu sempre condenei muito... eu não fazia disso uma bandeira, não brigava, mas se houvesse uma oportunidade de comentar com pessoas... não assim, fazendo disso uma bandeira, eu nunca fui feminista de bandeira, aberta... não, isso não. Eu acho que as coisas têm que ir devagar. Também nas questões femininas, no feminismo (M. A., entrevista).

No entanto, ela mesma lamentou ter deixado sua profissão em benefício da profissão do marido, para cuidar dos filhos, o que, segundo, ela não foi uma "opção", mas algo que "[...] naquela época, a gente tomava como natural".

CONCLUSÃO

Este trabalho visa dar conta das características sociais dos agentes que produzem e reproduzem o "feminino" nas igrejas em pauta. As considerações de Francine Muel-Dreyfus (1996, p. 180) sobre os movimentos católicos femininos franceses da primeira metade do século XX poderiam ser retomadas aqui em paralelo quanto às lógicas dos engajamentos femininos na Igreja Católica e na IECLB: eles são o resultado de **demandas femininas de saber, de trabalho e de participação na vida pública.**

As possibilidades de formação profissional na Igreja, principalmente no caso das pastoras e das teólogas feministas da IECLB, ocorrem no mesmo momento que essas instituições vão se moldando aos padrões de instituições escolares superiores laicas. Elas são mulheres em busca de escolarização e em ruptura com a condição social anterior e também com a condição feminina em seu grupo social de origem. Também entre as mulheres do Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada, a escolarização, como ruptura com a condição feminina, e a inserção profissional na Igreja, por seu mercado escolar, vinculavam-se a seu investimento na elaboração de novas definições da "vida religiosa feminina". No entanto, elas enfrentaram os limites da ortodoxia católica com relação à condição e à atuação feminina na Igreja, e o momento histórico de sua trajetória escolar não oferecia condições à profissionalização teológica.

As mulheres voltadas à formulação de novas ideologias sobre o "feminino" — as teólogas feministas, as freiras progressistas e as agentes externas das pastorais — engajaram-se na Igreja para dar expressão a suas expectativas sociais através dessas ideologias. É como se essas ideologias sobre a mulher fossem profecias, e o engajamento fosse o cumprimento destas, que "enfim, tinha chegado". Mas as formulações sobre a mulher são também veículo para reivindicações profissionais por postos na Igreja. A teologia feminista das teólogas luteranas é uma modalidade de expressão e vai junto com uma mobilização profissional, assim como os "conselhos" e as "contribuições" do GRMC. Dessa forma, essas profissionais da Igreja podem receber apoio e se aliam a leigas que também buscam e se inserem profissionalmente na Igreja, o que se vê claramente na aliança entre pastoras e mulheres leigas que participam do Fórum de Reflexão da Mulher Luterana.

A produção de ideologias religiosas em torno da condição feminina é possível pela participação, como teólogas ou professoras de diferentes graus e disciplinas no mercado escolar da Igreja, e pela abertura deste a critérios laicos.

De outra parte, é possível, também, pela crescente busca, entre os agentes religiosos — teólogas, freiras, agentes externos das pastorais — de formações "mundanas", como Jornalismo, Psicologia, Ciências Sociais, Direito, e Educação. Tais formações são apropriadas como filosofias sociais a serem usadas no trabalho de sistematização religiosa, num contexto de formulação de ideologias religiosas para os "oprimidos".

No entanto, a formação escolar é acompanhada do contato e da adesão a diferentes ideologias sociais em favor dos oprimidos, pela inserção em outros espaços: partidos políticos, organizações não-governamentais, movimentos sociais diversos em diferentes momentos da trajetória e com variadas intensidades na adesão e no pertencimento a estes. Tal multiposicionalidade e investimento em diferentes áreas do conhecimento são conciliados pela concepção corrente no espaço religioso da indissociabilidade entre filosofias sociais, saberes e aprendizagem prática. É a idéia de "formação" que permite a adesão a filosofias sociais, a participação em movimentos e a instrumentalização de saberes — em especial das Ciências Humanas — no trabalho de formulação e difusão de teologias sobre a mulher ou de outras teologias.

As relações com o "feminismo" são múltiplas e nuançadas. Trata-se, para algumas, da recusa do mesmo, como no caso das lideranças da OASE ou das pastorais católicas, do distanciamento, como no caso das mulheres leigas que participam do Fórum de Reflexão da Mulher Luterana, ou da reapropriação e resignificação do feminismo de acordo com princípios católicos. Neste último caso, o feminismo é entendido como exaltação da "força" especificamente feminina de geração e manutenção da vida. É entre as pastoras e/ou teólogas luteranas que se encontra o feminismo como recusa de uma natureza feminina e como busca de igualdade com os homens, o que está relacionado com seu investimento profissional na Igreja e quase nunca implica na recusa de uma vida familiar ou a maternidade.

Para as igrejas, a recusa ou a não-adesão massiva ao feminismo significa a possibilidade de propor, no espaço ideológico, a noção de "promoção da mulher" em oposição à de "liberação feminina". A abertura de espaços de trabalho e de participação na Igreja é uma das dimensões dessa promoção. Promover a mulher é exaltar a natureza feminina, ou investir na sua formação, na sua auto-estima, desenvolver suas habilidades de falar, planejar, conduzir, organizar, fazer **para a Igreja**. É disso que trata também a participação como líder na OASE, nas pastorais, no Fórum e na *Década*. A promoção da mulher implica não a recusa do doméstico e da condição de mãe e esposa, mas o questionamento da exclusividade desse tipo de atividade para as mulheres e a extensão, para outros âmbitos da existência, da maternidade pelo engajamento em organizações de cuidado e manutenção. Isso se dá pela participação em

organizações de mulheres, que, sob a égide do padre, do frei ou da freira, ou, ainda, sob a "orientação do pastor" e "debaixo do guarda-chuva da Igreja", trabalham para esta ou para a "comunidade". Essa atuação pode ser estendida para "fora dos muros da Igreja", no caso da OASE, pela filantropia, ou ainda, pela participação no espaço público, nas "lutas" pelos "direitos" e pela "cidadania", no caso das mulheres de pastorais. Mas é sempre como mãe, pela vida dos filhos, da família e da comunidade que as mulheres se autorizam a atuar nessas organizações.

É como mulheres em busca de recursos para "saberem-se conduzir" também "em casa, com a família" — "[...] ser uma mãe melhor, uma esposa melhor" — e poderem desempenhar o papel de referência moral na família que elas se engajam na Igreja. A participação nesses espaços "tipicamente femininos" indica a "correspondência entre estruturas mentais e estruturas sociais", como no caso da adesão ao feminismo cristão de que trata Francine Muel-Dreyfus (1996), ou entre ideologias sobre a identidade feminina e âmbitos de atuação legítimos em concordância com a divisão de trabalho entre os sexos.

Dessa forma, às igrejas é possível se contraporem a outras ofertas ideológicas em torno da condição feminina. Mais uma vez, a salvação feminina não está na adesão a uma ideologia laica e plena de "excessos" como o feminismo. Está na participação na Igreja e na garantia que esta oferece da permanência de certos princípios de definição da condição feminina. Paradoxalmente, participam do trabalho de definição do feminino mulheres de alguma forma em ruptura com o mesmo. As pastoras feministas, que traduzem sua prédica à OASE para não chocar suas participantes; as freiras do GRMC, em contato com ideologias mundanas sobre a mulher, que se reapropriam das mesmas para contribuir com a Igreja e sua problematização da condição feminina; as agentes religiosas que fomentam o Fórum, a Década, as pastorais, em contato com o feminismo e com outras ideologias de "dominados", que se apropriam das mesmas e as redefinem na constituição de formas de participação das mulheres na Igreja. São essas mediadoras entre Igreja e ideologias sociais que tornam possível a manutenção da Igreja como produtora de identidades femininas.

No entanto, as condições sociais de existência das mulheres engajadas na Igreja conformam diferenças nas práticas do feminino. A escolaridade define a principal clivagem entre mulheres e suas concepções de condição feminina. É esta que propicia, na Igreja, a participação na produção de ideologias sobre o feminino, é ela que permite a ruptura com a condição social de origem, para as filhas de agricultores, é ela, enfim, que propicia uma relação mais distanciada e reflexiva com as concepções do feminino — uma das condições de possibilidade da participação na produção ideológica.

De outra parte, há aquelas que, sem recursos de origem para iniciarem a escolarização, ou tendo, mesmo, cortada do "espaço de possíveis" uma carreira escolar ou uma profissionalização pela escola, têm uma relação mais pré-reflexiva com a condição feminina — caso das mulheres da OASE e das pastorais. Imersas no mundo da necessidade, do lar, do cuidado da família, essas mulheres pouco, ou nada, tomam parte nas elaborações sobre o feminino. Isso é mais visível no caso das mulheres das pastorais católicas, para quem o cuidado da família diz respeito à sobrevivência física da mesma. Dessa forma, se bem que reconhecidas simbolicamente, elas só participam da produção sobre o "feminino" na Igreja como depoentes.

Para católicas e luteranas, o pertencimento a cada uma dessas igrejas já mostra o acesso desigual a bens de salvação para grupos sociais distintos. Para mulheres sem etnia definida, com baixa escolaridade, desempregadas, subempregadas ou inativas, a Maria humilde, que cuida, "luta" e sofre pelos filhos, pela família e pela comunidade. Para mulheres ligadas a uma igreja por sua origem étnica, pertencentes à classe média, cujo marido é o principal provedor da família, fazendo com que elas se dediquem ao lar e à educação moral dos filhos, a senhora exemplar, que, ao se formar espiritualmente na Igreja, se torna-se "boa mãe e esposa diligente", que também trabalha para a comunidade. Em ambas as ideologias, a salvação acontece pelo dom de si, que apela à "essência feminina" de católicas e de luteranas.

Este estudo não conseguiu esgotar, no caso das pastoras-teólogas da IECLB, a questão das condições de entrada de mulheres em uma profissão considerada masculina. Por outro lado, ao se tomar o conjunto dos investimentos profissionais nas igrejas por parte de mulheres com curso superior, este estudo apontou os processos concretos que concorrem para o aumento da escolarização feminina, que dizem respeito tanto às disposições à escolarização relacionadas à origem social, como aos processos sociais e institucionais específicos que promovem a escolarização feminina. Esse problema mais geral das relações das mulheres com a escolarização superior, e mesmo com profissões ditas masculinas, demanda outras investigações, a serem feitas no futuro.

REFERÊNCIAS

ADRIANCE, Madeleine. Agents of change: the roles of priests, sisters and lay workers in the grassroots catholic church in Brasil. **Journal for the Scientific Study of Religion**, Oxford, v. 30, n. 3, p. 292-305, 1991.

AGRICOLIANSKY, Éric. Carrières militantes et vocation à la morale: les militants de la LDH dans les années 1980. **Revue Française de Science Politique**, Paris, v. 51, n. 1-2, p. 27-46, frév./avr. 2001.

ALFONSÍN, Ana Isabel de Moraes. **Empoderamento de mulheres de base em movimentos e pastorais sociais no município de Porto Alegre e região metropolitana**. Monografia (Conclusão do curso)-Curso de Ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.

ALTMANN, Lori. **Convivência e solidariedade: uma experiência pastoral entre os Kulina (Madija)**. Cuiabá: Grupo de Trabalho Missionário Evangélico; São Leopoldo: Conselho de Missão entre Índios/IECLB, 1990. (Cadernos de Estudos-GTME).

ALTMANN, Lori. Entrevista a Mev Puleo. In: PULEO, Mev. **The struggle is one:** voices and visions of liberation. Albany: State University of New York, 1994. p. 74-85.

ALVAREZ, Sônia. Women´s participation in the Brazilian "peoples church": a critical appraisal. **Feminist Studies**, Maryland, v. 16, n. 2, p. 381-408, Summer 1990.

ANJOS, Gabriele dos. **A sexualidade é política:** atuação, identidade e estratégias de manutenção de um grupo *gay* em Porto Alegre-RS. Dissertação (Mestrado)-Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal Rio Grande Sul, Porto Alegre, 1999.

ANJOS, Gabriele dos. Gênero, trabalho e família na Região Metropolitana de Porto Alegre. **Ensaios FEE**, Porto Alegre, v. 25, n. 2, p. 465-494, 2004.

ANJOS, Márcio Fabri dos. Relação de poder entre homens e mulheres na vida religiosa. In: ANJOS, Márcio Fabri; SIERRA; Rosa Adela Osório. **Gênero e poder na vida religiosa**. Rio de Janeiro: CRB/Loyola, 1999. p. 11-32.

ANO Internacional da Mulher. **SEDOC**, Petrópolis, v. 8, n. 86, p. 405-414, 1975.

ANTONIAZZI, Alberto. Participação e responsabilidade da mulher na igreja. In: TIERNY et al. **A mulher na igreja, presença e ação hoje**. Rio de Janeiro: CRB; Petrópolis: Vozes, 1975. p. 53-77.

ANUÁRIO CATÓLICO DO BRASIL. Rio de Janeiro: CERIS, 2003.

AQUINO, Maria Pilar. **A teologia, a igreja e a mulher na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1997.

ARNS, Paulo Evaristo, Cardeal. **Mulher:** quem és? Que procuras? Aparecida: Santuário, 1990. 111p.

ARY, Zaíra. **Masculino e feminino no imaginário católico:** da Ação Católica à Teologia da Libertação. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secult, 2000.

ASSEMBLÉIA DO CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS, 4. **Mensagem**. Upsala, 1968.

AS MULHERES pobres das vilas de São Leopoldo. São Leopoldo, 1987?. (manuscrito).

ASSOCIAÇÃO ECUMÊNICA DE TEÓLOGOS DO TERCEIRO MUNDO, 6. [Relatórios da Conferência]. **SEDOC**, Petrópolis, v. 16, n. 170, p. 957-972, 1984a.

ASSOCIAÇÃO ECUMÊNICA DE TEÓLOGOS DO TERCEIRO MUNDO. **Carta Programa**. Petrópolis: SEDOC, n. 170, 1984.

ASSOCIATION EUROPEENE DES FEMMES POUR LA RECHERCHE THEOLOGIQUE. [S. l.: s. n.], 1988. 1p. (Folheto datilografado).

AUBRÉE, Marion. La vision de la femme dans l'imaginaire pentecotiste. **Cahiers du Brésil Contemporain**, Paris, n. 35-36, p. 231-245, 1998.

AZEVEDO, Marcello de Carvalho, Padre. A mulher religiosa na Igreja. **Convergência**, Rio de Janeiro, ano 8, n. 88, p. 582-605, dez. 1975.

AZEVEDO, Marcello de Carvalho, Padre. CRB: vinte e cinco anos. **Convergência**, Rio de Janeiro, ano 13, n. 138, p. 629-640, dez. 1980.

BADEN, Sally; GOETZ, Anne Marie. Who needs [sex] when you can have [gender]? Conflicting discourses on Gender at Beijing. **Feminist Review**, Hampshire: Houdmills, Basingstoke, n. 56, p. 3-25, Summer 1997.

BAESKE, Sibyla (Org.). **Mulheres desafiam as igrejas cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2001.

BAESKE, Sibyla (Org.). **Retalhos no tempo:** 100 anos da OASE. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

BALANÇO revela mobilização. **Informativo Mulheres Agora**, ano 9, n. 10, p. 6, dez. 1999.

BARCELLOS, Tânya. O panorama recente das migrações no Brasil — situação do Rio Grande do Sul e da Região Metropolitana de Porto Alegre. **Indicadores Econômicos FEE**, Porto Alegre, v. 28, n. 1, p. 181-200, 2000.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF--FENART, J. **Teorias da Etnicidade;** seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP, 1998.

BASTIAN, Jean-Pierre. The new religious map of Latin América: causes and social effects. **Cross Currents**, Fall, 1998. Disponível em: <http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m2096/is_n3_v48/ai_21202867>. Acesso em: 21 jun. 2004.

BATTAGLIOLA, Françoise. Philanthrope et féministe. Itinéraire d´une bourgeoise picarde et vision de la famille. **Sociétés contemporaines**, Paris, n. 52, p. 123--140, 2003.

BAUDELOT, Christian; ESTABLET, Roger. La escolarité des filles à l'échelle mondiale. In: BLÖSS, Thiery (Dir.). **La dialectique des rapports hommes--femmes**. Paris: PUF, 2001. p. 103-124.

BEAUD, Stéphane. L'usage de l'entretien en sciences sociales: plaidoyer pour "l'entretien ethnographique". **Politix**, Paris, n. 35, p. 226-257, 1996.

BEAUD, Stéphane; WEBER, Florence. **Guide de l'enquete de terrain**. Paris: La découverte, 1998. (Guides Repères).

BECKER, Lauri. **Ordem Auxiliadora das Senhoras Evangélicas — OASE:** a mulher buscando o espaço que lhe foi negado na sociedade e na Igreja. Um caminho para a conscientização e libertação da mulher. São Leopoldo, 1988. (Trabalho de Conclusão do curso de Teologia).

BERGESCH, Karen. Violência contra a mulher: uma perspectiva foucaultiana. In: STRÖHER, Marga; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André (Org.). **À flor da pele**: ensaios sobre gênero e corporeidade. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2004. p. 197-208.

BERNASCONI, Pompéa. **Relações de gênero**. 2000. 7p. + anexos. (Documento datilografado).

BERNDT, Aldo. O estudo na faculdade de teologia, visto por um estudante. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 2, n. 1, p. 4-6, 1962.

BERRI, Eunice; BRUNELLI, Delir. Direitos humanos na perspectiva de gênero. In: CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. Sonhos e sementes: reflexões sobre gênero e vida consagrada. **Cadernos da CRB**, n. 30, p. 67-81, 2001.

BIEHL, João Guilherme. Uma tribo que pensa e negocia em alemão: uma contribuição à história evangélica do germanismo no sul do Brasil, século 19. In: FISCHER, Luís Augusto; GERTZ, René E. (Coord.). **Nós, os teuto-gaúchos**. 2. ed. Porto Alegre: Ed. Universidade, 1998. p. 227-237.

BINGEMER, Maria Clara L. A mulher na Igreja do Brasil. **Concilium:** Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, n. 296, p. 104-112, 2002.

BINGEMER, Maria Clara L. Uma nova mulher para um homem novo. **Mundo Jovem**, n. 218, p. 12-13, nov. 2000. (Entrevista).

BINOSSA: Boletim Informativo Nossa Senhora Aparecida, n. 2, ago. 1988. (Datilografado).

BOBSIN, Oneide (Org.). **História de vida e fé:** mulher, luto e luta. São Leopoldo: ICTE/PPL, 2002.

BOBSIN, Oneide. Luteranos em casa, na igreja e na política: relatório de pesquisa. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 41, n. 1, p. 37-56, 2001.

BOCK, Carlos Gilberto. **O ecumenismo eclesiástico em debate:** uma análise a partir da proposta ecumênica do CONIC. São Leopoldo: IEPG/Sinodal, 1998.

BOCK, Carlos Gilberto. **O ecumenismo eclesiástico em debate:** uma análise a partir da proposta ecumênica do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC), com ênfase na compreensão ecumênica da Igreja Católica Romana. São Leopoldo: IEPG/Sinodal, 1995. 179p.

BOFF, Leonardo. Masculino e feminino: o que é? In: TIERNY, Irmã Jeanne Marie et al. **A mulher na igreja**, presença e ação hoje. Rio de Janeiro: CRB; Petrópolis: Vozes, 1975. p. 30-52.

BOLTANSKI, Luc. **Les cadres:** la formation d'un groupe social. Paris: Minuit, 1982.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1999.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: —. **Razões práticas:** sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1996a. p. 74-82.

BOURDIEU, Pierre. A representação política: elementos para uma teoria do campo político. In: —. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998a. p. 163-207.

BOURDIEU, Pierre. As contradições da herança. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio (Org.). **Escritos de educação**. Petrópolis: Vozes, 1998b. p. 229-237.

BOURDIEU, Pierre. É possível um ato desinteressado? In: —. **Razões práticas:** sobre a teoria da ação. São Paulo: Papirus, 1996b. p .137-156.

BOURDIEU, Pierre. Espaço social e gênese das "classes". In: —. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998c. p. 133-161.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In:—. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992a. p. 27-78.

BOURDIEU, Pierre. Identidade e representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In:—. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998d. p. 107-132.

BOURDIEU, Pierre. La dissolution du religieux. In: —. **Choses dites**. Paris: Minuit, 1987, p. 117-123.

BOURDIEU, Pierre. **La distinction:** critique sociale du jugement. Paris: Minuit, 1979.

BOURDIEU, Pierre. Le mort saisit le vif: as relações entre a história reificada e a história incorporada. In:—. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998e. p. 75-106.

BOURDIEU, Pierre. **Leçon sur la leçon**. Paris: Minuit, 1982.

BOURDIEU, Pierre. Sistemas de ensino e sistemas de pensamento. In: —. **A economia das trocas simbólicas**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992b. p. 203-229.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, J.-C.; PASSERRON, J.-C. **Le métier de sociologue**. Paris: ÉPHÉ, Mouton-Bordas, 1968.

BOURDIEU, Pierre; SAINT MARTIN, Monique de. La sainte famille. L´épiscopat français dans le champ du pouvoir. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, Paris, n. 44/45, p. 2-53, nov. 1982.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Löic J. D. **Réponses:** pour une anthropologie réflexive. Paris: Éditions du Seuil, 1992.

BOYER-ARAÚJO, Véronique. “Macumbeiras” e “crentes”: as mulheres vêem os homens. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 1, n. 1, 1995.

BOYER-ARAÚJO, Véronique. **Femmes et cultes de possession au Brésil:** les compagnons invisibles. Paris: L’Harmattan, 1993.

BRACCINI, Marta Maria. Promover a mulher. In: TIERNY, Irmã Jeanne Marie et al. **A mulher na igreja**, presença e ação hoje. Rio de Janeiro: CRB; Petrópolis: Vozes, 1975. p. 78-98.

BRAKEMEIER, Gottfried. Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil: missão e perspectivas. In: — (Ed.). **Presença Luterana 1990**. São Leopoldo: Sinodal, 1989. p. 176-195.

BRAKEMEIER, Ruthilde. **Auto-estima**. [S.n.t.]. 2 p. (Documento datilografado).

BRAUN, Gudrun. Editorial. **OASE em Foco**, Blumenau, ano 3, n. 12, p. 2, ago. 2001.

BRITO, Maria Noemi Castilhos. Participação sindical feminina no processo de redemocratização no Brasil. **Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 39-52, 1986.

BRITO, Maria Noemi Castilhos. Participação sindical feminina: um estudo de caso. **Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**, Porto Alegre: UFRGS, ano 11/12, p. 373-391, 1983/1984.

BRUNELLI, Delir. **Alguns marcos e poucas setas:** considerações sobre a CRB e a questão de gênero. Rio de Janeiro: Equipe de Reflexão Teológica da CRB, 2004. (Texto datilografado).

BRUNELLI, Delir. O que é mesmo gênero? In: CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. Sonhos e sementes: reflexões sobre gênero e vida consagrada. **Cadernos da CRB**, n. 30, p. 9-16, 2001a.

BRUNELLI, Delir. Vida religiosa e gênero. In: CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. Sonhos e sementes: reflexões sobre gênero e vida consagrada. **Cadernos da CRB**, n. 30, p. 131-142, 2001b.

BUCHWEITZ, Wilfrid. A comunidade de Inês. In: BOBSIN, Oneide (Org.). **Histórias de vida e fé:** mulher, luto e luta. São Leopolodo: ICTE/PPL, 2002. p. 45-50.

BUENDIA, Pepita. Para defender os que sofrem. **Mulher Libertação**, ano 11, n. 46, jul./set., p. 19-20, 1996.

BURDICK, John. Gossip and secrecy: women´s articulation of domestic conflict in three religions of urban Brazil. **Sociological Analysis**, v. 50, n. 2, p. 153-170, 1990.

BURGER, Germano (Ed.). **Quem assume esta tarefa?** Um documentário de uma Igreja em busca de sua identidade. São Leopoldo: Sinodal, 1977.

[CAMINHADA]. Em 27-7-86 às 1:30 hora da tarde fizemos mais uma caminhada de apoio aos colonos sem terra. [Canoas, 1986]. (manuscrito).

CARTA sobre violência contra a mulher é enviada para a Direção da Igreja. Disponível em: <www.est.com.br/informativo_online/arquivo_noticias_08102003.htm>. Acesso em: 17 dez. 2003.

CASANOVA, Antoine. **Vatican II et l´évolution de l´Église**. Paris: Éditions Sociales, 1968.

CASCANTE, Romão Torella. A conferência mundial sobre a mulher. **SEDOC**, Petrópolis, p. 541-548, dez. 1975.

CELEBRAÇÃO da Fé em praça pública. **Informativo Mulheres Agora**, ano 5, n. 5, p. 2, dez. 1994.

CERIS; CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. **Vida Religiosa no Brasil:** pesquisa e primeiros resultados. Rio de Janeiro: CRB, 1998.

CHANG, Patricia M. Y. Female clergy in the Contemporary Protestant Church: a current assessment. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 36, n. 4, p. 565-573, 1997.

CHAPERON, Sylvie**. Les annés Beauvoir (1945-1970)**. Paris: Fayard, 2000.

CHAPOULIE, Jean-Michel; MERLLIÉ, Dominique. Le recrutement des professeurs de l´enseignement secondaire: I. Les déterminants objectifs de l´accès au professorat. **Revue française de sociologie**, Paris, n.16, p. 439-484, 1975.

CHENU, Marie-Thérèse van Lunen. Femmes et hommes sexes et genre. **Chronique de Boquen**, n. 107, p. 4-9, L'été 2003.

CHENU, Marie-Thérèse van Lunen. Le mal au féminin: une approche théologique à partir du féminisme. **Les Cahiers du Libre Avenir**, n. 99, p. 36-39, 1998b.

CHENU, Marie-Thérèse Van Lunen. Les droits de l´Homme dans L´Église: un non-droit des femmes dans L´Église? Droits de l´Homme quelles contributions des chrétiens? In: JOURNEES D´ETUDE ORGANISEES LES 30-31 JANVIER 1998 PAR JUSTICE ET PAIX, Institut Catholique de Paris. **Actes...** Paris, 1998a. p. 70-75. (Documento datilografado).

CHENU, Marie-Thérèse Van Lunen. **Urgence nouvelle pour l'œcuménisme**. [S. n. t.]. p. 3-7.

CLUBE DE MÃES JESUS. **Operário está feliz**... [Canoas, 198-]. (manuscrito).

CLUBE de mães da Paróquia São Pio X e Sagrado Coração de Jesus da Harmonia. [Canoas, 198-]. (manuscrito).

CLUBE de mães Nossa Senhora Aparecida (da Ilha Grande dos Marinheiros). [Porto Alegre, 198-]. (manuscrito).

COLLOVALD, Annie. Identité(s) stratégiques. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, Paris, n. 73, p. 29-40, 1988.

COLONOMOS, Ariel. **Églises em réseaux;** trajectoires politiques entre Europe et Amérique. Paris: Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2000.

COMISSÃO DÉCADA ECUMÊNICA DE SOLIDARIEDADE DO CONSELHO NACIONAL DE IGREJAS CRISTÃS DO BRASIL. **Década ecumênica de solidariedade das igrejas com as mulheres 1988-1998**. Porto Alegre: CONIC, 1993. 15p.

COMISSÃO PASTORAL DA SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A EVANGELIZAÇÃO DOS POVOS. **Função da mulher na evangelização**. [S. l.: s. n.], 1975.

COMISSION DE LA FEMME, ANNÉE INTERNATIONALE DE LA FEMME, PARTICIPATION DES FEMMES AUX DICASTERES. **Quelques exemples recents et significatifs de la façon dont sont traitées lês questions féminines dans l´Église**. [S. l.]: Femmes et hommes dans l´ Église: groupement international, 1977. p. 1-15.

COMITÊ CENTRAL DO CMI. Relatório do presidente. **SEDOC**, Petrópolis, n. 91, p. 1054-1076, 1976.

CONFEDERAÇÃO LATINO-AMERICANA DE RELIGIOSOS. **A religiosa hoje na América Latina**. Bogotá: [s. n.], 1972. (Coleção CLAR, n.13).

CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. **A mulher consagrada, a libertação da mulher e a nova evangelização;** relatório. Goiânia: [s. n.], out. 1991. 33p. (Documento datilografado).

CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. **Os noviciados por dentro:** uma sondagem; 1995. Rio de Janeiro: CRB, 1995.

CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. Disponível em: <www.crbnacional.org.br>. Acesso em: 9 mar. 2004.

CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. **Seminário Nacional sobre espiritualidade e gênero**. Belo Horizonte, 11 a 16 de setembro, 2000. 18p. (Documento datilografado).

CONGRÉGATION POUR L´ÉVANGÉLISATION DES PEUPLES. COMMISSION PASTORALE. Fonction de la Femme dans l´Évangélisation. In:—. **L´Église et l´année internationale de la femme 1975**. Vaticano: [s. n., s. d.]. p. 59-71.

CONSEIL ŒCUMENIQUE D'ÉGLISES. **Femmes dans l'Église**: consultation sur le sexisme. Berlin: [s.n.], 1974. (Documento datilografado).

CONSEIL OECUMENIQUE DES EGLISES. **Eglises membres**. Disponível em: <www.wcc-coe.org/wcc/who/mch-f.html>. Acesso em: 15 mar. 2004.

CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. Documento Programático. **SEDOC**, Petrópolis, n. 155, p. 271-287, out. 1982.

CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. **Jesus Cristo liberta e une**. Rio de janeiro: Tempo e Presença, 1976. (V Assembléia-Nairóbi, Quênia).

CONSELHO NACIONAL DA OASE. Festa de 100 anos. Blumenau, SC: Otto Khur, 1999.

CORADINI, Odaci Luiz. Os significados da noção de "italianos". In: MAESTRI, Mário et al**. Nós, os ítalo-gaúchos**. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1996. p. 33-39.

CORADINI, Odaci Luiz. **Expansão e internacionalização do ensino universitário e mediação cultural dos professores de ciências humanas e sociais** (versão resumida). Porto Alegre: [s. n.], 2003. (Relatório de pesquisa).

CORADINI, Odaci Luiz. **O ensino universitário de teologia, as relações centro - periferia e os usos das ciências humanas e sociais**. Porto Alegre: [s. n.], 2004. 43p. (Relatório de pesquisa).

CORDES, Paul Josef. A Santa Sé na conferência mundial sobre o decênio da mulher. **SEDOC**, Petrópolis, n.187, p. 551-559, dez. 1985.

CORDES, Paul Josef. Intervenção de D. Paulo Josef Cordes no "Decênio da Mulher", nas Nações Unidas. **SEDOC**, Petrópolis, n.135, p. 291-298, out. 1980.

CORRESPONDÊNCIA entre o Arcebispo de Cantuária e o Santo Padre Paulo VI. In: SACERDÓCIO de Mulheres? Petrópolis: Vozes, 1996, p. 43-50. (Série Documentos Pontifícios 268).

DALFERTH, Heloísa. Katharina von Bora. **Roteiro da OASE 2003:** sustentadas pelo amor de Deus, São Leopoldo: Sinodal, p. 80-83, 2002b.

DALFERTH, Heloísa. **Katharina von Bora:** uma biografia. São Leopoldo: Sinodal, 2000.

DALFERTH, Heloísa. No serviço ao próximo. **Roteiro da OASE 2003:** sustentadas pelo amor de Deus, São Leopoldo: Sinodal, p.16-18, 2002a.

DALFERTH, Heloísa. Quero resgatar a memória das mulheres. **Anuário Evangélico 2002**. São Leopoldo: Sinodal, p. 112-113, 2001.

DECADE to overcome violence (2001-2010) — Churches seeking reconciliation and peace. Disponível em: <http://www.overcomingviolence.org/>. Acesso em: 31 mar. 2005.

DEIFELT, Wanda. Mulheres na educação teológica no Brasil. **Simpósio**, São Paulo, v. 8, n. 39, p. 264-271, maio 1996b.

DEIFELT, Wanda. Mulheres na educação teológica. **Simpósio**, São Paulo, v. 8, n. 39, p. 256-263, maio 1996a.

DEIFELT, Wanda. **O corpo e o cosmo**. São Leopoldo, 2002. 8p. (Texto datilografado).

DEIFELT, Wanda. O corpo em dor: uma análise feminista da arte pictórica de Frida Kahlo. In: STRÖHER, Marga; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André (Org.). **À flor da pele:** ensaios sobre gênero e corporeidade. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2004. p. 15-36.

DEIFELT, Wanda. Os primeiros passos de uma hermenêutica feminista: a Bíblia das mulheres, editada por Elisabeth Cady Stanton. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 32, n. 1, p. 5-14, 1992.

DEIFELT, Wanda. Os tortuosos caminhos de Deus: Igreja e homossexualidade. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 39, n. 1, p. 36-48, 1999.

DELLA CAVA, Ralph. A Igreja e a abertura, 1974-1985. In: STEPAN, Alfred (Org.). **Democratizando o Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. p. 231--273.

DELLA CAVA, Ralph. A teologia da libertação no banco dos réus. **Lua Nova**, v. 2, n. 2, jul./set. 1985 p. 44-49, (Entrevista).

DELLA CAVA, Ralph. Catholicism and society in twentieth-century Brazil. **Latin American Research Review**, v. 11, n. 2, p. 7-50, 1976.

DELLA CAVA, Ralph. Política a curto prazo e religião a longo prazo: uma visão da Igreja Católica no Brasil (em abril de 1978). In: RIBEIRO, Darcy et al. **Encontros com a Civilização Brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. p. 242-258.

DELLA CAVA, Ralph. Transnacional religions: The Romam Catholic Church in Brazil and the Orthodox Church in Rússia. **Sociology of Religion**, Winter, 2001. Disponível em: <http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m0SOR/is_4_62/ai_82477980>. Acesso em: 8 ago. 2003.

DEZ anos de mística feminina do meio popular. Documentário em vídeo. [S. l.: s. n.], 1998.

DINÂMICA populacional e a Igreja Católica no Brasil: 1960-2000. **Cadernos CERIS**, Rio de Janeiro, ano 2, n. 3, out. 2002.

DONEGANI, Jean-Marie. **La liberté de choisir:** pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain. Paris: Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1993.

DREHER, Martin N. **Igreja e germanidade**. São Leopoldo: Sinodal, Edições EST/Educ, 1983.

DREHER, Martin N. Os protestantismos rio-grandenses. **Populações rio--grandenses e modelos de Igreja**, Porto Alegre; São Leopoldo: Edições EST, Sinodal, v. 1, p. 241-255, 1998.

DREHER, Martin N. Protestantismo brasileiro: um mundo em mudança. **Estudos Leopoldenses;** série história, São Leopoldo, v. 1, n. 2, p.139-161, 1997.

DREHER, Martin. A história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. In: BRAKEMEIER, R. (Ed.). **Presença Luterana 1990**. São Leopoldo: Sinodal, 1989. p. 93-104.

DREHER, Martin. Hermann Gottlieb Dohms: tentativa de teologia protestante em uma Igreja de Imigrantes no Brasil. In: SIMPÓSIO DE HISTÓRIA DA IGREJA, São Leopoldo, 1986. **Anais...** São Leopoldo: Rotermund/Sinodal, 1986a. p. 35-49.

DREHER, Martin. O papel de Hermann G. Dohms na criação e consolidação da Faculdade de Teologia. In: HOCH, Lothar (Ed.). **Formação teológica em terra brasileira:** Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986. São Leopoldo: Sinodal, 1986b. p. 40-50.

DREHER, Martin. OASE e sua história na IECLB. In: CONSELHO NACIONAL DA OASE. **OASE:** Festa de 100 anos. Blumenau: Otto Kuhr, 1999. p. 27-32.

DREHER, Martin. Os impasses do germanismo: a conquista encetada em 1492/ /1500 foi de macho contra macho. In: KOCH, Ingelore (Org.). **Brasil; outros 500:** protestantismo e a resistência indígena, negra e popular. São Leopoldo: Sinodal/COMIN/IEPG, 1999a. p. 54-74.

DREHER, Martin. Transformações do luteranismo brasileiro. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 24, n.1, p. 4-26, 1984.

DRESSEL, Heinz. A Igreja Evangélica face ao desafio brasileiro. In: FISCHER, Joachim (Org.). **Ensaios Luteranos:** dos primórdios aos tempos atuais do luteranismo no Brasil. São Leopoldo: Sinodal, 1986. p.113-124.

DROGUS, Carol Ann. No land of milk and honey: Women CEB activists in posttransition Brazil. **Journal of Interamerican Studies and World Affairs**, v. 41, n. 4, p. 35-51, Winter 1999.

DROGUS, Carol Ann. **Women, religion and social change in Brazil´s popular church**. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1997.

DROGUS, Carol Ann. Reconstructing the feminine: women in São Paulo's CEBs. **Archives des sciences sociales des religions**, n. 71, p. 63-74, juil./sept. 1990.

DROSTE, Rolf. Estrutura e missão da IECLB. In: BRAKEMEIER, R. (Ed.). **Presença Luterana 1990**. São Leopoldo: Sinodal, 1989. p. 164-174.

DUCHESNE, Sophie. Entretien non-préstructuré, stratégie de recherche et étude des représentations: peut — on déjà faire l'économie de l'entretien "non-directif" en sociologie? **Politix**, n. 35, p. 189-206, 1996.

DUMAS, Monique. Présence des discours féministes em sciences religieuses au Canadá. **Revue d'Etudes Canadiennes**, v. 27, n. 3, p. 62-74, 1992.

ÉCHARD, Nicole. La pratique religieuse des femmes dans une societé d'hommes: les Hausa du Niger. **Revue Française de Sociologie**, v. 29, p. 551-562, 1978.

ECKERT, Kurt B. **Alô, Tia Ella!** Histórias da comunidade para a comunidade. Cachoeira do Sul: [s. n.], 1999.

ELISABETH Schüssler Fiorenza. Disponível em: <http://www.hds.harvard.edu/faculty/schusslerfiorenza.html>. Acesso em: 29 ago. 2004.

ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO ECUMÊNICA DE TEÓLOGOS DO TERCEIRO MUNDO, 5. [Relatório]. **SEDOC**, Petrópolis, v. 15, n. 155, p. 287-304, 1982.

ENCONTRO DE ESTUDOS SOBRE O PAPEL DA MULHER NA IGREJA E NA SOCIEDADE, 2. [Relatório]. Petrópolis: CRB; CNBB, 1974. (Documento datilografado).

ENCONTRO DE PASTORAS, CATEQUISTAS E ESTUDANTES DE TEOLOGIA, 1. [S. l.: s. n.], nov. 1987. (Documento datilografado).

ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE PASTORAS, 1. [**Documento**]. [S. l.]: CLAI, 1989. 58p.

ENGELMANN, Fabiano. **Diversificação do espaço jurídico e lutas pela definição do direito no Rio Grande do Sul**. Tese (Doutorado)-Pós-Graduação em Ciência Política, UFRGS, Porto Alegre, 2004.

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA. **Corpo Docente**. Disponível em: <http://www.est.com.br/>. Acesso em: 25 jun. 2003.

ESTOU novamente escrevendo para falar sobre a última reunião com [o] prefeito... [Canoas, 1985]. (manuscrito).

FACULDADES EST. Corpo docente da instituição. Wanda Deifelt. Disponível em: <http://www.EST.com.br/corpo_docente/wanda_deifelt.htm>. Acesso em: 17 dez. 2003.

FALAM os teólogos da libertação. **SEDOC**, Petrópolis, v. 11, n. 119, p. 961-977, mar. 1979. (Entrevistas).

FEMMES ET HOMMES DANS L'ÉGLISE. Préparé pour une séance du Parlement Européen à Bruxelles sur l'influence des religions, 2002. 2p. (Documento datilografado).

FILLIEULE, Olivier. Post scriptum: Propositions pour une analyse processuelle de l´engagement individuel. **Revue Française de Science Politique**, v. 51, n. 1-2, p. 199-217, fév./avr. 2001.

FISCHER, Joachim. A luta contra os pastores-colonos no Rio Grande do Sul, no século XIX. In: — (Org.). **Ensaios Luteranos:** dos primórdios aos tempos atuais do luteranismo no Brasil. São Leopoldo: Sinodal, 1986b. p. 33-52.

FISCHER, Joachim. Breve história da Faculdade de Teologia. In: HOCH, Lothar (Ed.) **Formação teológica em terra brasileira:** Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986. São Leopoldo: Sinodal, 1986a. p. 18-32.

FISCHER, Joachim. Os primórdios da pregação itinerante e do trabalho de diáspora no Sínodo Rio-Grandense. In: — (Org.). **Ensaios Luteranos:** dos primórdios aos tempos atuais do luteranismo no Brasil. São Leopoldo: Sinodal, 1986c. p. 53-72.

FOBES, Catherine. Searching for a priest ... or a man? Using gender as a cultural resource in am Episcopal Campus Chapel. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 40, n. 1, p. 87-98, mar. 2001.

FÓRUM DE REFLEXÃO DA MULHER LUTERANA. **Convite 2001**. [Novo Hamburgo, RS: s. n., 2001].

FÓRUM ŒCUMENIQUE DE FEMMES CHRETIENNES D'EUROPE, 2002. [S. n. t.]. 2p.

FOUCAULT, Michel. Nietzche, a genealogia e a história. In:—. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979. p. 15-37.

FOX, Mathew. Wages for Housework campaign. **Decade Link**, n. 5, p. 8, Dec. 1989.

FRAGOSO, Aloísio. **A hora e a vez da mulher na Igreja**. Disponível em: <www.crbnacional.org.br/notíciasarquivo.htm>. Acesso em: 17 ago. 2004.

FREVERT, Ute. Classe et genre dans la bourgeoisie allemande au XIXe siècle. **Genèses**, n. 6, p. 5-28, 1991.

FÜLLING, Erich. O desenvolvimento interno da Igreja Evangélica no Brasil (Sínodo Rio-Grandense) após a 2ª Guerra Mundial: recordações e pensamentos de um participante de três reuniões: 1946, 1947 e 1948. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 14, n. 2, p. 29-35, 1974.

GABEL, Cristine. A mulher e a dupla jornada de trabalho. **Roteiro da OASE 2003:** sustentadas pelo amor de Deus, São Leopoldo: Sinodal, p. 27-28, 2002.

GALLOWAY, Kathy. As mulheres junto ao poço. **Informativo Mulheres Agora**, ano 8, n. 9, 1997. (Encarte).

GEBARA, Ivone. **A theology that comes from the flesh**. First published in the national catholic repórter, USA, 25 august 1995b. (Entrevista). Disponível em: <www.aislingmagazine.com/Anu/articles>. Acesso em: 5 jan. 2004.

GEBARA, Ivone. Desafios que o movimento feminista e a teologia feminista lançam à sociedade e às Igrejas. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 27, n. 2, p. 153-161, 1987.

GEBARA, Ivone. **Teóloga fala de feminismo, mitos, justiça e religião**. Disponível em: <www.2uol.com.br/JC/_2001/2507/fa2207_5.html>. Acesso em: 5 jan. 2004. (Entrevista).

GEBARA, Ivone. Uma luta maior. In: OLIVEIRA, Rosângela Soares de; CARNEIRO, Fernanda. **Corpo:** meu bem, meu mal. Rio de Janeiro: ISER, Programa Sofia: Mulher, teologia e cidadania, 1995a. p. 136-143.

GERANDO o novo. Edição e imagens de Cristina Rodrigues, Fernando Sogari. Supervisão geral: Décio E. Bona. [S. l.: s. n., s. d.]. (Documentário em vídeo).

GHISLENI, Maria Augusta et al. **Pia Lúcia Laner Ghisleni:** uma irmã chamada mãe. Porto Alegre: Evangraf, 2003.

GHISLENI, Maria Augusta. A mulher e a criação teológica. **Grande Sinal**, ano 55, n. 4, p. 429-436, 2001a.

GHISLENI, Maria Augusta. Mulher consagrada: relações de gênero e cidadania. **Grande Sinal**, ano 55, n. 3, p. 339-359, 2001b.

GHISLENI, Maria Augusta. Mulher Eclesial — 4. depoimento. **PJ a caminho**, Porto Alegre: Instituto de Pastoral, n. 46, p. 34-41, out.-dez. 1991.

GHISLENI, Maria Augusta. O Sínodo e a mulher. **Convergência**, Rio de Janeiro, ano 5, n. 43, março, p. 53-58, mar. 1972.

GHISLENI, Maria Augusta. Os votos religiosos na pós-modernidade (caminhos para um diálogo intercultural). **Grande Sinal**, ano 47, p. 15-23, 1993.

GHISLENI, Maria Augusta. Relação de gênero na vida consagrada. **Grande Sinal**, ano 49, n. 6, p. 749-751, 1995.

GHISLENI, Maria Augusta. "Vida consagrada": fuga ou abertura? **Renovação**, [S. l.]: CNBB, n. 125, p. 23-28, abr. 1979.

GIERUS, Renate. Historiografia feminista do cristianismo. In: DREHER, Martin N. (Org.) **500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional**. Porto Alegre: CEHILA, 2002. p. 513-527.

GIUMBELLI, Emerson. À vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. **Religião e Sociedade**, v. 21, n. 1, p. 87-119, 2001.

GOLDBERG, Annette. **Le dire et le faire féministes:** une approche socioculturelle du Brésil contemporain. Tese (Doutorado)-Université de Paris--VII, Paris,1991.

GOLDBERG, Annette. Feminismo no Brasil contemporâneo: o percurso intelectual de um ideário político. **BIB:** Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, ANPOCS, n. 28, p. 42-70, 1989.

GOLDIE, Rosemary. Introduction. **L'Église et l'année internationale de la femme 1975**. Vaticano: [s. n., s. d.]. p. 7-18.

GOTTWALD, Bruno. Também na doença. **Roteiro da OASE 2003:** sustentadas pelo amor de Deus. São Leopoldo, Sinodal, p. 70-72, 2002.

GOUMBAULT, Alice; BERNARD, Claude; CHARRIER, Huguette. **Célébrer l'appel des femmes à une prêtrise renouvelée**. Dublin, juin 2001. Disponível em: <www.fhe.asso.fr/Articles/0301dublin.htm>. Acesso em: 6 maio 2004.

GRIGNON, Claude. Sur les relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l´espace politique. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, Paris, n. 16, p. 3-34, sept. 1977.

GROSSI, Miriam Pillar. Conventos e celibato feminino entre camponesas do Sul do Brasil. **Horizontes Antropológicos**, ano 1, n. 1, p. 47-60, 1995.

GROSSI, Miriam Pillar. Féminismes et nouvelles générations politiques des années 90 au Brésil. **Cahiers du CEDREF**, v. 6, p. 169-190, 1996.

GROSSI, Miriam Pillar. Jeito de freira: estudo antropológico sobre a vocação religiosa feminina. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, n. 73, p. 48-58, maio 1990.

GROSSI, Mirian Pillar. **Discours sur les femmes battues:** répresentations de la violence sur les femmes au Rio Grande do Sul. Tese (Doutorado)-Université de Paris V, 1988.

GRUPO ESPECIAL DO DIÁLOGO CATÓLICO-ANGLICANO. A ordenação de mulheres. **SEDOC**, Petrópolis, n. 87, p. 540-541, dez. 1975.

GUIDER, Margaret Eletta. **Daughters of Rahab:** prostitution and the church of liberation in Brazil. Minneapolis: [s. n.], 1995.

HARTH, Elfriede. **La fécondité — valeur sociale:** l´évolution de l´image de la femme dans le catholicisme allemand depuis 1968. Paris: EHESS, 1999. (Mémoire de D.E.A en Sociologie).

HEES, Ulrich. Metamorfoses de uma igreja de emigrantes: o Sínodo Rio--Grandense de 1886 a 1969. In: FISCHER, Joachim (Org.). **Ensaios Luteranos:** dos primórdios aos tempos atuais do luteranismo no Brasil. São Leopoldo: Sinodal, 1986c. p. 73-84.

HEES, Ulrich. Os inícios da formação da estrutura eclesiástica no Rio Grande do Sul. In: FISCHER, Joachim (Org.). **Ensaios Luteranos:** dos primórdios aos tempos atuais do luteranismo no Brasil. São Leopoldo: Sinodal, 1986a. p. 5-19.

HEES, Ulrich. Pastorado e pastores no Rio Grande do Sul. In: FISCHER, Joachim (Org.). **Ensaios Luteranos:** dos primórdios aos tempos atuais do luteranismo no Brasil. São Leopoldo: Sinodal, 1986b. p. 21-32.

HENDRICH-JAUREGUI, Sonja. OASE é esteio para as comunidades. **Revista da OASE**, São Leopoldo: Sínodo Rio dos Sinos, p. 37, maio 2002.

HENNIG, Martin. Os auxílios de entidades evangélicas na Alemanha em prol dos evangélicos no Brasil, dos seus primórdios até o ano de 1900. In: FISCHER, Joachim (Org.). **Ensaios Luteranos:** dos primórdios aos tempos atuais do luteranismo no Brasil. São Leopoldo: Sinodal, 1986. p. 85-111.

HERZEL, Susannah**. A voice for women:** the women's department of the World Council of Churches. Geneva: WCC, 1981.

HEWITT, W. E. Religion and the consolidation of democracy in Brazil: the role of the Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). **Sociological Analysis**, v. 50, n. 2, p. 139-152, 1990.

HISTÓRICO do Clube de Mães Sagrado Coração de Jesus. [Canoas: s. n. 1985]. (manuscrito).

HOCH, Lothar. Formação teológica entre teoria e prática. In: — (Ed.) **Formação teológica em terra brasileira:** Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986. São Leopoldo: Sinodal, 1986. p. 104-113.

HOFFMANN, Arzemiro. A polarização das linhas teológicas na IECLB – II. In: HOCH, Lothar (Ed.). **Formação teológica em terra brasileira:** Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986. São Leopoldo: Sinodal, 1986. p. 132-135.

HOOGEN, Lisette van den. The Romanization of the Brazilian Church: Women´s participation in a religious association in Prados, Minas Gerais. **Sociological Analysis**, v. 50, n. 2, p. 171-188, 1990.

HORTÁL, Jesus. Catolicismo brasileiro hodierno: posições e tendências. In: ALTMANN, Walter; WEBER, Bertholdo (Ed.). **Desafio às Igrejas:** diálogo ecumênico em tempos de mudanças. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: Sinodal, 1976. p. 29-48.

HORTAL, Jesus. **E haverá um só rebanho:** história, doutrina e prática católica do ecumenismo. São Paulo: Loyola, 1989.

IBGE. **Censo demográfico de 1960:** Brasil. Rio de Janeiro: IBGE, 1967. (Série Nacional, vol.1.).

IBGE. **Censo demográfico; 1950:** Brasil. Rio de Janeiro, 1956. (Série nacional VI).

IBGE. **Censo demográfico; 1970:** Brasil. Rio de Janeiro, 1970. (Série nacional v.1).

IBGE. **Censo demográfico; 1980:** Brasil. Rio de Janeiro, 1983.

IBGE. **Censo demográfico; 2001:** Educação; resultados da amostra. Rio de Janeiro, 2003.

IBGE. **Recenseamento Geral do Brasil** (1º de setembro de 1940): Censo Demográfico; população e habitação. Rio de Janeiro, 1950.

IBGE. **Tabulações avançadas do censo demográfico:** resultados preliminares. Rio de Janeiro, 1981.

INFORMATIVO do CECA, [S. l.], ano 3 n. 11., s. d.

INTERNATIONAL Network in Advanced Theological Education. Oslo: Falch Fargetrykk, 1998.

INTERVENÇÃO de D. Paulo Josef Cordes no "Decênio da Mulher", nas Nações Unidas. **SEDOC**, Petrópolis, v. 13, n.135, p. 291-298, 1980.

JARSCHEL, Haidi. Aborto: entre a fome e o desejo. **Tempo e Presença**, ano 13, n. 256, p. 37-39, 1991a.

JARSCHEL, Haidi. Algumas reflexões sobre o ministério feminino. In: HOCH, Lothar (Ed.) **Formação teológica em terra brasileira:** Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986. São Leopoldo: Sinodal, 1986. p. 143-146.

JARSCHEL, Haidi. Prostituição numa perspectiva de relações de gênero. **Mulher Libertação**, ano 11, n. 46, p. 2-5, jul./set. 1996.

JARSCHEL, Haidi. Transformar pedras em pão e rosas... o próprio das feministas. In: BEOZZO, Oscar (Org.). **Curso de Verão ano V**. São Paulo: Paulinas, 1991b. p. 46-56.

JARSCHEL, Haidi. Variações sobre o bem e o mal. In: OLIVEIRA, Rosângela Soares de; CARNEIRO, Fernanda. **Corpo:** meu bem, meu mal. Rio de Janeiro: ISER, Programa Sofia: Mulher, teologia e cidadania, 1995. p. 78-95.

JARSCHEL, Haidi; ALTMANN, Lori. **Um esboço do perfil da pastora da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB)**. São Paulo: Traço a Traço Editorial, 1992.

JOÃO PAULO II, Papa. Carta às mulheres. **SEDOC**, Petrópolis, n. 252, p. 130--139, 1995.

JOÃO PAULO II, Papa. **Mulieris Dignitatem**. Disponível em: <www.multimedios.org/docs/d000272/>. Acesso em: 11 ago. 2004.

JOÃO PAULO II, Papa. **Ordenatio sacerdotalis:** carta apostólica de João Paulo II sobre a reservada somente aos homens. In: SACERDÓCIO de Mulheres? Petrópolis: Vozes, 1996. p. 5-11. (Série Documentos Pontifícios 268).

JOÃO PAULO II. Papa. **Vita Consecrata**. Disponível em: <www.multimedios.org/docs/d000463/>. Acesso em: 11 ago. 2004.

JORNAL. Curitiba: CNBB, ano 15, n. 74, mar./abr. 2002.

JORNAL EVANGÉLICO LUTERANO. Porto Alegre: IECLB, ano 31, out. 2002.

JORNAL PASTORAL DA CRIANÇA. Curitiba: CNBB, ano 15, n. 76, jul./ago. 2002a.

JORNAL PASTORAL DA CRIANÇA. Curitiba: CNBB, ano 15, n. 78, nov./dez. 2002b.

JORNAL PASTORAL DA CRIANÇA. Curitiba: CNBB, ano 16, n. 81, maio/jun. 2003.

JUHEM, Philippe. Entreprende en politique. De l'extrême gauche au PS: la professionnalisation politique des fondateurs de SOS-Racisme. **Revue Française de Science Politique**, Paris, v. 51, n. 1-2, p.131-153, 2001.

KIRST, Nelson. Lances de uma jornada; traços de um perfil: cinqüenta anos de formação teológica na Escola Superior de Teologia. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, n. esp., p. 19-25, 1996.

KLIEWER, Gerd Uwe. Odres novos: vinho velho; a Igreja e as transformações na sociedade. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 24, n. 1, p. 37-45, 1984.

KLIEWER, Gerd Uwe. Uma comunidade evangélica frente aos problemas sociais e à atuação sócio-política da Igreja. In: BURGER, Germano (Ed.). **Quem assume esta tarefa?** Um documentário de uma Igreja em busca de sua identidade. São Leopoldo: Sinodal, 1977. p. 189-211.

KNORR, Ilga. **Dona Emília:** uma vida a serviço. Porto Alegre: CEPA, 1995.

KNORR, Ilga; BOLL, Godofredo (Org.). **Mosaico Vivo:** vidas que edificam comunidade. Porto Alegre: CEPA, 1998.

KUSCHNIR, Karina, VELHO, Gilberto. Apresentação. In: —. **Mediação, cultura e política**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001. p. 9-11.

LAGRAVE, Rose-Marie. Les recherches sur les femmes en France: esquisse d'un bilan. In: LARGUÈCHE, Dalenda. **Histoire des femmes au Maghreb:** culture matérielle et vie quotidienne. Tunis: Centre de Publication Universitaire, 2000. p. 359-380.

LAGRAVE, Rose-Marie. Recherches féministes ou recherches sur les femmes? **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, Paris, n. 83, p. 27-39, 1990.

LAGRAVE, Rose-Marie. Introduction. In: — (Dir.). **Celles de la terre:** agricultrice, l'invention politique d'un métier. Paris: ÉHÉSS, 1987. p. 11-29.

LAGROYE, Jacques. **Sociologie politique**. Paris: Fondation Nationale des Sciences Politiques et Dalloz, 1993.

LANGE, Anna. Compaixão; um caminho a seguir! **Roteiro da OASE 2003:** sustentadas pelo amor de Deus. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 50-51.

LANGLOIS, Claude. "Toujours plus pratiquantes": la permanence du dimorphisme sexuel dans le catholicisme français contemporain. **Clio, histoire, femmes, sociétès**, Toulouse, n. 2, p. 229-260, 1995.

LANGLOIS, Claude. Le catholicisme au féminin. **Archives des Sciences Sociales des Religions**, Paris, v. 57, n.1, p. 29-53, jan.-mar.1984.

LEHNEN, Doraci. Escola Superior de Teologia da IECLB. In: HASTENTEUFEL, Zeno. **História dos cursos de teologia no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Edipucrs, 1995. p. 46-76.

LETTRE ouverte aux chrétiennes europeennes. [S. l.: s. n.], 1977. 2p.

LÓPEZ, Maricel M. Corpos (i)maculados: um ensaio sobre trabalho e corporeidade feminina no antigo Israel e nas comunidades afro-americanas. In: STRÖHER, Marga; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André (Org.). **À flor da pele:** ensaios sobre gênero e corporeidade. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2004. p. 55-75.

LORSCHEITTER, Aloísio. Cinqüenta anos de CNBB: uma Conferência Episcopal em chave conciliar; Projetos de Evangelização — tensões políticas e eclesiásticas e desafios. **Concilium**, Petrópolis, v. 296, n. 3, p. 25-30, 2002.

MACHADO, Maria das Dores C. Corpo e moralidade sexual em grupos religiosos. **Estudos Feministas**, ano 3, v. 1, p. 7-27, 1. sem. 1995.

MACHADO, Maria das Dores C.: MARIZ, Cecília L. Mulheres e prática religiosa nas classes populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.12, n. 34, p. 71-87, 1997.

MÃES Unidas — Voz da Libertação. Porto Alegre: Pastoral da Mulher Pobre, maio 1987. (Folheto datilografado).

MÃES Unidas — Voz da Libertação. Porto Alegre: Pastoral da Mulher Pobre, jun. 1987. (Folheto datilografado).

MÃES Unidas — Voz da Libertação. Porto Alegre: Pastoral da Mulher Pobre, ago. 1987. (Folheto datilografado).

MÃES Unidas — Voz da Libertação. Porto Alegre: Pastoral da Mulher Pobre, set. 1987. (Folheto datilografado).

MÃES Unidas — Voz da Libertação. Porto Alegre: Pastoral da Mulher Pobre, set./out. 1988. (Folheto datilografado).

MAFRA, Clara. **Os evangélicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e política no Brasil 1916-1985**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MALSCHITSKY, Regina Stein. **Por que participo da Década Ecumênica?** [S. l.: s. n.], 1995. 2 p.

MAMMARELLA, Rosetta. **Práticas coletivas e autonomia num movimento popular urbano:** o caso da Vila Santo Operário 1979-1990. Dissertação (Mestrado) — Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1996.

MARIA CLARA LUCHETTI BINGEMER. Disponível em: <http://wwwusers.rdc.puc-rio.br/agape/>. Acesso em: 2 maio 2004. (*Site* pessoal oficial).

MARIA PILAR AQUINO. Disponível em <www.sandiego.edu/theo/faculty-ft.html>. Acesso em: 7 jan. 2004. (*Site* pessoal oficial).

MARUANI, Margareth. **Travail et emploi des femmes**. Paris: La découverte, 2000.

MASCARELLO, Maria S. A mulher e a igreja. **Teocomunicação**, Porto Alegre, ano 3, n. 17, p. 7-17, out. 1973.

MEMÓRIA da caminha. In: ENCONTRO DA MÍSTICA FEMININA. [S. l.: s. n.], 2003. 1p.

MENAHEM, George. L´activité professionelle des mères a augmenté lês chances de réussite de leurs enfants. **Économie et Statistique**, Paris, n. 211, p. 45-48, 1988.

MENEZES, Zoe da Cunha, Irmã. Um chão a ser pisado. **Mulher Libertação**, ano 11, n. 46, p. 16-17, jul./set. 1996. (Entrevista).

MEYER, Harding. O recrutamento do corpo docente teológico. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 2, n. 1, p. 29-36, 1962.

MEYER, Maria Helena. Mulheres nas Ocupações. **Informativo CECA**, São Leopoldo, ano 3, n. 11, p. 5-7, jul./set. 1987.

MEYER, Maria Helena. **Roteiro para a recuperação da história da organização das mulheres nas CEBs de Canoas**. [S. l.: s. n.], 1999. 6p. (Datilografado).

MÍSTICAS melodias — mulheres encantam. [S. l.: s. n., s. d.]. 32p.

MUEL-DREYFUS, Francine. **Le métier d´éducateur:** les instituteurs de 1900, les éducateurs spécialisés de 1968. Paris: Minuit, 1983.

MUEL-DREYFUS, Francine. **Vichy et l'éternel féminin**. Paris: Seuil, 1996.

MUEL-DREYFUS, Francine; RODRIGUES, Arakcy Martins. Réincarnations: notes de recherche sur une secte spirite de Brasilia. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, Paris, n. 62-63, p. 119-134, juin 1986.

MULHERES conquistam espaços na IECLB, Disponível em: <www.ieclb.org.br/Periodo120302.htm#tresdiacon>. Acesso em: 8 mar. 2003.

MULHERES e o desenvolvimento — posicionamento de MISEREOR, AS. [S. l.: s. n.], 1995.

MÜLLER, T. L. Apresentação. In: ECKERT, Kurt B. **Alô, Tia Ella!** Histórias da comunidade para a comunidade. Cachoeira do Sul: [s. n.], 1999. p. 9.

MÜLLER, T. L. Negros de fala alemã. In: FISCHER, L.; GERTZ, R. et al. **Nós, os teuto-gaúchos**. Porto Alegre, Ed. da Universidade, 1998. p. 238-239.

MÜLLER, Telmo Lauro. **Amor ao próximo:** história da Casa Matriz de Diaconisas da IECLB. São Leopoldo: Rotermund, 1990.

MUTIRÃO em nossa vila. [Canoas]: s. e., [198-]. (manuscrito).

NEUENFELDT, Elaine G. Sangue e fluxos: poderes e perigos demarcando fronteiras nos corpos de mulheres. In: STRÖHER, Marga; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André (Org.). **À flor da pele:** ensaios sobre gênero e corporeidade. São Leopoldo: Sinodal, CEBI 2004. p. 77-103.

NEUMANN, Zilda Arns. **Depoimento:** Zilda Arns Neumann; ela criou uma rede de solidariedade que salva centenas de milhares de crianças brasileiras. Belo Horizonte: Editora Leitura, 2003.

NEUMANN, Zilda Arns. Pastoral da Criança: uma experiência consagrada. **Fé, vida e participação**. São Paulo: Fundação Konrad Adenauer, 2000. p. 83-98. (Cadernos Adenauer n. 9).

NOSSA capa. **Convergência:** Revista da Conferência dos Religiosos do Brasil, Rio de Janeiro, ano 20, n. 184, jul./ago. p. 320, 1985.

NUNES, Maria José F. R. A trajetória das mulheres no catolicismo brasileiro: teorias feministas interrogam a sociologia da religião. **Estudos de Religião**, n. 9, p. 95-100, 1994.

NUNES, Maria José Fontelas Rosado. De mulheres e de deuses. **Revista Estudos Feministas**, v. 0, n. 0, p. 5-30, 1992.

NUNES, Maria José Fontelas Rosado. Prática político-religiosa das congregações femininas no Brasil — uma abordagem histórico-social. In: AZZI, R. **A vida religiosa no Brasil:** enfoques históricos. São Paulo: Paulinas, 1986. p.188- - 218.

OASE EM FOCO. Blumenau: Otto Kuhr, ano 3, n. 10, 8 p., fev. 2001a.

OASE EM FOCO. Blumenau: Otto Kuhr, ano 3, n. 11, 8 p., maio 2001b.

OASE EM FOCO. Blumenau: Otto Kuhr, ano 3, n. 12, 8 p., ago. 2001c.

OASE EM FOCO. Blumenau: Otto Kuhr, ano 4, n. 14, 10 p., fev. 2002.

OFFERLÉ, Michel. **Sociologie des groupes d´intérêt**. Paris: Montchrestien, 1998.

ORTEGA, Ofélia. Mulher e teologia numa perspectiva latino-americana. **Cadernos do CEAS**, n. 135, p. 68-77, set./out. 1991.

ORTEGA, Ofélia. Ordenacion ¿Para que? In: ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE PASTORAS, 1. [**Anais...**]. [S. l.]: CLAI, [1989].

OS CLUBES de mães no acampamento em frente ao INCRA. [Canoas, 198-]. (manuscrito).

OSÓRIO, Rosa Adela. Relações de gênero e espiritualidade na vida religiosa hoje. In: CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. **Sonhos e sementes:** reflexões sobre gênero e vida consagrada. 2001. p. 111-129. (Cadernos da CRB, n. 30).

OTTO, Ruth Beyer. O ministério da mulher na Igreja. **Teologia em Debate**. Porto Alegre: Instituto Teológico João Wesley, n. 1, p. 6-11, 1999.

PALÁCIO, Carlos. Deslocamentos da teologia, mutações socioeclesiais: caminhos recentes da teologia no Brasil. **Concilium**, Petrópolis, v. 296, n. 3, p. 73-79, 2002.

PARLOW, Mara; WONDRACEK, Karin H. K. Teologia feminista e psicanálise: um encontro de dois corpos. In: STRÖHER, Marga; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André (Org.). **À flor da pele:** ensaios sobre gênero e corporeidade. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2004. p. 245-264.

PARMENTIER, Elisabeth. **Les filles prodigues:** défis des théologies féministes. Genéve: Labor et Fides, 1998.

PASTORAL DA CRIANÇA — a serviço da vida e da esperança 10 anos. Curitiba, 1993. (Folheto).

PASTORAL DA CRIANÇA. **A paz começa em casa:** como trabalhar as relações humanas para prevenir a violência contra a criança no ambiente familiar; manual. Curitiba: A Pastoral, 1999.

PASTORAL DA CRIANÇA. Brasília: CNBB, 1991.

PASTORAL DA CRIANÇA. **Guia do líder da Pastoral da Criança**. Curitiba: [s. n.], 2000.

PASTORAL DA MULHER POBRE. **Mulher Comunidade:** a nova mulher. Petrópolis: Vozes, 1988.

PASTORAL POPULAR LUTERANA. **As mulheres dizem não à violência**. [S. l.: s. n.], 2003a. (Folheto).

PASTORAL POPULAR LUTERANA. **Das dores à cura:** Movimentos de Ressurreição. [S. l.: s. n.], 2003b. (Folheto).

PAULO VI, Papa. [Carta do Papa lida no evento]. In: ANO Internacional da Mulher. **SEDOC**, Petrópolis, n. 86, p. 405-407, nov.1975.

PAULO VI, Papa. La présence féminine chrétiènne. **L´Église et l´année internationale de la femme 1975**. Vaticano: [s. n., 197-c]. p. 54-58.

PAULO VI, Papa. Lê très vif intérêt de l Église. **L´Église et l´année internationale de la femme 1975**. Vaticano: [s. n., 197-a], p. 22-24.

PAULO VI, Papa. Un nouveau départ: la femme dans la société et dans l'Église. **L'Église et l'année internationale de la femme 1975**. Vaticano: [s. n., 197-b]. p. 47-53.

PELO diretio de viver. [Canoas, 198-]. (manuscrito).

PENNA, Aloysio, Arcebispo. Presidente do Conselho Diretor da Pastoral da Criança. **Jornal da Pastoral da Criança**, p. 2, mar.-abr. 2002.

PETERSON, Anna L.; VASQUEZ, Manuel A. The new evangelization in Latin American Perspective. **Cross Currents**, Fall. 1998. Disponível em: <http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m2096/is_n3_v48/ai_21202866>. Acesso em: 15 set. 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Sociologia da Religião — área impuramente acadêmica. In:. ANPOCS. **O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Sumaré; Brasília: CAPES, 1999. p. 237-286.

PITT-RIVERS, Julian. **El destino de Siquem o la política de los sexos;** antropologia del honor o la política de los sexos: Ensayos de antropologia mediterránea. Barcelona: Editiorial Crítica, 1979. p. 190-256.

PLETSCH, Rosane. Diaconia e corpo: categorias relevantes para repensar o conhecimento na perspectiva de gênero e cidadania. In: STRÖHER, Marga; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André (Org.). **À flor da pele:** ensaios sobre gênero e corporeidade. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2004. p. 209-224.

PLETSCH, Rosane; BEULKE, Gisela. [sem título]. In: ENCONTRO NACIONAL DO FÓRUM DE REFLEXÃO DA MULHER LUTERANA, 4. 2003. [S. n. t.]. 2p. (Documento datilografado).

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA — RS; Portal. **Corpo Docente**. Disponível em: <http://www.pucrs.br/>. Acesso em: 3 jan. 2004.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA — RS; Portal. **Programa de pós--graduação em teologia:** corpo docente. Disponível em: <http://www.pucrs.br/uni/poa/teo/pos/index.htm>. Acesso em: 3 jan. 2004a.

POTTER, Philip. Relatório do Secretário Geral. **SEDOC**, Petrópolis, n. 91, v. 8, p. 1072-1088, maio 1976.

PRIEN, Hans-Jürgen. **Formação da Igreja Evangélica no Brasil:** das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2001.

PRONTUÁRIO da IECLB 2003/I. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

PUDAL, Bernard. Les dirigeants communistes: du “fils du peuple” à “l’instituteur des masses”. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, Paris, n. 71/72, p. 46-70, mar. 1988.

RATZINGER, Joseph, Card.; AMATO, Angelo. **Carta aos bispos da Igreja Católica sobre a colaboração do homem e da mulher na Igreja, no mundo**. Disponível em: <http://www.acidigital.com/myprint/print.php>. Acesso em: 6 ago. 2004.

RÉSEAUX DES PARVIS: chrétiens em liberte pour d'autres visages d'Église, LES. Paris: Réseaux dês Parvis et Temps Présent, n. 18, 40p., juin 2003.

REVISTA DA CEPA — 140 anos. Porto Alegre: Comunidade Evangélica de Porto Alegre, 1996.

REVISTA DA OASE. São Leopoldo: Sínodo Rio dos Sinos, maio de 2002.

RIBEIRO, Zilda Fernandes. Libertação da mulher, hoje, na igreja. **Teocomunicação**, Porto Alegre, ano 20, n. 88, p. 133-145, junho 1990.

RIETH, Ricardo W. Luteranismo rio-grandense no século 20: da dependência à institucionalização. In: FISCHER, L; GERTZ, R. et al. **Nós, os teuto-gaúchos**. Porto Alegre, Ed. da Universidade, 1998. p. 283-289.

ROESE, Anete. Corporeidade no espaço relacional: interpretações a partir do acompanhamento pastoral terapêutico feminista. In: STRÖHER, Marga; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André (Org.). **À flor da pele:** ensaios sobre gênero e corporeidade. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2004. p. 285-315.

ROHDEN, Fabíola. Catolicismo e protestantismo: o feminismo como uma questão emergente. **Cadernos Pagu**, n. 8/9, p. 51-97, 1997.

ROQUE, Olga. Fazer visitas enriquece grupo mineiro. **OASE em Foco**, Blumenau, ano 3, n. 12, p. 6, ago. 2001.

ROSEMARY Radford. Ruether to be Honored at Garrett-Evangelical. Disponível em: <www.garrett.nwu.edu>. Acesso em: 7 jan. 2004.

ROUSSEAU, André. L´action catholique ouvrière. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, Paris, n. 44/45, p. 70-71, nov.1982c.

ROUSSEAU, André. Le jeune clergé des années 70. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, Paris, n. 44/45, p. 69, nov.1982.

ROUSSEAU, André. Les classes moyennes et l´aggiornamento de l´Église. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, Paris, n. 44/45, p. 55-68, nov.1982b.

RUETHER, Rosemary Radford. **For feminist theologians, good job is hard to find**. Disponível em: <www.findarticles.com/cf_0/m1141/11_35/53668945/print.jhml>. Acesso em: 5 jan. 2004.

RUETHER, Rosemary Radford. **A legacy of inclusion**. 2002. Disponível em: <www.findarticles.com/cf_0/m2096/1_52/88702685/print.jhtml>. Acesso em: 5 jan. 2004.

SÁBADO dia 28.12.85... [Canoas, 1986]. (manuscrito).

SAFFIOTI, H.; JARSCHEL, H. É preciso mudar. **Mulher Libertação,** ano 11, n. 46, p. 12-15, jul./set. 1996. (Entrevista).

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. Comentário da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé a Inter Insigniores. In: SACERDÓCIO de Mulheres? Petrópolis: Vozes, 1996b. p. 51-93. (Série Documentos Pontifícios 268).

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. Inter Insigniores. In: SACERDÓCIO de Mulheres? Petrópolis: Vozes, 1996a. p. 15-42. (Documentos Pontifícios 268).

SAINT MARTIN, Monique. Structure du capital, différenciation selon les sexes et "vocation" intellectuelle. **Sociologie et Societés**, v. 21, n. 2, p. 9-25, oct.1989.

SAINTENY, Guillaume. Logiques d´engagement et logiques de rétribution ao sein de l´écologisme français. **Cahiers Internationaux de Sociologie**, v. 106, p. 175-200, 1999.

SANDRI, Gisela M. O. A imagem da faculdade de teologia entre as comunidades da IECLB — II. In: HOCH, Lothar (Ed.). **Formação teológica em terra brasileira:** Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986. São Leopoldo: Sinodal, 1986. p. 119-123.

SANTA ANA, Julio. Certezas e incertezas no CMI. **Tempo e Presença**, ano 13, n. 256, p. 40-47, 1991.

SANTA ANA, Julio. Du libéralisme à la práxis de libération: genèses de la contribution protestante à la théologie latino-américaine de la libération. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, Paris, n. 71, p. 75-84, 1990.

SCHERER, Hertha Costa. **A mulher hoje**. [S. n. t.]. 1p.

SCHMIDT, Maria. **Violência não é só agressão física, mas também moral e psicológica**, 2003. Disponível em: <http://www.ieclb.org.br/noticia.php?ger=1&id=1447>. Acesso em: 17 jun. 2004.

SCHMIDT, Martina. **Quand nous joignons notre voix au chant de la libération:** enquête sur la présence luthérienne au Brésil. Lausanne: [s. n.]. 1999. (Diplôme de spécialisation).

SCHMINCK, Marianne. Women in Brazilian *abertura* politics. **Signs:** Journal of women in culture and society, v. 7, n. 1, p. 115-134, Autum. 1981.

SCHNEIDER, Armínio A. H. A imagem da faculdade de teologia entre as comunidades da IECLB — I. In: HOCH, Lothar (Ed.). **Formação teológica em terra brasileira:** Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986. São Leopoldo: Sinodal, 1986. p. 116-118.

SCHNEIDER, Paula. **A mulher à luz da antropologia**. [S. n. t.]. 2p. (Documento datilografado).

SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph; STRECK, Valburga S. A esposa do pastor: identidade entre família, profissão e Igreja. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 35, n. 2, p. 133-145, 1995.

SCHÜNEMANN, Rolf. **Do gueto à participação:** o surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975. São Leopoldo: EST/Sinodal, 1992.

SCOTT, Joan W. "L'ouvrière, mot impie, sordide..." : le discours de l'économie politique française sur les ouvrières (1840-1860). **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, Paris, n. 83, p. 2-15, juin. 1990.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez.1995.

SECRETÁRIO do CMI fala sobre desafios e dilemas do ecumenismo. Disponível em: <www.est.com.br/informativo_online/arquivo_noticias/noticias_28052003.htm>. Acesso em: 17 dez. 2003.

SEDIN, Hubert; LA TOURETTE, Kenneth S.; MARTIN, Jochen (Ed.). **Atlas d´histoire de l´Église:** les églises chrétiennes hier et aujourd´hui. Belgique: Brepols, 1990.

SEGUIDORAS de Cristo — Divino Mestre. [Canoas, 198-]. (manuscrito).

SEM morada foram recebidos a tiro pelos jagunços na área onde seria seu novo lar. [Canoas, 198-]. (manuscrito).

SEMINÁRIO AMPLIADO DA COMISSÃO DE SISTEMATIZAÇÃO DOS DOCUMENTOS SOBRE OS MINISTÉRIOS E O ORDENAMENTO JURÍDICO DOUTRINÁRIO DA IECLB, 2001, São Leopoldo-RS. [S. n. t.].

SEMINÁRIO DE ESTUDOS SOBRE O PAPEL DA MULHER NA IGREJA E NA SOCIEDADE, 3. Petrópolis: CRB; CNBB, 1975. (Documento datilografado).

SEMINÁRIO REGIONAL SOBRE A MULHER CONSAGRADA, 4. **Relatório**. Porto Alegre, 1997. 17p.

SEMINÁRIO SOBRE O PAPEL DA MULHER NA IGREJA, 1. Petrópolis: CRB; CNBB, 1973. (Documento datilografado).

SERVIÇO DE ANIMAÇÃO BÍBLICA. **Mulheres celebrando a libertação**. São Paulo: Edições Paulinas, [19—].

SEYFERTH, Giralda. A representação do "trabalho alemão" na ideologia étnica teuto-brasileira. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, n. 37, 20 out. 1982.

SEYFERTH, Giralda. Imigração, colonização e identidade étnica (notas sobre a emergência da etnicidade em grupos de origem européia no sul do Brasil). **Revista de Antropologia**, n. 29, p. 57-71, 1986.

SEYFERTH, Giralda. Etnicidade, política e ascensão social: um exemplo teuto-brasileiro. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 61-88, 1999.

SIERRA, Rosa Adela Osório. Emergência das relações de gênero na vida religiosa hoje. In: ANJOS, Márcio Fabri; SIERRA, Rosa Adela Osório. **Gênero e poder na vida religiosa**. Rio de Janeiro: CRB/Loyola, 1999, p. 33-69.

SIMÉANT, Johanna. Friches, hybrides et contrebandes: sur la circulation et la puissance militantes des discours savants. In: HAMMAN, Philippe; MÉON, Jean--Matthieu; VERRIER, Benoît (Dir.). **Discours savants, discours militants: mélange des genres**. Paris: L´Harmattan, 2002. p. 17-53.

SOIHET, Rachel. La primière vague du féminisme brésilien de la fin du XIXe siècle aux années trente. **Clio**, Toulouse, n. 7, p. 223-241, 1998.

STRÖHER, Marga J. Corpos, poderes e saberes nas primeiras comunidades cristãs: uma aproximação a partir das cartas pastorais. In: STRÖHER, Marga; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André (org.). **À flor da pele:** ensaios sobre gênero e corporeidade. São Leopoldo, Sinodal, CEBI, 2004. p. 105-136.

STRÖHER, Marga Janete. Por uma linguagem integradora de mulheres e homens. **Proclamar Libertação**, São Leopoldo, v. 17, p. 257-263, 1991.

STRÖHER, Marga; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André (org.). **À flor da pele:** ensaios sobre gênero e corporeidade. São Leopoldo, Sinodal, CEBI, 2004a.

SUAUD, Charles. Contribution a une sociologie de la vocacion: destin religieux et projet escolaire. **Revue Française de Sociologie**, Paris, v.15, p. 75-111, 1974.

SUAUD, Charles. **La vocation:** conversion et reconversion des prêtres ruraux. Paris: Minuit, 1978.

SULLINS, Paul. The stained glass ceiling: career attainment for women clergy. **Sociology of Religion**, v. 61, n. 3, p. 243-266, 2000.

TEMPO E PRESENÇA; Revista Bimestral do CEDI. Rio de Janeiro, ano 13, n. 256, mar./abr. 1991.

TERRA e liberdade, fé e esperança: reflexões sobre a vida, a fé, a ecologia e a terra por crianças, adolescentes e a liderança do Setor D do Assentamento do MST "Filhos de Sepé" em Viamão-RS. Curitibanos: PPL; São Leopoldo: EST, 2001.

THIEL, Dieter Juergen. O fundo rotativo de financiamento de pensão ("Fundo"). In: HOCH, Lothar (ed.). **Formação teológica em terra brasileira:** Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986. São Leopoldo: Sinodal, 1986. p. 167-169.

TIEL, Gerhard. **Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus:** uma análise do movimento ecumênico de base. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 1998.

TIERNY, Jeanne Marie. As mulheres na Igreja. In: — et al. **A mulher na igreja, presença e ação hoje**. Rio de Janeiro: CRB; Petrópolis: Vozes, 1975. p.11-29.

TRABALHO deve ter continuidade. **Informativo Mulheres Agora**, CONIC, ano 9, n. 10, p. 1, dez. 1999.

TREIN, Hans A. **Leitura popular da Bíblia entre o horizonte da Igreja e a consciência de classe:** um estudo de caso. São Leopoldo: EST; IEPG, 1990. (Mestrado em Teologia).

VANNUCHI, Edwirges. Gênero e política. In: CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. **Sonhos e sementes:** reflexões sobre gênero e vida consagrada. [S. l.; s. n.], 2001. p. 55-65. (Cadernos da CRB, n. 30).

VELHO, Gilberto. Biografia, trajetória e mediação. KUSCHNIR, Karina; VELHO, Gilberto. **Mediação, cultura e política**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001. p. 13-28.

VENTURIN, Teresinha. **Formação religiosa para o século XXI:** freira, mulher, cidadã. Petrópolis: Vozes, 2001.

VENTURIN, Teresinha. Processo de institucionalização da formação da mulher no século XIX. **Veritas**, Porto Alegre, v. 42, n. 2, p. 217-222, 1997.

VIDA de pobre. [Canoas], 1987. (manuscrito).

VIEIRA, Carlos. Mãe. In: **Roteiro da OASE 2003:** sustentadas pelo amor de Deus, São Leopoldo: Sinodal, p. 47-48, 2002.

VIOLÊNCIA não é só agressão física, mas também, moral e psicológica. Disponível em: <www.ieclb.org.br>. Acesso em: 12 mar. 2003.

VOLKMANN, Martin. A realidade das comunidades e a teologia praticada na Faculdade de Teologia. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, n. esp., p. 32-38, 1996.

VUOLA, Elina. **Teología feminista- teología de la liberacíon:** los límites de la liberación. Madrid: IEPALA, 2000.

WACQUANT, Löic J. D. Introduction. In: BOURDIEU, Pierre, WACQUANT, Löic J.D. **Réponses:** pour une anthropologie réflexive. Paris: Éditions du Seuil, 1992. p. 13-42.

WANDERMUREM, Marli. Gênero e raça. In: CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. **Sonhos e sementes:** reflexões sobre gênero e vida consagrada. 2001. p. 45-53. (Cadernos da CRB, n. 30).

WANIEZ, Philippe; BRUSTLEIN, Violette. La différenciation sociale et spatiale des religions au Brésil**. Cahiers des Amériques Latines**, n. 33, p. 103-123, 2000.

WANIEZ, Philippe; BRUSTLEIN, Violette. Les protestantismes dans la cartographie religieuse au Brésil. **Lusotopie**, p. 449-458, 1998. Disponível em: <www.lusotopie.sciencespobourdeaux.fr/>. Acesso em: 08 mar. 2004.

WARTENBERG, Bärbel Von. **Adam et Eve, où êtes-vous?** L'étude du COE sur la communauté des femmes et des hommes dans l'Église. [S. n. t.].

WCC staff list by team. Disponível em: <www2.wcc-coe.org/wccstaff.nsf>. Acesso em: 15 mar. 2004.

WEBER, João Hernesto. O herdeiro. In: FISCHER, L.; GERTZ, R. et al. **Nós, os teuto-gaúchos**. Porto Alegre, Ed. da Universidade, 1998. p. 305-312.

WEBER, Max. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. In: —. **Ensaios de sociologia**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982. p. 347-370.

WEBER, Max. **Economía y Sociedad**. México: Fondo de Cultura Economica, 1944.

WEHRMANN, Günther K. F. A polarização das linhas teológicas na IECLB — I. In: HOCH, Lothar (Ed.). **Formação teológica em terra brasileira:** Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986. São Leopoldo: Sinodal, 1986. p. 124-131.

WEINGÄRTNER, Lindolfo. Os inícios da Faculdade de Teologia. In: HOCH, Lothar (Ed.). **Formação teológica em terra brasileira:** Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986. São Leopoldo: Sinodal, 1986. p. 33-39.

WESTHELLE, Vítor. Considerações sobre o etno-luteranismo latino-americano. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 18, n. 2, p. 77-94, 1978.

WILLAIME, Jean Paul. L´accès des femmes au pastorat et la sécularisation du rôle du clerc dans le protestantisme. **Archives des Sciences Sociales des Religions**, Paris, n. 95, p. 29-45, jul.-sept.1996.

WILLAIME, Jean-Paul. **La precarité protestante:** sociologie du protestantisme contemporain. Genève: Labor et Fides, 1992.

WILLAIME, Jean-Paul. Les pasteures et les mutations du rôle du clerc. **Clio:** Historie, femmes et sociétés, Toulouse, v. 15, p. 69-83, 2002.

WITTER, Leda. As bem-aventuranças da mulher cristã. **Roteiro da OASE 2003:** sustentadas pelo amor de Deus, São Leopoldo: Sinodal, p. 28-29, 2002.

WOLFF, Elias. **O ecumenismo no Brasil:** uma introdução ao pensamento ecumênico da CNBB. São Paulo: Paulinas, 1999.

WORLD council of churches. Disponível em: <www.wcc-coe.org/wcc>. Acesso em: 15 mar. 2004.

EDITORAÇÃO

Supervisão: Valesca Casa Nova Nonnig. Secretária: Vera Lúcia Dalberto. Expedição: Lisete Maria Girotto.
Revisão
Coordenação: Roselane Vial.
Revisores: Sidonia Therezinha Hahn Calvete e Susana Kerschner.
Editoria
Coordenação: Cirei Pereira da Silveira.
Composição, diagramação e arte final: Denize Maria Maciel, Ieda Terezinha Koch Leal, Jose Antonio da Silva e Rejane Maria Bondanza Lopes.
Conferência: Lourdes Teresinha dos Santos, Rejane de Barcellos Schimitt e Vera Sonia Silva de Castro.
Impressão: Cassiano Osvaldo Machado Vargas e Luiz Carlos da Silva.