

A mulher na igreja e na sociedade

Maria Clara Lucchetti Bingemer (PUC Rio)

RESUMO: Tema já bastante trilhado e refletido esse da mulher na Igreja e na sociedade. E, no entanto – feliz ou infelizmente – sempre tão atual. Felizmente porque são inegáveis os avanços que hoje presenciamos em relação à consciência de direitos por parte das mulheres e até mesmo da sociedade como um todo.

PALAVRAS-CHAVE: Mulher, Igreja, Julia Kristeva.

1. Um começo de visibilidade na sociedade

A mulher em nossos dias reagiu e deixou o âmbito doméstico para participar do espaço público com o homem, desejando ser dona de sua própria vida. Entretanto ainda se percebe presente a visão masculina sobre a mulher que precisa ser dominada. As mudanças que decorreram dessa mudança de mentalidade têm sido dificilmente aceitas, em diversas sociedades, que reagem com um aumento da violência contra a mulher.

Uma análise do contexto brasileiro e latino-americano, e até mesmo mundial, leva-nos a perceber que existe na ‘violência de gênero’ o fator cultural e social que afirma ser a mulher inferior ao homem. A introjeção da superioridade do modelo masculino, o mimetismo de ação constante em relação às gerações anteriores traz a violência como um mecanismo que é fruto de um padrão familiar de subordinação e de um não

questionamento das imposições masculinas. Assim, o modelo familiar predominante é o da autoridade paterna, o que determina a submissão dos filhos e da mulher à autoridade paterna (BOCK; FURTADO; TEIXEIRA, 1988, p. 334).

Embora a sociedade venha passando por modificações em relação à liberdade da mulher e a conscientização do patriarcalismo, nas relações estabelecidas entre homens e mulheres, de modo geral, ainda são os homens que assumem o poder sobre as mulheres, pois a supremacia masculina é introjetada por ambos, como real, em detrimento da metade feminina da humanidade. Dessa forma, quando a mulher não aceita como ‘natural’ o papel a ela imposto, é comum os homens recorrerem à violência, desde as formas mais sutis à violência física, podendo chegar ao assassinato.

A primeira grande violência da qual é vítima a mulher começa na educação. “De cada 10 pessoas pobres no mundo, 7 são mulheres. Mais de 60 milhões de meninas não vão à escola e mais de 500 milhões de mulheres não sabem ler e escrever”¹. Diante dessa realidade, milhares de meninas sonham e muitas precisam lutar para ir à escola, e modificar o seu futuro².

Não podemos deixar igualmente de apontar de forma específica a violência contra a mulher no Brasil. De acordo com o Instituto Brasileiro de Direito de Família, “a violência contra as mulheres constitui, atualmente, uma das principais preocupações do estado brasileiro, pois o Brasil ocupa o sétimo lugar no ranking mundial dos países com mais crimes praticados contra as mulheres”³.

Apesar dessa realidade, há uma forte divergência entre grupos conservadores e progressistas no Brasil, inclusive no que diz respeito à educação sobre como abordar a temática de gênero’. “O Brasil tem 50 mil casos de estupros por ano. Roraima lidera o ranking” (MADEIRO, 2014). “Mais da metade das vítimas de estupro são menores de 13 anos”, representando 50,7% do total⁴.

De acordo com o Anuário Brasileiro de Segurança Pública, o Rio Grande do Sul “é o estado com maior número de registros de tentativas de estupro no país e o quarto colocado no país em relação à ocorrência de estupro, sendo contabilizados 3528 registros em 2013” (GROSSI, 2014). Para Grossi, o Rio Grande do Sul, embora “seja um estado ainda com resquícios de machismo e conservadorismo, o que contribui para o alto índice

¹ IHU. *Mais de 500 milhões de mulheres em todo o mundo não sabem ler e escrever*. Disponível em: <http://ihu.unisinos.br/noticias/552221-mais-de-500-milhoes-de-mulheres-em-todo-o-mundo-nao-sabem-ler-e-escrever>. Publicado em 04/03/2016. Acessado em 07/03/2016.

² Cf meu artigo *A menina que salvou o futuro*, sobre Rivania, a menina pernambucana que ao escolher o que salvar da enchente escolheu sua mochila escolar, cheia de textos e livros e justificou seu gesto dizendo: “eles são meu futuro”. Cf. JB on line, 08/06/2017.

³ JUSBRASIL. *Mesmo com a Lei Maria da Penha, aumenta número de casos de violência contra a mulher*. Disponível em: <http://ibdfam.jusbrasil.com.br/noticias/100407232/mesmo-com-a-lei-maria-da-penha-aumenta-numero-de-casos-de-violencia-contr-a-mulher>. Acessado em 06/03/2016.

⁴ ULTIMO SEGUNDO. *Mais da metade das vítimas de estupro no Brasil tem menos de 13 anos, diz estudo*. Notícias. Publicado em 27/03/2014. Acessado em 27/03/2015.

de crimes como o estupro contra mulheres” (GROSSI, 2014), apresenta também uma maior conscientização por parte das mulheres dos seus direitos, principalmente depois da lei Maria da Penha, e segundo ela, “as mulheres gaúchas têm procurado mais os órgãos públicos para denunciar este tipo de violência. [...]” (GROSSI, 2014). No entanto, estima-se que somente 35% dos casos de estupro sejam denunciados.

Dos 51.434 homicídios contabilizados em 2009, 4.260 atingiram as mulheres, cerca de 8,3 %. Isto significa que cerca de 10 mulheres são assassinadas diariamente, e setenta por cento (70%) dessas mulheres dentro de sua própria casa, ou por alguém ligado diretamente a ela, tal como, marido, ou ex-marido, noivo ou ex-noivo, namorado ou ex-namorado (GOMES, 2011).

Em relação ao ‘mercado sexual’, a estimativa é de que 500 mil a 2 milhões de meninas, de idade entre 12 e 17 anos estejam neste mercado, sendo “o Brasil uma das fontes de tráfico internacional de mulheres e meninas para a Europa, Japão, Israel e Estados Unidos”⁵.

Embora sempre citemos e critiquemos o matrimônio precoce e forçado em outras partes do mundo, no Brasil, cerca de 550 mil garotas, de 10 a 17 anos são ‘casadas’. Trata-se de uniões em sua maioria informais, pois “no Brasil é crime fazer sexo, mesmo consensual, com menores de 14 anos” (ZAIDAN, 2016). Ainda em relação ao Brasil, mesmo as mulheres que trabalham em igualdade de responsabilidades, recebem cerca de 30/% menos que o homem. “No relatório da ONU o Brasil está em 85º lugar” em termos de desigualdade entre homens e mulheres⁶.

De acordo com a análise dos resultados do censo demográfico de 2010, o IBGE anunciou em 2014, que apesar da presença majoritária de mulheres no Ensino Superior, elas “estão em maior proporção nos cursos de Educação (83%), humanas e Artes (74,2%), áreas onde se encontram os menores rendimentos médios (R\$ 1.810,50 e 2.223,90, respectivamente) se comparados àquelas áreas onde predominam os homens” (SENKEVICS, 2016).

Se analisarmos cada dado estatístico aqui trazido, veremos que a situação da mulher no mundo, na América Latina e no Brasil, é de subordinação, inferioridade e poucas possibilidades. Mesmo quando não sofre violência física, a mulher enfrenta outros tipos de violência, como, por exemplo, a que cometeu uma determinada empresa em Juiz de Fora, estabelecendo escala de gravidez para suas funcionárias. Segundo esta firma, quem desejasse ter filhos, deveria obedecer ao período estabelecido adiando a gravidez segundo a conveniência da empresa em questão. De acordo com a advogada e ativista Fabiane

⁵ GLOBAL MARCH. *Explotación sexual en el Brasil*. Disponível em: globalmarch.org/worst-formsreport/world/Brazil.html. Publicado em 2002. Acessado em 02/01/2016.

⁶ GLOBO.COM. *Desigualdade de gênero...*, 2016.

Simioni⁷, “ainda hoje temos mulheres que são estimuladas dentro da empresa a programarem a maternidade, em uma política invasiva e coercitiva”.

No Brasil, embora existam “leis específicas para a punição do violentador, tais como a lei Maria da Penha”⁸, e a lei do feminicídio,⁹ ainda não houve diminuição deste tipo de violência. Infelizmente, a ‘violência de gênero’ continua a crescer. Ainda no primeiro semestre do ano de 2016 o país foi sede de um estupro coletivo de 30 rapazes em uma menina de 16 anos.¹⁰ Com este acontecimento o tema voltou a ser discutido, e também o reconhecimento da necessidade de se debater ‘gênero’ nas escolas. Um fato importante muito comentado na ocasião, é que, embora muitas pessoas religiosas tenham se manifestado, não houve oficialmente, por parte de nenhuma igreja, nota de repúdio ao ocorrido¹¹.

A conclusão a que podemos chegar com essa rápida análise sobre a situação da mulher na sociedade é que, ainda que haja havido progressos, podemos constatar que a emancipação da mulher na sociedade ainda está longe de ser um fato tranquilo, tendo diante de si ainda um longo caminho.

2. A situação da mulher na Igreja

Os ventos de mudança para a emancipação das mulheres no ocidente cristão, e na América Latina em particular, no início não soprou dentro das igrejas. Vieram de um processo de secularização laical através de lutas concretas e mundanas (o direito a votar, salários, horas de trabalho, sexualidade e direitos do corpo). Através dessas lutas, as mulheres começaram a se liberarem do espaço doméstico privado, onde haviam sido

⁷ Fabiane Simioni é doutora em Direito pela UFRS. Pesquisadora de pós-doutorado e professora no Mestrado em Direito e Justiça Social (PNPD/CAPES) na Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Tem experiência em ensino e pesquisa nos temas: relações de gênero, acesso à justiça, direitos humanos, direitos sexuais e direitos reprodutivos, educação jurídica. *A imunidade tributária aos cultos e a liberdade de crença em um Estado laico*, 2014; *Direitos Reprodutivos: da infertilidade à Casa de Orates em O Alienista*, 2013; *A livre circulação de pessoas na União Europeia e a reunificação familiar: um estudo sobre políticas de controle migratório*, 2013.

⁸ LEI Nº 11.340, DE 7 DE AGOSTO DE 2006. “A Lei Maria da Penha estabelece que todo o caso de violência doméstica em uma família é crime, que deve ser apurado por inquérito policial e remetido ao Ministério Público”. Cf. ESTADÃO. *Ipea: Lei Maria da Penha não reduz homicídios contra a mulher no Brasil*. Disponível em: <http://estadao.br.msn.com/ultimas-noticias/ipea-lei-maria-da-penha-n%C3%A3o-reduz-homic%C3%ADdios-contra-a-mulher-no-brasil> . Publicado em 25/09/2013. Acessado em 20/09/2015.

⁹ A lei do feminicídio tipifica o assassinato contra a mulher como homicídio qualificado, e o coloca no rol de crimes hediondos. Os especialistas consideram um avanço na luta pelos direitos da mulher, Cf. AGÊNCIA BRASIL *Feminicídio: aprovação de projeto é avanço na luta das mulheres*. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2015-03/aprovacao-do-feminicidio-e-avanco-na-luta-das-mulheres-dizem>. Publicado em 08/03/2015. Acessado em 17/09/2015.

¹⁰ GLOBO.COM. *Polícia apura estupro coletivo no Rio e identifica autores de posts*. Disponível em: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2016/05/policia-do-rio-apura-suposto-estupro-coletivo-e-identifica-autores-de-posts.html>. Publicada em 25/05/2016. Acessada em 26/05/2016.

¹¹ Procuramos contribuir com um artigo no JB on line. Cf “Era um, eram dois, eram trinta e três. 03\06\2016.

confinadas, e a passaram para o espaço público, como agentes políticas e econômicas nas estruturas sociais de mudança e na produção econômica e cultural.

A voz das mulheres, ouvida nas comunidades cristãs latino-americanas, remonta há apenas cinco décadas. Após o grande evento do Concílio Vaticano II, a voz feminina começou a ser ouvida cada vez mais, ocupando espaços efetivamente dentro da igreja. Mulheres coordenavam comunidades em diferentes níveis, questionavam a negação do acesso feminino ao ministério sacerdotal, e produziam reflexões teóricas sobre a experiência religiosa e os conteúdos doutrinas da fé cristã. O fato é que hoje é impossível fazer teologia em nosso continente sem levar em consideração a contribuição feminina¹².

A teologia produzida por mulheres na América Latina originou-se em 1968, quando a conferência dos bispos latino-americanos se reuniu em Medellín para avaliar a recepção do Vaticano II no continente. A chave para esta conferência foi a inseparabilidade entre o anúncio do evangelho e a luta pela justiça. Os três passos de Medellín foram a conexão entre evangelização e a luta contra opressão e injustiça; a conexão entre teologia e análise crítica da realidade socioeconômica e política; e a formação e fortalecimento das comunidades eclesiais de base inspiradas pela sua leitura da Bíblia para transformar as condições sociais injustas. Estes passos abriram caminhos para a reflexão teológica achar, no pobre e marginalizado do continente, um novo sujeito como ponto de partida.

Partindo disso, durante a década de 70, as mulheres latino-americanas começaram a explorar a teologia nas suas igrejas a partir do ponto de vista de sua forte interdependência com os pobres e a opção preferencial pelos pobres. Elas se inspiravam em suas irmãs do Norte, que estavam abrindo discussões sobre as possibilidades de pensar e falar “além de Deus Pai” e o patriarcalismo dominante na teologia (DALY, 1973). As teólogas latino-americanas viram, como um belo e forte desafio, a possibilidade de inaugurar uma teologia em que elas poderiam participar como produtoras, não somente consumidoras. Contudo, a teologia latino-americana feita pelas mulheres não é idêntica à teologia feminista feita no Hemisfério Norte. Era inseparável da opção preferencial pelos pobres (SUAIDEN, 2003, P. 147).

As mulheres que, naqueles anos, começaram a cursar teologia e empreender a aventura de criar sua própria reflexão sobre o mistério de Deus e sua revelação, eram movidas não somente por seus desejos pessoais. Essas primeiras pioneiras eram motivadas a tentarem o impossível, a se aventurarem em um mundo que havia sido dominado por homens e, de modo geral, pelo clero celibatário. Era este o mundo em que o pensamento e a presença feminina tinham uma entrada somente indireta. Era este o

¹² Na reflexão que aqui propomos seguimos de perto nossa reflexão sobre a questão do gênero na teologia latino-americana publicada em 2016, *Latin American theology: roots and branches*, NY, Orbis (a ser publicada em breve no Brasil pela Editora Vozes, de Petrópolis).

mundo em que as “loucas” daquele primeiro momento começaram a articular suas reflexões e se atreveram a dar os primeiros passos teológicos¹³.

No entanto, havia também o desafio da realidade. Mulheres com a intenção de fazer teologia nesse momento inicial tinham seus olhos voltados à realidade dos pobres, e percebiam que a teologia deveria ser feita em diálogo próximo com as ciências sociais. Também reconheciam uma realidade que mais tarde foi chamada de feminização da pobreza¹⁴. Uma pessoa pobre, sendo também mulher, é duplamente pobre, devido a sua condição feminina que agrega a sua condição marginalizada, fazendo sua vida ainda mais complexa e difícil. Portanto, uma nova solidariedade surgiu na América Latina, uma que ligava as teólogas com as mulheres pobres que eram das comunidades de base.

Partindo de seus desejos e sonhos, o status das teólogas começou a se concretizar. Além de sua presença no ministério das bases, as mulheres gradativamente desenvolveram espaço para seu trabalho em universidades e institutos de teologia, obtendo diplomas acadêmicos que as habilitavam a terem voz igual a de seus colegas homens. Isso representava toda uma jornada, uma busca por reconhecimento, presença e visibilidade em espaços que eram predominantemente masculinos. Era uma tentativa de alcançar cidadania e legitimação através de um jeito diferente e alternativo de se fazer teologia – um jeito em que corações, mentes e corpos se uniam em uma dança fértil e harmônica, resultando em uma reflexão arejada sobre a fé.

As reflexões teológicas sobre o corpo sexualizado da mulher e as questões de gênero sempre foram temas importantes no trabalho teológico na América Latina. Em um universo em que o corpo é tão visível e principalmente masculino, as mulheres entram como um fator problemático. É isto – seu corpo ser um “outro” do corpo masculino – que expressa e marca a experiência de Deus, o pensar e falar de Deus, de uma maneira diferente e distintiva. O corpo feminino se torna um ponto de entrada importante para a reflexão da mulher sobre espiritualidade, misticismo e teologia – apesar do fato de que esse corpo foi, em várias ocasiões, uma fonte de discriminação e sofrimento.

A discriminação contra as mulheres na igreja se relaciona a questões mais profundas do que simplesmente o poder físico, formação intelectual e a habilidade de trabalhar. A igreja ainda é formada por uma forte identidade patriarcal. Por trás dessa identidade patriarcal subjaz a crença na superioridade masculina, refletida não só na parcialidade intelectual, mas também no que podemos denominar de parcialidade ontológica. A teologia feminista tenta superar essa discriminação através de seu discurso.

¹³ Em espanhol, o termo *locas*, com o qual remeto às Mães da Plaza de Mayo na Argentina, que eram comumente desprezadas pela ditadura como “las locas”.

¹⁴ A introdução a este conceito é dada pela pensadora norte-americana, Diane Pearce, em seu artigo publicado em 1978. Para ela, a feminização da pobreza é um processo que se desenvolve quando mulheres, sem o apoio do marido ou parceiro, devem assumir a responsabilidade do cuidado e bem-estar de seus filhos.

Essa discriminação está fortemente associada – no campo da teologia – com o fato de que a mulher é considerada responsável pela entrada do pecado no mundo, e consequentemente, a causa da morte. Apesar de João Paulo II, em sua encíclica *Mulieris dignitatem*, oficialmente denunciar essa teologia, os efeitos continuam. Isso também explica porque as experiências místicas de mulheres são vistas com suspeita e falta de confiança. Muitas experiências místicas ricas de mulheres, tocadas pela graça de Deus com mensagens muito íntimas, permanecem ignoradas ou nas mãos de poucos. Exemplos como Teresa d'Ávila são exceções que confirmam a regra.

Na história da igreja, as mulheres foram mantidas a uma distância prudente do sagrado e de tudo em sua volta, como a liturgia e os objetos rituais, e longe da mediação direta com Deus. Enquanto tudo isso exigia um corpo “puro”, havia uma dúvida considerável de que as mulheres pudessem aspirar a tal pureza. Apesar de todo o progresso alcançado, incluindo a participação das mulheres em diversos níveis da vida eclesial, um estigma vinculado à mulher como uma fonte sedutora para o medo, pecado e uma ameaça à castidade masculina e celibato clerical, ainda continua.

Este fato terrível exige uma reflexão séria dentro da igreja. Se é possível lutar contra a discriminação intelectual e injustiça profissional, o que podemos fazer com nossos corpos femininos? As mulheres deveriam ser obrigadas a negarem ou ignorarem seus corpos, nossos próprios corpos especiais criados por Deus, para podermos entrar em uma comunicação profunda com o Criador e ocupar nosso espaço próprio na igreja? Essas perguntas exigem atenção teológica.

Se voltando sobre essas preocupações, a teologia entra em diálogo com um campo mais amplo dos estudos de gênero. O pensamento feminista, durante muito tempo, coloca questões conectadas ao corpo da mulher, não só na área da violência contra as mulheres, mas também em relação com as questões sobre os direitos reprodutivos e a autonomia do corpo (MANANZAN et al., 1996). De fato, é um campo muito difícil e delicado, mas um dos mais importantes. A teologia feminista cada vez mais é desafiada a agir decididamente, especialmente no campo da teologia moral, com as contribuições de mulheres teólogas morais abrindo um novo caminho (MILLEN, 2005; PINTO, 2005; MIRANDA, 2002; FALCON, 2008). Contudo, é preciso dizer que este campo ainda tem muito a percorrer, avançando com fiel criatividade e, acima de tudo, ousadia.

Apesar da palavra *empoderamento* somente ter entrado recentemente no vocabulário da teologia feminista latino-americana, tem se tornado cada vez mais importante¹⁵. O empoderamento das mulheres é um fato na sociedade (PINTO, 1988, p. 247-264). A teologia feminista em todas as suas latitudes, incluindo na América Latina, tem incorporado o princípio desse pensamento e discurso (TOMITA, 2004). Falar

¹⁵ *Empoderamento* significa uma abordagem de trabalho que olha para a delegação do poder de tomar decisões, autonomia e participação. Envolve a partilha do poder, descentralização e o desafio a concentrações arraigadas do poder.

teologicamente sobre o poder e empoderamento implica, necessariamente, a questão das mulheres e os ministérios da igreja.

Existe uma veia rica para a reflexão sobre a direção futura dos ministérios femininos. No despertar da reflexão sobre empoderamento, a teologia feminista pode achar novos caminhos para capacitar as mulheres a viverem poderosamente no serviço a Deus e ao povo de Deus. Para isto, pode ser útil seguir outra corrente que tem se tornado evidente na teologia feminista da América Latina: a recuperação dos testemunhos históricos de mulheres e pesquisas sobre suas vidas, experiências e pensamentos. Cada vez mais, ambos, teólogos e teólogas escolhem se engajar na reflexão sobre escritos e biografias de grandes místicas de ontem e hoje. Suas vidas e escritos espalham as sementes do Espírito na história, sempre colocando um desafio subversivo às fundações. A reflexão sobre essas histórias pessoais fala de uma experiência profunda e radical do divino que certamente é um modo de empoderar as mulheres. Ao invés de uma teologia de textos, uma teologia de testemunhos pode ser um desafio rico para a teologia feminista latino-americana, em sua tentativa de resgatar e empoderar as mulheres, que têm sido marginalizadas e caladas por todas as instituições sociais (SOBRINO, 2003)¹⁶.

3. A contribuição do pensamento de Julia Kristeva

Psicanalista, semióloga e literata búlgara radicada na França, Julia Kristeva está entre as grandes pensadoras da atualidade. Ateia confessa, sente, no entanto, fascínio pela religião e muito concretamente pelo Catolicismo. Seu pai, ortodoxo fiel, exerceu sobre ela grande influência, o que faz com que Kristeva tenha, entre suas inúmeras obras, escritos sobre textos bíblicos, como o Cântico dos Cânticos, sobre a mística, explorando os escritos de Bernard de Clairvaux, Teresa de Ávila e outros¹⁷.

Seu pensamento aqui pode iluminar-nos na medida em que fornece – parece-nos – uma contribuição original e fascinante sobre a mulher. Kristeva é considerada uma feminista. Seu feminismo, porém, é dificilmente classificável. Por isso mesmo suscita questionamentos e é um elemento original e precioso para uma teologia da mulher hoje.

Julia Kristeva é uma mulher. Basta olhar para ela ou – para quem não teve esta oportunidade – olhar suas fotos. Uma mulher cheia de feminilidade, reconciliada com seu sexo e contente de ser mulher. Heterossexual, casou-se com um homem e com ele teve um filho.

Além disso, trata-se de uma mulher que encontra cumplicidade com suas irmãs de gênero, mas que também tem muitos, infinitos, numerosos amigos e cúmplices homens¹⁸.

¹⁶ Sobrino escreveu extensivamente sobre a necessidade de uma “teologia de testemunhos ao invés de uma teologia de textos”.

¹⁷ Cf. a bibliografia de Julia Kristeva em <www.kristeva.fr>.

¹⁸ Roland Barthes, Michel de Certeau, etc.

E uma mulher que reflete sobre a condição da mulher, que leu e discutiu muito Simone de Beauvoir, mas não comunga totalmente com suas ideias e concepções (BEAUVOIR, 2016).

Julia Kristeva se considera e é considerada uma feminista (CLARKE, 1999; SANCHES, 2011). Feminista europeia, francesa. Mas não é apenas isto que a faz apresentar uma reflexão tão diferente do feminismo estadunidense. Queremos sustentar aqui que sua reflexão sobre a mulher, advinda de sua própria experiência, a faz desenvolver temas, tópicos que não estão na primeira linha de combate do feminismo pioneiro do norte do continente americano. Além disso, seu discurso e sua visão sobre o ser mulher no presente e no futuro se centra bastante sobre a singularidade do sujeito – e aqui fala muito a psicanalista – em permanente interação, por vezes conflitiva, com a alteridade do outro.

Em suas próprias palavras, “se nasce mulher, mas a pessoa se torna um eu feminino, um sujeito-mulher em uma longa e complexa construção que dura toda uma vida” (KRISTEVA, 2013, p. 17). E acrescenta: “eu sei que eu é um outro. O inferno não são os outros: o inferno é o outro em mim que eu não ousar pensar. E entre todos os seres de palavra, homens ou mulheres, o feminino é o primeiro outro que tem dificuldade de se fazer ouvir” (KRISTEVA, 2013, p. 17).

O feminismo de Julia, portanto, não se centra sobre mulheres militantes, raramente célebres, mas passa além delas, para ir encontrá-las na sua sujeição que as impede de serem seres de linguagem. Sobre isso tem palavras dolorosamente verdadeiras, ao dizer que “o efeito mulher é em nossas sociedades uma certa relação com o poder e a linguagem, ou talvez com o poder da linguagem; não possuí-los, mas ser o suporte mudo que os excede” (KRISTEVA, 2013, p. 17).

Kristeva está convencida de que “se uma mulher tem algo a perder são apenas suas cadeias” (KRISTEVA, 2013, p. 8). Portanto, considera que é impossível uma “suma” sobre o “Segundo sexo” como o fez Simone de Beauvoir, que falaria em nome de “todas as mulheres”. Comete-se aí o mesmo erro, diz a pensadora, de quando se acreditou poder falar e agir em nome de “todos os homens”, “todos os proletários” ou toda outra comunidade. Sua preferência ao falar de seu sexo é “uma música feita de singularidades, de dissonâncias, de contrapontos para além dos acordes fundamentais” (KRISTEVA, 2013, p. 13).

Reconhece, mesmo assim, que a vida do espírito é um estado de guerra e um permanente combate e que este se revela mais difícil para uma mulher “que tem tendência a oscilar entre amargas melancolias e extenuantes exaltações maternas, mas parece menos à vontade nas provocações e no escândalo” (KRISTEVA, 2013, p. 15).

Ao lado disso, a pensadora observa que a conversa desapareceu do universo das supermulheres¹⁹. Segundo ela, “a supermulher reina sobre o mutismo. Pois a independência não tem parceiro” (KRISTEVA, 2013, p. 37). Sua convicção é que a mulher talvez não encontre alguém senão sob a condição de mostrar-se alterada, imperfeita, dependente. “A dependência então se chama amor” (KRISTEVA, 2013, p. 37).

Para Kristeva, homem ou mulher são mamíferos falantes. E, portanto, por serem seres de linguagem e capazes de simbolização, o destino simbólico também é neles determinante, talvez mais que o DNA, para a constituição da própria identidade, inclusive a sexual. Para a psicanalista búlgara radicada na França, portanto, a marca formativa do pacto simbólico – imposta por uma sociedade historicamente dada – determina o “gênero” homem ou mulher, com e através do sexo biológico (KRISTEVA, 2013, p. 223).

Mais que sexualizar as produções culturais, portanto, o problema seria “dar às mulheres as condições econômicas e libidinais para analisar e dialetizar a opressão social e a supressão sexual, de forma que cada uma pudesse realizar suas particularidades, suas diferenças, naquilo que elas têm de singular, produzidas pelos acasos e as necessidades da natureza, das famílias, da sociedade” (KRISTEVA, 2013, p. 149).

Uma das contribuições do feminismo, no seu entender, consistiu em acentuar com muita força a particularidade da relação feminina com a linguagem e a escritura, por oposição à atitude masculina. No entanto, reconhece que essas generalizações correm o risco de inventar uma nova rigidez e fixar-se em novo dogma, em novo nivelamento pela mídia medíocre que empobrece porque não leva em conta as diferenças individuais (KRISTEVA, 2013, p. 152).

E isso seria uma possibilidade para as mulheres de hoje? Kristeva parece acreditar que sim. Mas sob a condição de que elas comecem a se interessar pela história, pelo sexo, pelo corpo a partir de sua própria experiência subjetiva. É assim que a estrangeira, a exilada, mas plenamente mulher e feminista Julia Kristeva afirma: “quando se atravessou ao menos uma fronteira, quando se viveu em sistemas sociais diferentes, quando se tem um corpo, mesmo que seja histérico, deprimido, fóbico, e apesar de tudo feminino, impregnado de uma experiência que eu chamo “erótica” ou sensorial e que permanece sempre rebelde a esta ficção que é a capacidade competitiva e de domínio intelectual, a qual pode aliás ser abastecida com uma certa habilidade ou talento. “Tudo é diferente e os horizontes se abrem” (KRISTEVA, 2013, p. 171-172). E essa possibilidade, segundo a autora, está dada se as mulheres se escutarem um pouco em seus gozos e doenças, se perceberem mais atentamente a diferença que existe entre a vida intelectual consciente e

¹⁹ Ela classifica assim as mulheres que trabalham fora, tem filhos e desempenham vários papéis na sociedade e no mundo do trabalho. Em suma, as mulheres que o feminismo independizou.

a vida onírica, inconsciente e pulsional...como quando se lê um texto literário (KRISTEVA, 2013, p. 172).

Como se pode perceber aqui, Kristeva apresenta uma reflexão feminista, sim, mas bem própria e diferente do feminismo mais influente que desde os anos 60-70 influenciou de forma radicalmente a história da humanidade e inclusive disciplinas que pareceriam imunes a ele como a teologia. Porém, cremos que o mais importante e original de sua contribuição seria a importância que dá à vulnerabilidade e à diferença da singularidade, na contramão do feminismo de primeira hora que reivindica a igualdade em tudo com o objetivo de poder e no qual a palavra “empoderamento” tem conotação de força e competitividade. Para Kristeva, à tríade francesa da qual se sente admiradora e devedora – liberdade, igualdade e fraternidade ²⁰– se deveria acrescentar uma quarta “gloriosa” dimensão: a vulnerabilidade. E para ela, essa vulnerabilidade desembocará, sobretudo, na maternidade, poderosa metáfora para a mulher e para toda a espécie humana.

4. A corporeidade feminina: aberta e perfurada

Kristeva dá igualmente enorme importância à fecundidade que caracteriza a mulher, coisa que os feminismos da primeira, segunda e mesmo da terceira onda não parecem fazer. E valoriza extremamente este ponto não só em sua reflexão filosófica, como nas análises sociológicas, e também nas artes. Uma de suas artistas plásticas favoritas é Georgia O’ Keeffe, pintora estadunidense do século XX, identificada na corrente chamada “modernismo” que se notabilizou, sobretudo, pela pintura de flores esplendorosas e exuberantes que em muito fazem recordar os órgãos genitais femininos²¹. Kristeva vê na pintura de O’ Keffe a pulsão perturbadora e bela da fecundidade feminina.

Comenta a pensadora de Paris, inspirada por essas flores eróticas: “as mulheres tiveram desde sempre uma percepção íntima, germinal e cíclica da beleza renascente de tudo que está vivo porque elas a levam em seu ventre fecundo” (KRISTEVA, 2013, p. 21). Neste sentido, Kristeva reflete que a corporeidade feminina acompanha a configuração das flores em sua fertilidade, em sua vitalidade, em sua explosão de vida e de recepção à alteridade.

Por isso a pintura de O’ Keffe inspira e interroga Kristeva. A pintora trabalha com certas imagens associadas às mulheres, como, por exemplo, a flor que constantemente é

²⁰ Chamadas “*les trois glorieuses*”

²¹ Georgia Totto O’Keeffe ([Sun Prairie, Wisconsin, 15 de novembro de 1887](#) – [Santa Fe, Novo México, 6 de março de 1986](#)) foi uma [pintora estadunidense](#). Estudou pintura no [Art Institut of Chicago](#) e mais tarde na [Universidade de Columbia](#), em [Nova Iorque](#). Enquadrada na [pintura modernista](#) tem telas onde pinta os sedutores [arranha-céus](#) que nos finais do [século XIX](#) encantaram também outras pintoras como [Tamara de Lempicka](#). Em 1916 conheceu o fotógrafo [Alfred Stieglitz](#). Casaram em 1924 e Georgia começou por expor no seu atelier de Nova Iorque. As suas telas de paisagens e flores foram muito apreciadas a partir de [1928](#). Georgia é considerada uma das pintoras norte-americanas de maior sucesso do [século XX](#). https://pt.wikipedia.org/wiki/Georgia_O%27Keeffe acessado em 07/06/2017

utilizada associada a mulher de uma maneira tradicional e às vezes alienante²², mas que Georgia reverte apresentando-a explodindo de erotismo, sugestividade, sensualidade, chegando às fronteiras da provocação. Kristeva não hesita mesmo em ousar dizer que as flores de O' Keeffe sugerem a aparência dos órgãos genitais femininos.

Em todos os níveis as flores de Georgia O' Keeffe parecem dirigir-se à sexualidade, ainda que simultaneamente a artista sempre haja rejeitado e recusado as simbologias mais usuais e que se aproximam do clichê, como as coxas pintadas por Fragonard. Para Kristeva, no entanto, a pintora com suas flores sensuais foge do lugar comum, mantendo em suas criações estéticas e pictóricas um mistério que interroga. Está presente a sensualidade, mas aliada indissolivelmente à fecundidade.

Mas não são apenas as flores de O' Keeffe que impressionam e desafiam o pensamento de Kristeva. Estão igualmente as pinturas de ossos que a pintora realiza e que mostram a pélvis feminina como um buraco, um vazio, uma abertura para o infinito. Este sentido já vem contemplado na palavra hebraica *nekeva*²³ que significa receptáculo, espaço aberto, espaço interior. A corporeidade feminina, aberta, receptiva, disponível à fecundação e à entrada do outro, são algo que intriga profundamente a pensadora ao refletir sobre o feminino e a mulher. E ela vai buscar na Bíblia fundamentos para sua intuição.

Com precaução se pode usar o termo *nüqēbâ* (*nekeva*) para referir-se às mulheres, mas o termo oficial no singular é *ʾiššâ* (*ischa*). A grande diferença é que o primeiro se utiliza mais para referir-se a animais, ou seja, “macho e fêmea”. No Pentateuco, especialmente, a tradição sacerdotal prefere este termo para enfatizar o aspecto da reprodução na diferenciação de gêneros. Os dicionários bíblicos em geral identificam *nekeva* na explicitação do que seria a fêmea no sentido de aberta, perfurada²⁴. Kristeva refletirá bastante sobre essa característica do corpo feminina que comentaremos mais adiante. Em resumo, *nekeva* é a fêmea tanto dos humanos como dos animais.

A verdadeira revolução feminista, no entanto, para Kristeva – mulher e feminista que aqui nos ocupa – reside no desejo da mulher pelo conhecimento e pela palavra. No momento em que uma mulher percebe e descobre sua experiência subjetiva, e começa a interpretar-se ainda que primariamente, iniciantemente, ela deu o primeiro passo para a saída da opressão.

A visão crítica de Julia Kristeva vê, portanto, algumas carências fundamentais no movimento feminista, embora reconheça os grandes avanços que foi capaz de trazer. Por

²² Cf a comparação da mulher jovem a um botão de rosa etc. Ou o gesto do homem sedutor oferecendo flores à mulher que quer conquistar.

²³ O termo זָכָר *zakar* significa “macho”, e o termo נְקֵבָה *nekevah* significa “fêmea”.

²⁴ Cf. os seguintes dicionários que trazem verbetes sobre a palavra *nekeva*. Francis Brown, D.D., LittD and Charles A. Briggs, D.D., D.Litt., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Hendrickson Publishers; David Clines (ed), *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol V, published under the auspices of the Society for Old Testament Study.

um lado – diz ela – a conversa desapareceu do universo das mulheres, preocupadas em assumir uma pluralidade de papéis e alcançar a independência. A supermulher então relegou ao segundo plano sua identidade de ser de palavra. Kristeva faz uma análise aguda e difícil sobre isso e diagnostica: “a independência não tem parceiro” (KRISTEVA, 2013, p. 22). Concordamos aqui com a pensadora, afirmando que, ao contrário, a independência constitui uma condição eminentemente solitária, como o diz a própria palavra. In-dependent: pendente de nada nem de ninguém. E desafia Kristeva: “talvez não encontremos alguém senão sob a condição de nos mostrar alteradas, imperfeitas, dependentes. A dependência então se chama amor” (KRISTEVA, 2013, p. 37). E, acrescentamos nós, amando estamos pendentes do outro, de-pendendo dele ou dela.

A dependência que introduz a alteridade constitutivamente na vida da mulher ganha no discurso de Kristeva o “outro” nome de maternidade. “Nossa ternura: esta eletricidade tão fina quanto cortante que descola meu corpo de mim e me faz docemente balançar na tua pele, teus cabelos, tua escrita, teus cálculos, teus jogos. Um ou dois? Dores dos separados, êxtase da mistura: eu não tenho mais lugar nem vida minha, eu estou doravante “entre dois” (KRISTEVA, 2013, p. 37)²⁵.

Em síntese, para Kristeva o que define a identidade feminina é, por um lado, o “efeito mulher” e por outro lado uma “função maternal” (KRISTEVA, 2013, p. 144). Para ela é a paixão maternal que modula o futuro sujeito. A imagem da mulher grávida fascina a escritora, que a vê como a Annunciata que escuta a Palavra do Arcanjo e de seu corpo germina o *não ainda outro* que já é um alvo de amor. A *nekeva*, perfurada, aberta, teve seu vazio penetrado e preenchido pelo outro, pela outra vida, pela vida do outro, de um outro que forma agora uma unidade com ela. Parece-nos ser este o ponto onde o feminismo de Kristeva traz contribuições mais originais e valiosas para o pensar feminista em geral. Ela afirma que a maternidade tem repercussões até mesmo na descoberta da transcendência e no sentimento religioso. E é nesta interface que seu discurso pode entrar em diálogo com a teologia.

5. A maternidade: discurso perdido no Ocidente

Como muitas outras mulheres pensadoras e intelectuais da atualidade, Julia Kristeva é mãe. Sua união com Philippe Sollers, que já dura cinquenta anos, teve como fruto David, nascido em 1975. Diferentemente de outras mulheres, que não incluem a maternidade em seu discurso teórico e sua reflexão, Kristeva não só a inclui, mas a eleva à categoria de elemento indispensável.

Segundo ela, a paixão maternal modula o futuro sujeito. E para a maioria, é na etapa atual da civilização em que vivemos que a paixão maternal da genitrix permanece

²⁵ Chamamos a atenção para o fato de a escritora usar aqui um termo próprio da mística: êxtase.

como o protótipo do elo amoroso (KRISTEVA, 2013, p. 205). Não se trata, pois, somente de uma fatalidade, ou um destino, o ser mãe. Mas uma paixão, sempre clivada, segundo a autora, entre o domínio e a sublimação. Este ponto é importantíssimo para pensar teologicamente o discurso de Kristeva sobre a fé, a religião e a mística.

A clivagem mencionada entre domínio e sublimação faz a mulher-mãe correr o risco permanente da loucura, mas esse risco contém também em si mesmo uma chance perpétua de cultura. Daí sua crítica à maneira como a atual sociedade e a cultura de nosso tempo dão escassa atenção à maternidade enquanto potencial de construção imaginativa e elaboradora. Segundo ela, isto tornaria possível a existência de uma humanidade dotada de um aparato psíquico complexo, capaz de vida interior e de criatividade no mundo exterior. Pelo contrário, diz ela, “se se apontam todos os projetores sobre a biologia e o social, mas também sobre a liberdade sexual e a igualdade, somos a primeira civilização que carece de um discurso sobre a complexidade da vocação maternal (KRISTEVA, 2013, p. 214).

Esse discurso, segundo a pensadora, dotaria as pessoas de uma maturidade que, sejam quais forem as armadilhas com que se enfrentam, seria fundada sobre um amor maternal que acolhe a criança que vai nascer não como uma prótese fálica ou narcísica – e ela observa que essa visão não é rara – mas como a presença real do outro. Kristeva vê aí a cartilha e a condição de possibilidade de uma civilização como conjunto de laços baseados não mais sobre Eros, mas sobre sua sublimação em ágape (KRISTEVA, 2013, p. 245).

O que ela chama de “paixão maternal” confronta hoje a sobrevivência do sentimento religioso e comporta já de saída um negativo necessário, feito de expulsão, de desapego, de inibição quanto ao objetivo a alcançar. Segundo a escritora, a paixão maternal é uma sublimação contínua, e por isso torna possível a criatividade da criança. Na verdade, para Kristeva, toda criatividade é uma experiência política e começa sempre a dois – homem e mulher – para se desenvolver eventualmente em um caleidoscópio de singularidades plurais, no qual o Si mesmo se descobre necessariamente bissexual. A castração seria uma certa maneira de elaborar a falta e a ausência e com isso o feminino.

Para a autora esse seria um sucesso altamente desejável, mas muito difícil. Segundo ela, apenas gênios como James Joyce o conseguiram. Mas se fosse atingida, essa seria a solução para o casal, quando o mesmo durasse no tempo.

Maternidade e vulnerabilidade se reúnem poderosa e dolorosamente na biografia de Kristeva. Pois a maravilha e a dor de ser mãe ela a viveu e a vive a cada dia com seu filho David, nascido afetado por um problema neurológico e portador de um handicap que o acompanhará para toda a vida.

Assim é que, acompanhando maternalmente David, essa mulher lida, respeitada, publicada em várias línguas, condecorada pelo governo do país onde habita sendo

estrangeira, prestigiada em todas as dimensões e realizada em todos os domínios da vida humana, convive diuturnamente com o sofrimento.

Esse sofrimento é não apenas o de sentir as limitações do filho que o fazem sofrer e a ela conjuntamente com ele, como também o de perceber que a sociedade onde vivemos hoje se recusa a voltar o olhar para o sofrimento e com ele conviver. Vive sob a tirania da normalidade, que é automaticamente excludente das pessoas que não se enquadram em seus parâmetros. Os deficientes, os “especiais” de qualquer espécie sofrem isso constantemente.

Kristeva tem escrito páginas luminosas sobre isso, além de trabalhar pessoalmente na Associação Nacional Francesa sobre o handicap, da qual é presidente. Nesta missão, tem tido como parceiro e companheiro de trabalho, a grande figura do filósofo católico Jean Vanier, fundador do movimento L’Arche, com quem inclusive escreveu um livro²⁶.

Assim, após esse perfil muito incompletamente traçado desta extraordinária mulher, podemos explorar mais seu pensamento sobre a religião e a mística. Nossa intenção é inferir por que a religião e a mística tanto questionam a essa declarada ateia. Esse questionamento a faz produzir luminosas reflexões que por sua vez nos fazem pensar. Seu pensamento, apesar de seu declarado ateísmo, é um perpétuo desafio e uma permanente interpelação a teologia.

6. A Virgem Maria: uma só entre as mulheres

Julia Kristeva é uma mulher sem vergonha ou pudor de sê-lo e isso se nota inclusive em seus escritos. Se vê que são escritos por uma mulher é isso e mesmo explicitamente afirmado. Por outro lado, no que diz respeito ao religioso, seu trabalho teve muito impacto nos meios teológicos, sobretudo nos EUA, mas também em outros países como, por exemplo, a Holanda.

Um dos elementos da fé cristã que inquieta incessantemente a mente atenta e sem dúvida brilhante da pensadora búlgara/francesa é sem dúvida a figura da Virgem Maria, mãe de Jesus. Trata-se de um dos aspectos de seu pensamento que mais intriga os leitores cristãos, católicos e teólogos, devido a suas teorias fortemente contestatórias (KRISTEVA, 2013, p. 169).

Ela questiona o estereótipo que a Mariologia tradicional impõe sobre as mulheres, sem dúvida, mas ao mesmo tempo questiona o feminismo que “enquanto reivindica uma nova representação da feminilidade, parece identificar a maternidade com esse mal-entendido idealizado e, porque recusa a imagem e seus abusos... contorna a experiência real que este fantasma oculta. Resultado? Negação ou rejeição da maternidade por certos

²⁶ Leur regard perce nos ombres.

setores vanguardistas do feminismo. Ou bem, aceitação – consciente ou não – de suas representações tradicionais pelas “grandes massas” de mulheres e de homens (KRISTEVA, 2013, p. 225).

Evidentemente, aí fala a psicóloga, mas em quem a teologia encontra profundas ressonâncias. Por exemplo, Kristeva mostra uma intimidade com razões fundamentais que estão presentes nos dogmas marianos e muito concretamente na proporção em que eles afetam o imaginário da sociedade e da Igreja hoje. Por exemplo, ela interroga se “o Cristo, este Filho do homem, não é no fim das contas “humano” a não ser por sua mãe: como se o humanismo crístico ou cristão não pudesse ser senão um maternalismo²⁷. No entanto, - continua - a humanidade da Virgem mãe não é sempre evidente e nós veremos como, por sua subtração ao pecado, por exemplo, Maria se distingue do gênero humano” (KRISTEVA, 2013, p. 226). Kristeva toca aí em uma das maiores dificuldades que têm as mulheres – inclusive as católicas e talvez, sobretudo as católicas mais letradas e conscientizadas – e não tem medo de incluí-lo em sua reflexão.

Por outro lado, ela percebe nos místicos cristãos – como Agostinho, Bernardo, Eckhart – que a revelação mais intensa de Deus que é a mística não se dá senão naquele que se assume como “maternal” (KRISTEVA, 2013, p. 226). Os místicos citados por Kristeva em seu itinerário para a união com Deus assumiram o papel de virgens esposas do Pai, sem contar o caso extremo de Bernardo de Claraval que recebe gotas do leite virginal diretamente sobre seus lábios. A facilidade católica para transitar no terreno feminino então vai se tornar o alicerce sobre o qual se constrói o conceito e a experiência do amor de Deus, de maneira que os místicos iluminam a chaga psicótica da modernidade, composta entre outros elementos por uma incapacidade de integrar harmoniosamente o maternal, que seria, segundo a psicanalista, o narcisismo primeiro²⁸.

Migrando para o pensamento teológico oriental, que resultará no ramo ortodoxo do cristianismo, ela identificará em Crisóstomo²⁹ – entre outros – a responsabilidade de consagrar esta função transicional do maternal, dizendo ser a Virgem “elo”, “meio” ou “intervalo”, abrindo assim a porta a identificações mais ou menos heréticas da mesma com o Espírito Santo³⁰.

Kristeva reconhece que esta aproximação deixa várias questões sem resposta, sendo uma delas a representação do Maternal em geral, e em particular na representação cristã, virginal, do Maternal cristão. Segundo ela, seguindo aí Freud como mestre da suspeita,

²⁷ E ela afirma aí que é isso que fazem sem cessar certas correntes laicistas.

²⁸ Ela cita mesmo escritores não crentes contemporâneos como Henry Miller, Artaud etc. que usam essas metáforas de atribuir-se a si mesmos a gravidez, etc.

²⁹ Cujo nome em grego quer dizer “ boca de ouro”

³⁰ São muitos os textos antigos que fazem essa identificação. E mesmo contemporâneos. Citamos como exemplo a obra de Leonardo Boff, *O Rosto materno de Deus*, Petrópolis, Vozes, 198..., que defende que entre a Terceira pessoa da Trindade, o Espírito Santo e Maria acontece a pneumatificação, algo análogo à união hipostática que acontece entre a segunda pessoa, o Filho, com Jesus de Nazaré.

isso pode conduzir não a um mal-estar civilizacional, mas – mais grave ainda – a um mal-estar da espécie (KRISTEVA, 2013, p. 227).

Aventurando-se pelos outros dogmas marianos, Kristeva vai constatar igualmente que Maria não apresenta duas conotações constitutivas da humanidade. Uma delas é o exercício da sexualidade, sendo virgem³¹. Igualmente a fé cristã afirma que ela não morreu, mas “adormeceu”. A piedade mariana, sobretudo oriental, proclama o “*dormitio Maria*”. E a fé católica a venera como “assunta” ao céu em corpo e alma, não tendo a morte poder algum sobre sua pessoa. Essa ausência da morte física esteve sempre na Revelação cristã ligada ao pecado, e como Maria é a Imaculada, a sem pecado, a morte não pode ter poder sobre ela. Isso pertence muito mais à tradição espiritual cristã do que aos Evangelhos, que como a própria Kristeva afirma, são extremamente sóbrios a respeito e sugerem

Muito discretamente a imaculada concepção da mãe de Cristo, não dizendo nada sobre a história própria de Maria e não a mencionando senão muito raramente ao lado de seu filho ou no momento de sua crucificação (KRISTEVA, 2013, p. 228).

A enorme importância que para Kristeva parece ter o mistério de Maria no imaginário religioso cristão é o fato de que a relação dela com seu Filho Jesus – gerando quem a gerou, sendo anterior a ele em sua humanidade, mas posterior por sua divindade, e virgem e mãe simultaneamente - se torna matriz para uma rede de outras relações muito complexas: a de Deus com a humanidade, a do homem com a mulher, a do filho com a mãe, etc. (KRISTEVA, 2013, p. 240).

Kristeva denuncia os perigos que possam haver aí dentro, todos eles pesando dolorosamente sobre a corporeidade feminina e maternal. Seria preciso ver – afirma ela:

Em que este papel (das mães) responde às latências bio-simbólicas da maternidade e, a partir dali, tentar compreender como o mito da Virgem não as subsume ou, mais ainda, ...expõe as mulheres às manipulações mais temíveis, quando não seja a cegueira ou a rejeição pura e simples por parte do militantismo progressista que se recusa a ir ver de mais perto (KRISTEVA, 2013, p. 246).

Embora reconheça e tema, no entanto, essa leitura da maternidade virginal de Maria sobre a condição feminina, Julia Kristeva chama a atenção para o fato que, depois da Virgem, a maternidade permanece hoje sem um discurso. E ela postula “a necessidade de uma ética para o ‘segundo’ sexo que se afirma que está renascendo” (KRISTEVA, 2013, p. 247)

³¹ Ela destaca, porém, mostrando um bom conhecimento da Bíblia, as dificuldades semânticas que existem com a palavra grega Parthenon, que não parece ser a correspondência exata para a hebraica alma, que designava na verdade a mulher do rei e não uma virgem. Cf. sobre isso BOUZON, Pe. Dr. Emanuel. A Mensagem Teológica do Immanuel (Is 7,1-17). Reb 32, fasc.128, Petrópolis: Vozes, p.826-841, 1972.

Conclusão: uma ética herética para o feminino

Julia, a descrente, termina seu belo texto *Stabat Mater* que aqui viemos acompanhando, dizendo que as mulheres são indispensáveis na construção de uma ética na modernidade. Uma ética que não se confunda com a moral; mas sim uma ética que não evite a embaraçosa e inevitável problemática da lei, mas lhe dê corpo, linguagem e fruição. É impossível fazer isso sem o concurso das mulheres, diz Kristeva (KRISTEVA, 2013, p. 247).

E ela descreve as mulheres que seriam personagens dessa doce e bela revolução: “mulheres portadoras do desejo de reprodução (de estabilidade). Mulheres disponíveis para que nossa espécie falante que se sabe mortal possa suportar a morte. Mães”. Só assim se pode construir uma *herética* – uma ética herética, que, na vida torne os laços, o pensamento e, portanto, o pensamento da morte, suportáveis: a *herética* proposta por Kristeva é à-mort, portanto amor. Ela termina o texto repetindo a invocação da Igreja a Maria: “*Eia mater, fons amoris*. E convidando seus leitores a ouvir a imortal peça musical *Stabat Mater*” (KRISTEVA, 2013, p. 247).

Referências

- BOCK, Ana Mercês Bahia; FURTADO, Odair; TEIXEIRA, Maria de Lourdes. *Psicologias: uma introdução ao estudo da Psicologia*. São Paulo: Saraiva, 1988.
- BOFF, Leonardo. *O Rosto materno de Deus*, Petrópolis, Vozes, 1984.
- BOUZON, Emanuel. A Mensagem Teológica do Immanuel (Is 7,1-17). *Reb* 32, fasc.128, Petrópolis: Vozes, p. 826-841, 1972.
- CLARKE, Margaret. Julia Kristeva: para além do simbólico, in *Revista Mulheres e Literatura* – vol. 3 – 1999.
- DALY, Mary. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy for Woman's Liberation*. Boston: Beacon Press, 1973.
- FALCON, Norma. *Recuperación de lo feminine*. Buenos Aires: San Benito, 2008.
- GOMES, Luis Flávio. *Violência machista universal: 11 mulheres são assassinadas por dia no Brasil*. Instituto Avante Brasil (IAV). Disponível em: <http://institutoavantebrasil.com.br/violencia-machista-universa-11-mulheres-sao-assassinadas-por-dia-no-brasil/>. Publicado em 2/12/2011. Acessado em 27/08/ 2015.
- GROSSI, Patrícia. Violência contra a mulher: tratam-se os sintomas, não as causas. *IHU Online*, São Leopoldo, 28 nov. 2014, Entrevista especial com Patrícia Grossi.

<Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/537943-vioencia-contra-a-mulher-tratam-os-sintomas-nao-as-causas-entrevista-especial-com-patricia-grossi>>.

HOGAN e OROBATOR. *Feminist Catholic Theological Ethics*.

IHU. *Mais de 500 milhões de mulheres em todo o mundo não sabem ler e escrever*. Disponível em: <http://ihu.unisinos.br/noticias/552221-mais-de-500-milhoes-de-mulheres-em-todo-o-mundo-nao-sabem-ler-e-escrever>. Publicado em 04/03/2016. Acessado em 07/03/2016.

IHU. *Violência contra a mulher: Tratam-se os sintomas, não as causas*. Entrevista especial com Patrícia Grossi. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/537943-vioencia-contra-a-mulher-tratam-os-sintomas-nao-as-causas-entrevista-especial-com-patricia-grossi>. Publicada em 28/11/2014.

KRISTEVA, Julia. *Seule une femme*, Paris, L'aube, 2013.

MADEIRO, Carlos. *Brasil tem 50 mil casos de estupros por ano*. Roraima lidera ranking. UOL Notícias. Cotidiano. Disponível em: <http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2014/11/11/pais-tem-50-mil-pessoas-estupradas-por-ano-roraima-lidera-ranking.htm>. Publicada em 11/11/2014. Acessada em 01/09/2015.

MANANZAN, Mary John et al., eds. *Women Resisting Violence: A Spirituality of Life*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996.

MILLEN, Maria Ines. “Os acordes de uma sinfonia. A Moral do Diálogo na Teologia de Bernhard Häring”, Juiz de Fora, Brasil: Editar, 2005.

_____. “O corpo na perspectiva do gênero”, *Horizonte Teológico* 3/5 (2004): 35-56.

PINTO, Maria Conceição Correia. “Empowerment: Uma prática de serviço social”, in *Político Social*, Lisboa: ISCSP, 1998), 247-64.

PINTO, Maria Joaquina Fernandes. “Alteridade e bioética: Um novo olhar sobre o outro e sobre a vida”, *Repensa* (Rio de Janeiro) 01/01 (2005): 49-65.

_____. “Jesus Cristo e a vivência da afetividade: Implicações para vivermos a nossa”, in MIRANDA, Mário de França. *A Pessoa e a Mensagem de Jesus*. São Paulo: Loyola, 2002, 76-83.

SANCHES, Zuzanna. Tocatas, fugas e as origens da Femininity - Julia Kristeva e a sua filosofia, <http://ces.uc.pt/pt/agenda-noticias/agenda-de-eventos/2011/tocatas-fugas-e-as-origens-da-femininity-julia>. Acessado em 07/06/2017.

SENKEVICS, Adriano. *Uma introdução ao debate de gênero na educação* (ou por que superar a falácia da “ideologia de gênero”). Ensaios de Gênero. Disponível em: <https://ensaiosdegenero.wordpress.com/2016/09/06/uma-introducao-ao-debate-de->

genero-na-educacao-ou-por-que-supe rar-a-falacia-da-ideologia-de-genero/. Publicado em 06/09/2016. Acessado em 06/09/2016.

SOBRINO, Jon. *Witnesses to the Kingdom: The Martyrs of El Salvador and the Crucified Peoples*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2003.

SUAIDEN, Silvana. “Questões contemporâneas para a teologia – Provocações sob a ótica de gênero”, in SOTER (Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião), *Gênero e Teologia. Interpelações e perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2003.

TOMITA, Luisa Etsuko. *Corpo e cotidiano: A experiência das mulheres de movimentos populares desafia a teologia feminista da libertação na América Latina*. São Paulo: PUCSP, 2004.

ZAIDAN, Patricia. *Os bastidores da reportagem que foi buscar crianças casadas no Brasil*. Revista Claudia. Disponível em: http://mdemulher.abril.com.br/estilo-de-vida/claudia/reportage_m-criancas-casadas-no-brasil. Publicada em 11/01/2016. Acessado em 12/01/2016.