

A ORIGEM DO MUNDO: a teologia feminista e a subversão do erótico¹

Genilma Boehler^(*)

Resumo

Este artigo propõe a discussão da Teologia Feminista Latino-americana com a elaboração de novas perguntas, explorando outros significados, com chaves próprias, interpretativas, desde as mulheres latino-americanas e caribenhas. Propõe a desconstrução do que se tem como verdades únicas e exclusivas na teologia.

Palavras-chave:

Teologia Feminista. Sexualidade. Erótico. Sacralidade. Hermenêutica.

WORLD SOURCE: feminist theology and the subversion of erotic

Abstract

This paper is proposed to discuss Latin American Feminist Theology from the development of new questions, explore new meanings, with our own hermeneutical key from the women of Latin America and the Caribbean. It is proposed that the deconstruction of what you have as unique truths, exclusive of the theology.

Keywords: Feminist Theology. Sexuality. Erotic. Sacred. Hermeneutics.

Introdução

Uma antiga pintura do pintor francês Gustave Courbet, 1866, tem o título *L'Origine du Monde* onde representa na sua pintura, uma vagina². O que se conhece da história desta pintura é que foi solicitada a Courbet por um diplomático turco de nome Khalil-Bey, antigo colecionador de imagens eróticas femininas. Curiosamente, Khalil-Bey havia pendurado tal pintura em um banheiro luxuoso, que se mantinha coberto por uma cortina, onde poucos convidados a podiam olhar.³ Tal pintura passou por vários donos e nos registros da história da arte, sempre se observou a reincidência de que seus proprietários a mantinham oculta, detrás de

¹ Este artigo foi publicado na Revista Espiga – Teologia Feminista. San Jose: UNED, año XIII, n. 27, enero-junio, 2014, 19-27.

^(*) Genilma Boehler, doutora em Teologia pela EST – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, RS, professora na Universidade Bíblica Latinoamericana em San José, Costa Rica, desde 2011. profegenilma@gmail.com

² Disponível: http://www.musee-orsay.fr/fr/collections/oeuvres-commentees/recherche/commentaire_id/lorigine-du-monde-125.html. Acesso, julho, 2013.

³ BRUM, Eliane. Porque a imagem da vagina provoca horror. In: Revista época. Disponível: <http://revistaepoca.globo.com/Sociedade/eliane-brum/noticia/2012/06/por-que-imagem-da-vagina-provoca-horror.html>. Acesso, junho, 2013, 1.

uma cortina ou de outra pintura. Em 1954, foi comprada por Jacques Lacan, que a levou para sua casa de campo, e que pese o avançado do seu pensamento psicanalítico, ocultava o quadro de Courbet sob outra, do pintor surrealista André Masson, que serviria como uma porta corredeira que retratava uma vagina abstrata. Somente alguns tinham a permissão de Lacan para olhar a vagina real.⁴

Pode parecer um pouco estranho a imagem inicial para introduzir um artigo de teologia, mas gostaria de convidar as leitoras – leitores, a pensar sobre a Teologia Feminista com um olhar crítico desde as mulheres e o processo da colonização e ocupação que temos sofrido em todo continente latino-americano e caribenho e as teologias que legitimaram este mesmo processo. O detalhe fundamental, prioritário que os conquistadores impuseram no seu projeto sobre as mulheres de submissão e abusos sexuais permanentes. Esta realidade de dominação e opressão sexual tem passado pelos séculos e até hoje, a violência contra as mulheres e meninas é um fenômeno em grande escala, presente nas nossas culturas e de norte a sul do nosso continente.

Por tanto, ao recorrer a esta imagem da pintura do século XIX de Courbet, da vagina de uma mulher, o que proponho é um olhar para a Teologia Feminista Latino-americana desde o corpo das mulheres e da sua sexualidade. Ou seja, uma teologia contextual que reivindica contextos e sujeitos. Nada mais simbólico para começar a reflexão, que a vagina, simbolicamente situando desde onde os corpos das mulheres latino-americanas e caribenhas, no seu sexo, seus desejos, seu erotismo, foram reduzidas e desde onde surge o empoderamento para outra compreensão da vida e de Deus. Isto é possível, porque os métodos que foram utilizados nas teologias feministas permitem a insurgência de outros fundamentos teológicos, que problematiza a política de representação religiosa androcêntrica que alberga um conjunto simbólico, ideológico pecaminoso.⁵

Paradoxalmente, nas culturas latino-americanas e caribenhas às mulheres, fomos ensinadas a esconder nossas vaginas sob discursos de feiuras, pecaminosidades e outros atributos, enquanto que justamente a este ponto chegam e chegavam os abusos e violências.⁶ Por um lado, a ordem foi de inibir a libido, os desejos, as possibilidades de gozo sexual das

⁴ BRUM, 2013, 1.

⁵ ALTHAUS-REID, Marcella. De la teología de la liberación feminista a la Teología Torcida. In: CARDOSO, Nancy; EGGERT, Edla; MUSSKOPF, André S. (Org.). A graça do mundo transforma Deus: Diálogos latino-americanos com a IX Assembléia do CMI. Porto Alegre: Editora Universitária Metodista. 2006^a, 66.

⁶ KOTTOW, Andrea. La figura de la pérdida como catástrofe del individuo contemporáneo en la trilogía Un animal mudo levanta la vista de Germán Marín: Una lectura desde Peter Sloterdijk Acta Literaria, n. 41, Concepción, 2010, Disponible en: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-68482010000200003, 2010, 3.

mulheres, sob a imposição masculina do poder patriarcal, de papéis predeterminados e de naturalização do controle hierárquico do masculino sobre o feminino.

A subordinação e repressão às mulheres tem que ver com a dominação sexual das mesmas, e, naturalmente, com a manipulação simbólica ou real de seus corpos e de seu sexo e a teologia, assim como doutrinas e regras morais tem servido para sustentar tal realidade. Por esta razão, não se trata de algo atrevido ou desconectado a um método, mas sim de considerar a vagina como uma chave hermenêutica. Na Teologia Feminista Latino-americana é possível aplicar chaves epistemológicas, utilizando-se do círculo da hermenêutica sexual, que não significa uma relação circular entre as partes e o todo, fixando um só modo de compreender e interpretar,⁷ se não, o que se propõe é o movimento da intérprete frente à tradição cristã bíblica e teológica, nas quais se encontram elementos para sua compreensão.

A teologia feminista que se utiliza do método da suspeita sexual, possui a capacidade de subverter os códigos teológicos, religiosos, desde o resgate dos discursos sobre Deus, desde os códigos sexuais, da pulsão da vida e dos desejos, como também da naturalidade do cotidiano e de outros significados desde o mesmo corpo.

Qual a relação entre sexualidade e a teologia feminista da libertação?

Um dos desafios para a Teologia Feminista da Libertação é o “discernir sobre a construção da sexualidade e os papéis genéricos na América Latina como subordinados políticos que tem sido naturalizados pelos processos de colonização usando a ordem sexual de Deus e da Virgem no continente.”⁸ Na teologia cristã, durante séculos e séculos, se sustentou a ideia da virgindade de Maria dissociada da sexualidade, reafirmando o modelo heteronormativo do sexo para as mulheres com o objetivo de reprodução unicamente,⁹ desagregado da sensualidade, da eroticidade, do gozo. De acordo com Althaus-Reid, “a mariologia cria uma história de gênero a partir de um artefato: uma suposta mulher que não tem uma atividade sexual reconhecida é convertida em código sexual”.¹⁰ Esta é a ideia básica da cultura cristã, reforçada

⁷ GADAMER, Hans-Georg. Verdade e Método – traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 1999, 581.

⁸ ALTHAUS-REID, Marcella. La Teología Indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política. Bellaterra. Barcelona/España, 2005, 104.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Idem*, 82.

por discursos teológicos, mariológicos, que veneram a um modelo feminino assexuado,¹¹ que reflete nas condições impostas para as mulheres, um modelo ideal a ser seguido.

Compreender a Deus desde a condição das mulheres, especificamente das mulheres empobrecidas da América Latina, é tratar de romper com um círculo hermenêutico que tem naturalizado papéis sexuais-sociais masculinos e femininos desde o jargão teológico: Deus imagem e semelhança do homem. Trata-se de resgatar os sujeitos desde seus contextos e humanidades, que reclamam por um discurso teológico que esteja ao seu alcance e que responda a suas esperanças. Porque a vida das mulheres, neste imenso continente, está marcada pela “subjetividade, incongruências, vícios, interioridade e exterioridade, mesclados com esperanças, paixões, aventuras sexuais, provações financeiras e experiências em geral, que ocorrem no plano instável da materialidade temerária”.¹²

O método teológico é um ato de identificação com a simbologia religiosa que exige posicionar-se, comprometer-se, questionar a ordem política e social que se cria ao redor das ideologias religiosas.¹³ Tais ideologias estão marcadas pelas ideologias sexuais que sustentam as estruturas econômicas e políticas. Compreender a sexualidade como uma chave metodológica, crítica, no enlace do círculo da suspeita hermenêutica, com o objetivo de desconstruir os modelos de opressão, submissão e exclusão (de classe, de gênero, étnica e de sexo), é um eixo fundamental para a Teologia Feminista Latino-americana. Trata-se de paradigmas múltiplos e simultâneos que possibilitam criar a percepção crítica e criativa na articulação do discurso sobre Deus desde as mulheres excluídas e dos espaços ocupados por elas mesmas.

Por tanto, a Teologia Feminista que trabalha com a chave hermenêutica da suspeita sexual, é uma teologia profética, uma vez que denuncia as raízes da opressão heteronormativa, que conduz a uma nova compreensão da realidade. Ao mesmo tempo, inaugura novos sentidos teológicos, antes ocultos sob a repressão, a censura, o medo, os preconceitos e a classificação do que é ou não pecado. É uma teologia que busca resgatar a vida, que vai além da morte, porque “não se trata (...) da ressurreição dos mortos de suas tumbas e cinzas, se não desde baixo, das pessoas oprimidas que conhecem diferentes mortes diariamente: a morte da esperança e dos sonhos, dos direitos, do amor e do desejo”.¹⁴ Uma teologia honesta sexualmente, que reflete a

¹¹ DEIFELT, Wanda. Interculturalidade, Negociação de Saberes, Educação Teológica: contribuições da teologia feminista. Protestantismo em Revista. São Leopoldo: EST, v. 24. 2011, 121.

¹² CARVALHAES, Cláudio. O pobre não tem sexo. A ausência dos discursos de sexualidade na construção da noção de subjetividade na Teologia da Libertação. Disponível: <<http://www.claudiocarvalhaes.com/pt-br/articles-pt-br/o-pobre-nao-tem-sexo/?lang=pt-br>>, 2010, 36.

¹³ ALTHAUS-REID, 2005, 76.

¹⁴ *Idem*, 175.

vida das pessoas e, também, a espiritualidade das nossas culturas Latino-americanas, muito mais ricas e desafiantes que as impostas pela Conquista.¹⁵

A sacralidade do erótico

O elemento erótico e sua relação intrínseca com o desejo e a sexualidade informa sobre uma nova dimensão hermenêutica para a construção do discurso teológico feminista latino-americano, desde o corpo, a vida cotidiana, as relações como lugar vital de construção de poder e significações sociais e teológicas.¹⁶ Mas o que vem a ser o erótico? Esta pergunta o que faz é obrigar-nos a um reposicionamento conceitual do erótico, que em geral, se atribui ao espaço privado, pessoal e não ao público, coletivo, social por estar imerso no âmbito do desejo.

Necessário se faz um reposicionamento conceitual para compreender que o desejo habita na subjetividade do sujeito, no seu universo simbólico, que definitivamente está intermediado pela mente e pelo corpo. Por outro lado, é um elemento socialmente construído, que possui seus vínculos nas estruturas de poder que ultrapassam as experiências. Logo, sempre haverá tensão entre o privado e o coletivo na temática do erótico, que de acordo com Félix Guattari, se trata da criação de “territórios existenciais” para a reinvenção da subjetividade.¹⁷ Para Guattari, é desde o desejo que a subjetividade estabelece o contato com o mundo, com a exterioridade, o que faz do desejo uma construção social.¹⁸ Mas, existe um vazio na sociedade, que ao colocar o erótico vinculado com a sexualidade, ambos como temas privados, exclui a possibilidade de compreendê-lo desde as esferas públicas. No entanto, é justamente nos espaços públicos que o erótico e a sexualidade se constroem: no imaginário, na simbologia, nos tabus, nas linguagens, naquilo que se ensina e no que se aprende.

No discurso teológico feminista, o erótico é abordado como desejo, como impulso, como força que promove o ser e o atuar de mulheres protagonistas de sua própria história. Está relacionado com o pessoal e com o social, com a possibilidade de “uma experiência eroticamente satisfatória”,¹⁹ em todos os espaços da vida. Como bem explica Lorde, “na celebração do erótico em todos nossos esforços, meu trabalho se converte na decisão consciente

¹⁵ ALTHAUS-REID, 2006^a, 69.

¹⁶ PEREIRA, Nancy Cardoso. Entre la erótica y la barbárie. Espiritualidad feminista en tiempos de mercado. Con-spirando – Erotismo y espiritualidad. No. 53, p. 4-10. 2006, 7

¹⁷ GUATTARI, Félix. As três ecologias. 3 ed. Campinas: Papirus, 1991, 11-12

¹⁸ *Idem*, 381

¹⁹ LORDE, Audre. Lo erótico como poder. In : Del cielo a la tierra. Una antología de Teología Feminista. Chile : Sello Azul, p. 438-451. 1994, 440

– uma desejada cama, a que vou com gratidão e da qual me levanto com mais poder”.²⁰ O impulso erótico é capaz de conduzir a uma conexão com todas as coisas – que fortifica nossa busca por mutualidade e, através da realização desta busca, nosso esforço por estabelecer justiça em todos os relacionamentos, não somente naqueles que expressam nossa sexualidade.²¹

Para a aplicabilidade deste critério como chave hermenêutica, necessário se faz dar o salto, que significa buscar nos espaços da transgressão, os conteúdos para nutrir o discurso teológico, rompendo com a conceptualização que há desvirtuado a categoria das mulheres pobres, prendendo-as a uma visão romântica e universal,²² como mulheres mães, reprodutoras, cuidadoras e trabalhadoras, exclusivamente heterossexuais, mas não desejosas e protagonistas de suas relações amorosas. Por esta razão, a aplicabilidade do erótico como sagrado, possibilita incorporar uma visão crítica da demonização do corpo e do erotismo nas versões oficiais do judaísmo-cristianismo.²³ Como também possibilita o olhar crítico para o sistema de consumo que expropria a sensualidade e o erotismo quando utiliza de uma linguagem pornô-erótica.²⁴

Como afirmamos: a teologia é discurso e representação. Representação de um imaginário. Por isso indicar o erótico como sagrado exige criatividade e coragem para olhar o que até agora esteve escondido, demonizado, mas também serve para denunciar o que não funciona, tais como os conteúdos de teologias cristãs que durante séculos se nutriram de um imaginário heterossexual masculino,²⁵ com tudo o que isso representa, com a força impositiva e normativa, incluindo o estabelecido para os papéis binários de gênero e o controle da sexualidade das mulheres.

A sexualidade e a teologia não são temas que se veem normalmente associados. Mesmo que como bem afirma Althaus-Reid, “toda teologia é sexual”²⁶ e que cabe descobrir os códigos de gênero e das ideologias sexuais que nutriram a teologia cristã e ao modo como esta esteve imbricada nos processos de colonização da América Latina.²⁷ A sexualidade, em geral, foi tratada com preconceitos que sustentam cada sociedade-cultura. Quase sempre o ato sexual foi abordado para revelar perversos(as) ou irresponsáveis, ou utilizando-se de uma linguagem

²⁰ *Idem*, 438

²¹ CLARCK, John Michael. Sex, Earth & Death in Gay Theology. Canadian Journal Under Currents, 1994, p. 34-39. Disponível em: <<http://transecoqueer.wordpress.com/2010/06/06/sexo-terra-e-morte-na-teologia-gay>>. 2012, 34.

²² ALTHAUS-REID, 2005, 57.

²³ PEREIRA, 2001, 7.

²⁴ LORDE, 1994, 438.

²⁵ RUETHER, Rosemary R. Sexismo e Religião: Rumo a uma teologia feminista. São Leopoldo: Sinodal, 1993, 51.

²⁶ ALTHAUS-REID, Marcella. From Feminist Theology to Indecent Theology: readings on Poverty, Sexual Identity and God. SCM. Londres. 2004, 4.

²⁷ *Idem*, 7.

mercadológica de consumo. Pouco se fala dos prazeres do sexo como um bem, uma dádiva, um dom. Ao que tudo indica que existe uma tendência de idealização da sexualidade e sua perfeição de acordo com o modelo hegemônico, heterossexual, e longe está de problematizar a falta de interesse no sexo. A única possibilidade, de acordo com este princípio, é considerar o sexo hetero, muito bem comportado, que defende a fidelidade e a higiene. Tudo o que ultrapassa não é discutido ou não se reflete sobre a complexidade da realidade sexual humana, onde o erótico é parte efetiva. E este é o ponto, quando se reivindica a sacralidade do erótico. Pois, o que aqui se trata de demonstrar é que o contato com o erótico estimula a uma condição crítica disposta a questionar a naturalização dos papéis e comportamentos tais como a resignação, o desespero, a autodestruição, a depressão, a autonegação,²⁸ o que implica em mudanças de paradigmas mediados por rupturas epistemológicas apropriadas.

Novos sentidos com uma antiga imagem

Junto a pintura de Courbet gostaria de convidar-lhes para uma olhada a outro cenário, desta vez literário, equivalente a esta mesma imagem. Na mitologia grega, na extraordinária riqueza do universo simbólico das deusas e dos arquétipos, proponho o resgate de uma história, onde “Baubo, uma serva humilde que no mito de Deméter e de Perséfone resgatou a deusa mãe da depressão, consequência do rapto de sua preciosa filha por Hades, o deus do submundo”.²⁹ Nesta história, existe algo de muito curioso, pois Deméter, a grande deusa dos grãos e das colheitas, era mãe dedicada de Perséfone. Sua indignação diante do rapto de sua filha e da indiferença dos deuses varões a conduz a uma depressão profunda, que castiga a terra com seca e fome por longo tempo, durante o período que fica entregue ao seu próprio sofrimento e impotência. Mas, é justamente neste contexto que surge Baubo frente à Deméter, inconformada com a prostração da grande deusa com uma atitude inusitada: “Ao levantar sua saia e expor sua vagina, Baubo fez rir a Deméter, fazendo-a lembrar de que a vida seguiria adiante, que haveria outro amanhecer – apesar de tudo”.³⁰ O gesto atrevido de Baubo diante de Deméter foi a saída, o renascimento da deusa. “Ao substituir a raiva pelo riso, Baubo ofereceu a deusa a possibilidade de encontrar sua energia sexual regeneradora”.³¹

²⁸ LORDE, 1994, 441.

²⁹ RESS, Mary Judith. “Cuando no hay visiones, el pueblo muere” Una vuelta más sobre las intuiciones ecofeministas. Con-spirando Revista Latinoamericana de Ecofeminismo, espiritualidad y teología. Santiago: Editorial Latinoamericana, n. 57, p. 8-18, 2007, 11.

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ibidem.*

Neste ponto devemos deter-nos para esclarecer que “o gesto de Baubo em sua origem nos tempos pré-patriarcais, quando a vagina era vista como a porta sagrada de onde vinha toda a vida”.³² Mas, no gesto tem algo muito atual que tem a ver com a resistência das mulheres latino-americanas e caribenhas, que no seu isolamento, vergonha, depressão, sofrimento, conseguiram (conseguem) sobreviver diante do opressor violento e abusador, a patrões e filhos de patrões, a maridos amargos e possessivos, a pais, avós, tios, vizinhos e estranhos violadores. Necessário se faz resgatar os espaços marginais das mulheres e da transgressão desde o riso, da risada, da ironia e da sexualidade nos espaços das mulheres. É desde estes espaços que podemos destacar “a qualidade que a risada de Baubo poderia provocar: uma risada desde as entranhas, a risada que nunca zomba ou fere as experiências vividas em comum”.³³ Além disso, no lugar comum das mulheres e dos corpos de mulheres: a vagina e seu sentido, seu significado, que afirma nossa capacidade de sobreviver, apesar de tudo, gozosas e desejosas, subversivas nas nossas risadas e cúmplices.

Para a Teologia Feminista Latino-Americana, a vagina – o sexo – o gozo – o corpo – a risada – a cumplicidade, indica o ponto do resgate de um tema historicamente negado, mas que nos desafia como chave epistemológica “para re-escrever a ideologia, a teologia e a sexualidade desde as margens da sociedade, da igreja e das teologias sistemáticas”.³⁴ Trata-se de falar por nós mesmas, reestruturando as imagens e os discursos teológicos para que se convertam em condições reais de todas aquelas que buscam o amor com ternura, dignidade e justiça.

Como teóloga, o desafio está em posicionar-me frente aos discursos hegemônicos, repensando a teologia que está relacionada com as demandas sociais cujas ferramentas de análises passam por igualdade de gênero, diversidade sexual, direitos das mulheres e das meninas, juntando-se a isto a fé, a espiritualidade e o cotidiano com a denúncia profética e a fé nas mudanças reais. Somente com posições políticas claras e com projeto de sociedade que resgata a justiça, o direito, a igualdade e a dignidade é que podemos escrever a Teologia Feminista Latino-Americana com elementos de novidade e de libertação.

O olhar para uma pintura moderna e latino-americana

³² *Ibidem*.

³³ RESS, 2007, 11.

³⁴ ALTHAUS-REID, 2005, 15.

Com o mesmo fio condutor da arte, pintura e literatura, proponho o resgate de uma segunda obra. Trata-se da pintura da artista chicana Yolanda López. Tal pintura foi assim descrita por Althaus-Reid:

Esta (i.e. Yolanda López) pintou seu autorretrato como surgida do manto aberto da Virgem de Guadalupe, que, examinado cuidadosamente, tem a aparência de uma gigantesca vagina aberta. A imagem da Virgem de Guadalupe foi descrita em termos alusivos a cor da pele da imagem e ao estilo de sua vestimenta, ainda que, curiosamente, nada foi dito deste terna, túrgida e rosada vagina da qual emerge. López, como Virgem de Guadalupe, surge desta divina vagina com um aspecto de jovem latina, com uma saia moderna e sapatos esportivos, em uma atitude de correr.³⁵

A pintura de Yolanda López, relacionando a Virgem – o manto, a vagina e a mulher latino-americana – propõem a atualização da imagem da Virgem de Guadalupe, rompendo com os padrões clássicos que fixaram o imaginário Mariológico com estereótipos e com noções comportamentais. É desde o manto sagrado, metaforicamente representado por uma vagina, do qual surge a Virgem. O manto pode ser compreendido como a mesma epifania, o mesmo Deus. Um Deus representado por uma vagina não pode ser lido como um deus masculino. Noutras palavras, se trata de com outros códigos, atualizar o discurso sobre Deus e sobre a Virgem, desconstruindo imaginários e discursos velados por argumentos condenativos e de juízos de valores. Novamente é Althaus-Reid que obriga-nos a uma análise teológica, mais profunda da obra pictórica de Yolanda Lopez:

Podemos considerar, por exemplo, se Deus é uma divindade feminina representada por uma vagina, mas indo, além disso, se Deus guarda relação com a sexualidade autônoma ou refletida (como no caso da sexualidade das mulheres na heterossexualidade tradicional). Ou é Deus um lugar de prazer, um ponto “G” em qualquer lugar, oculto, mas estabelecido ao redor de proporções míticas (às vezes exageradas).³⁶

Os argumentos de Althaus-Reid indicam dois pontos muito interessantes: 1) confronta-nos com o argumento inicial deste artigo, com base na pintura de Courbet, do horror à vagina, presente nas culturas de origem patriarcal e nos imaginários tecidos no coletivo e no pessoal, com relação à vagina. Noutras palavras: elaborar um discurso teológico desde a imagem plástica da vagina soa como algo impossível, obsceno ou como uma heresia para ouvidos de muitos homens e muitas mulheres. E justamente são estes elementos que ao provocarem confrontos, geram novas possibilidades de análises e de reconstrução de sentidos. 2) A oportunidade de refletir sobre Deus através de metáforas inovadoras. Esclarecendo que a metáfora é uma

³⁵ *Idem*, 73-74.

³⁶ ALTHAUS-REID, 2005, 74.

estratégia de recriação da realidade – utilizando-se da linguagem e transformando-a – indo além do sentido literal que a mesma proporciona.³⁷ Segundo McFague, os modelos metafóricos da tradição cristã são a base dos sistemas conceituais da teologia, reinterpretados de acordo com as percepções das novas gerações.³⁸ O caráter imagético da metáfora significa que ele permanece como um corretivo para o viés da teologia possibilitando maior clareza conceitual.³⁹ O acontecimento é o de atrever-nos a refletir sobre teologia, desconstruindo os eixos centrais utilizados por teologias sistemáticas que se permitiam somente a representação de Deus com imagens e condições masculinas, porque Deus está além de qualquer forma humanamente idealizada, como Ele mesmo se revela no livro de Êxodo 3, 14-14: “Eu Sou o que Sou!”.

Além disso, resgatar a sacralidade do corpo das mulheres desde a anatomia, mas também desde o significado, transcendendo o mesmo corpo, para encontrar paradigmas mais satisfatórios na elaboração da Teologia Feminista Latino-americana. Não se trata de limitar-se a uma chave de leitura, a uma metáfora, a uma imagem, a uma suspeita, mas sim reestabelecer desde um ponto proibido a conexão das mulheres com os discursos sobre Deus, problematizando a chaves hermenêuticas que conduziam a uma só cosmovisão.

Ao recorrer ao ícone “Maria-Virgem” desde a sexualidade das mulheres, se está justamente desafiando os discursos teológicos, porque existem neles implicações teísticas diretas. Radicalmente quando se trata da associação entre virgem-virgindade-vagina-genitalidade feminina-desejo-prazer, ou seja, que tem vários elementos conectados, antes separados, mas que requerem coragem para atualiza-los e redefini-los, desde a tradição cristã e do ícone Virgem-Maria. Ao questionar os discursos mariológicos também se problematiza os discursos teísticos, cristológicos, dado que sua identidade é relacional e põe em dúvida as tradições utilizadas para organizar a sexualidade humana sob os parâmetros heteronormativos, processo que ao ser público, adquire implicações políticas de transformações.⁴⁰

O quadro de Yolanda Lopez, o que exige é um olhar crítico:

o sexo não implica necessariamente disseminações penetrantes, como o retrato da artista como a Virgem de Guadalupe parece indicar. O ponto G não necessita ser localizado como suplemento, o ponto G pertence à vagina e o seu prazer, ao abraço de seus lábios e a dureza do clitóris. A partir desta indiferenciada posição sexual podemos pensar sobre nós mesmas, como retrato da teóloga em guisa da Virgem de Guadalupe e o desafio a reconsiderar a posição sexual de Deus.⁴¹

³⁷ DETWEILER, Robert. *Breaking the Fall: Religious readings of contemporary fiction*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995, 21.

³⁸ MCFAGUE, Sallie. *Imaging a theology of nature: the world as God's body*, 1990.

³⁹ *Idem*, 42.

⁴⁰ ALTHAUS-REID, 2005, 104.

⁴¹ *Idem*, 74-75

Ao eger o quadro de Yolanda Lopez como ponto de partida para uma análise teológica desde o sexo das mulheres latino-americanas, Althaus-Reid o que faz é revelar como estamos atadas ao simbolismo religioso de séculos e séculos, que nos impede de pensar adiante, pelas identificações que nos foram impostas. Mas a identidade, a identificação é um compromisso que exige o “questionar político e social criado ao redor de semelhante ideologia religiosa”.⁴² Exige refazer as leituras que nos foram impostas reinventando sentidos e imagens desde a “pele suada de homens e mulheres pobres: dolorosos e gozosos, benditos e malditos.”⁴³

Ao insistir na vagina como chave hermenêutica para a Teologia Feminista Latino-Americana, se apresenta o lema de protesto e se reafirma mudanças de paradigmas, evocando o feminino plural, desconstruindo ícones de auto regulação e exigindo uma teologia que indica que vivemos um tempo onde se requer da capacidade de articulação complexa dos conhecimentos. Não nos serve a simplificação e as antigas respostas reducionistas e naturalizadoras de ideias e comportamentos hegemônicos para a teologia

A teologia é a atualização dos discursos teísticos, e se assim é, temos ainda um longo caminho a ser feito na Teologia Feminista Latino-Americana com o enfretamento às contradições: fé, busca de compreensão, angustia, crítica, reinvenção de sentidos. Temos clareza que todos os discursos, as linguagens sobre Deus são parciais e insuficientes, poderá servir para um determinado tempo e lugar, mas não para a eternidade ou para a universalização.⁴⁴ Para uma teologia identificada com os sujeitos e respectivos contextos, neste caso com as mulheres empobrecidas da América Latina e do Caribe trata-se de um reposicionamento, refazendo zonas sagradas que o sistema profana, pois:

as pobres são raramente virgens, porque pobreza na América Latina significa condições abarrotadas de violência e promiscuidade nas que mulheres são violadas antes da puberdade ou casadas na adolescência como parte das poucas transações econômicas em oferta disponíveis, exceto algumas formas de prostituição e escravidão sexual. Assim, as mulheres ficam grávidas antes de saber que sexualidade é a sua, antes que possam descobrir a divindade do desejo nas suas vidas.⁴⁵

Para a Teologia Feminista Latino-Americana, ao resgatar a dura realidade das mulheres empobrecidas, deve aplicar a velha premissa da Teologia da Libertação, cuja afirmação é: “a

⁴² *Idem*, 76.

⁴³ PEREIRA, 2006: 8.

⁴⁴ MCFAGUE, 1990, 217.

⁴⁵ ALTHAUS-REID, 2005: 76.

teologia é só um segundo ato”,⁴⁶ porque o primeiro é a própria vida vivida com suas grandezas e suas misérias, com a fé e o sentir do próprio corpo.

Considerações Finais

As Teologias Feministas desde os estudos de gênero vêm afirmando a algumas décadas que o corpo é espaço epistêmico. Neste breve artigo, a proposta trabalha nesta direção de resgate do sentido do corpo, do corpo sexuado das mulheres Latino-americanas Caribenhas, com a chave hermenêutica indicada a princípio: a vagina, que vai além do sentido anatômico da palavra, mas do simbólico e político

Para compreender o atrevimento desta proposta, é preciso resgatar o caminho alternativo antes de descartá-la: 1) procurar eliminar o horror à vagina para criticamente analisar os contextos que procuraram ocultá-la e ao mesmo tempo legitimaram as culturas de violência que dela se apoderaram; 2) ao considerar a vagina como uma das chaves hermenêuticas para a Teologia Feminista Latino-americana é preciso refletir sobre o seu compromisso profético desde a resistência das mulheres e dos seus direitos; 3) desconstruir imaginários simbólicos que foram impostos sobre as mulheres com teologias que as negam, como também negam a totalidade dos seus corpos e dos seus desejos; 4) recriar o discurso teológico desde o horror e o ocultamento da vagina, resgatando a sacralidade, a subversão, a resistência e a vida.

Estes quatro pontos exigem da teologia feminista um reposicionamento, pois colocam em dúvida as tradições teológicas que legitimam os papéis impostos as mulheres de submissão, negação e dominação. Ao mesmo tempo abre a novos diálogos e se atreve a elaborar outras perguntas, explorando novos significados com suas próprias chaves hermenêuticas. Na análise crítica desde a vagina, não se trata meramente do corpo biológico, anatômico, sexual e individual. Também não se trata do pornô erótico e mercadológico. Mas sim, tem a ver com a criatividade e a coragem de reinventar o discurso teológico com sentido para as mulheres empobrecidas indicando caminhos de libertação que inclui as relações cotidianas, os desejos e as relações.

O conjunto complexo que nos conduz a uma reflexão teológica feminista, desde a sexualidade das mulheres Latino-americanas e Caribenhas, é muito mais que conferir importância à feminidade ou ao sexo feminino. Nela estão contempladas, também, as novas formas de abusos e violências, como por exemplo, a violência doméstica, a trata de pessoas,

⁴⁶ SEGUNDO, Juan Luis. Fe e ideología (El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret I). Madrid: Crisandad, 1982, 77.

especialmente de mulheres jovens, meninas e travestis, além das condenações religiosas e públicas ao aborto, entre outros tantos temas. Para a Teologia Feminista Latino-americana são temas muito amplos e quase inexplorados, onde “a Bíblia e a Teologia deixam de ser uma identidade autorreferente nos métodos sociológicos e históricos críticos e passam a conviver com o vértigo da pluralidade dos paradigmas: classe, gênero, etnia, ecologia”⁴⁷ e sexualidade.

Além disso, se sabe que o controle patriarcal dos corpos eróticos das mulheres esteve presente desde o início da colonização no nosso continente, nutrindo um imaginário de permanente dicotomia entre o desejo e o amor. Ao denunciar estas formas de imposição, ocorre justamente à libertação e as mudanças, e a este ponto chegamos, no universo marginal, subversivo onde se encontram as mulheres em solidariedade, organização, posicionamento político e risadas.

Refletir criticamente sobre o horror que nos foi imposto com relação a imagem da vagina, é questionar fortemente o sistema de opressão que manteve alienadas as mulheres com relação ao seu próprio corpo. A vagina como chave epistemológica para a Teologia Feminista Latino-americana é uma exigência desde a resistência das mulheres, a qualquer fato de dominação o regulação dos corpos, pensamento e fé, abrindo para “o campo da criação cultural, estética de memórias, hermenêutica de libertação”.⁴⁸

Confrontar o horror a vagina surge como a possibilidade da revisão de postulados, de crenças, de falácias, apontando a novas práticas e compromissos sócio-políticos, mas, também exercendo o poder de recriar as metáforas teísticas que sustentam a fé cristã e estimula a seguir o caminho da reinvenção da vida, por isso tão importante o título: a origem do mundo.

Referências

ALTHAUS-REID, Marcella. (2005). *La Teología Indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política*. Bellaterra. Barcelona/España.

_____. (2003). *The Queer God*. Routledge. Canadá:.

_____. (2004) *From Feminist Theology to Indecent Theology: readings on Poverty, Sexual Identity and God*. SCM. Londres.

_____. ;ISHERWOOD, Lisa.(2004). *The Sexual Theologian – Essays on Sex, God and Politics*. T& T Clark International. London.

_____. (2006). *Liberation Theology and Sexuality*. Ashgat. Burlington/USA.

⁴⁷ PEREIRA, 2006, 7-8.

⁴⁸ PEREIRA, 2006: 8.

_____. (2002). O direito a não ser direita (el derecho a no ser derecha): sobre teologia, Igreja e pornografia. *Concilium: Revista Internacional de Teologia*. Petrópolis: Vozes, nº 298, p. 95(671)-104(680).

_____. (2006^a). De la teología de la liberación feminista a la Teología Torcida. In: CARDOSO, Nancy; EGGERT, Edla; MUSSKOPF, André S. (Org.). *A graça do mundo transforma Deus: Diálogos latino-americanos com a IX Assembléia do CMI*. Porto Alegre: Editora Universitária Metodista.

_____. (2007). Maria. Living la vida loca: Reflexões sobre os amores ilegais de Deus e a defesa da vida. *Ribla*, Petrópolis, n. 57, 80-85.

_____. (2008). Yo soy la desintegración. In: EGGERT, Edla (Org.). *[Re]leituras de Frida Kahlo: Por uma ética estética da diversidade machucada*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, p. 94-100.

BRUM, Eliane. (2013). Por que a vagina provoca horror?, *Revista Época*, disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Sociedade/eliane-brum/noticia/2012/06/por-que-imagem-da-vagina-provoca-horror.html>>

CARVALHAES, Cláudio. (2010). *O pobre não tem sexo*. A ausência dos discursos de sexualidade na construção da noção de subjetividade na Teologia da Libertação. Disponível: <<http://www.claudiocarvalhaes.com/pt-br/articles-pt-br/o-pobre-nao-tem-sexo/?lang=pt-br>>.

CLARCK, John Michael. (2012). *Sex, Earth & Death in Gay Theology*. *Canadian Journal Under Currents*, 1994, p. 34-39. Disponível em: <<http://transecoqueer.wordpress.com/2010/06/06/sexo-terra-e-morte-na-teologia-gay>>.

COMUNICADO CERO. (2013) La Diosa Griega Baubo. Disponível: em <http://comunicadocero.blogspot.com/2010/05/la-diosa-griega-baubo.html>>

COURBET, Gustave. *L'Origine du monde* (2013). Disponível: <em <http://spain.intofineart.com/usa/oil-painting-reproduction-Courbet,%20Gustave--LQQQQQOrigine%20du%20monde.html>>

DEIFELT, Wanda. (2003). Maria: uma santa protestante? *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana – Maria*. Petrópolis: Vozes, n. 46, p. 119-134.

DEIFELT, Wanda. (2011). Interculturalidade, Negociação de Saberes, Educação Teológica: contribuições da teologia feminista. *Protestantismo em Revista*. São Leopoldo: EST, v. 24.

DEWEILER, Robert (1995). *Breaking the fall: Religious readings of contemporary fiction*. Louisville: Westminster John Knox Press.

GADAMER, Hans-Georg. (1999). *Verdade e Método – traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes.

GUATTARI, Félix. (1991). *As três ecologias*. 3 ed. Campinas: Papirus.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. (2005). *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis:

Vozes.

KOTTOW, Andrea.(2013). La figura de la pérdida como catástrofe del individuo contemporáneo en la trilogía *Un animal mudo levanta la vista* de Germán Marín: Una lectura desde Peter Sloterdijk *Acta Literaria*, n. 41, Concepción, 2010, Disponible en: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-68482010000200003>

LÓPEZ, Yolanda M. *Portrait of the Artist as the Virgin of Guadalupe* (2010). Disponible: <http://mati.eas.asu.edu/ChicanArte/html_pages/lopez11.html>

LORDE, Audre. (1994). Lo erótico como poder. In : *Del cielo a la tierra*. Una antología de Teología Feminista. Chile : Sello Azul, p. 438-451.

MCFAGUE, Sallie (1990). Imaging a theology of nature: the world as God's body. In: BIRCH, Charles; EAKEN, William; MCDANIEL, Jay B. (eds). *Liberating life: contemporary approaches in ecological theology*. Orbis Books: New York, p. 201-227. Disponível em: <<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=2324>>. Acesso em: 20 abr. 2010.

PEREIRA, Nancy Cardoso.(2001). Sagrados corpos. Introdução: Sagrados corpos. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana/Ribla*. Petrópolis: Vozes, n. 38, p. 5-10.

PEREIRA, Nancy Cardoso.(2006). Entre la erótica y la barbárie. Espiritualidad feminista en tiempos de mercado. *Con-spirando – Erotismo y espiritualidad*. No. 53, p. 4-10.

RESS, Mary Judith.(2007). “Cuando no hay visiones, el pueblo muere” Una vuelta más sobre las intuiciones ecofeministas. *Con-spirando Revista Latinoamericana de Ecofeminismo, espiritualidad y teología*. Santiago: Editorial Latinoamericano, n. 57, p. 8-18.

RUETHER, Rosemary R. (1993). *Sexismo e Religião*: Rumo a uma teologia feminista. São Leopoldo: Sinodal.

SEGUNDO, Juan Luis.(1982).*Fe e ideologia*(El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret I). Madrid: Cristandad.

