

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

As Ciências Religiosas Feministas [The Feminist Religious Studies]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Lacelle, Élisabeth J.
Publisher	Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras de Ribeirão Preto
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-07-02 21:27:52
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/200103

As Ciências Religiosas Feministas: estado da questão

Élisabeth J. Lacelle [elisalac@sympatico.ca]

Traduzido por *Margarida Oliva*

Os estudos feministas das ciências religiosas unem-se à crítica pós-moderna da ciência, contribuindo para a elaboração de paradigmas diferentes dos da chamada ciência da objetividade. Esta domina as ciências humanas da religião, bem como a maior parte das ciências teológicas que, por outro lado, reivindicam uma objetividade de tipo específico pelo fato de dependerem de um modo de conhecimento por revelação. Sem dúvida nenhuma, trata-se de um dos mais importantes avanços dos estudos feministas em ciências religiosas dos últimos vinte anos. O estudo da condição e da identidade humanas das mulheres levaram as pesquisadoras, principalmente após o final dos anos 70, a um cruzamento das disciplinas tradicionais, no qual, frente a fronteiras metodológicas, elas tiveram de explorar vias epistemológicas num campo de pesquisa cujo horizonte foi alargado. Da condição e da identidade religiosa das mulheres, esse campo de pesquisa se abriu para o conjunto do projeto humano na sua dimensão religiosa.

Esse percurso nas ciências religiosas se realizou junto com a pesquisa feminista nas ciências humanas e sociais. Pode-se, com efeito, reconhecer, nesse percurso, teorias e práticas que dependem de diversas correntes feministas, tais como a corrente igualitária (liberal) ou a radical (revolucionária), e que, por sua vez, podem se entremear a diversas tendências (Castro, 1984: 47-136; Descarries-Bélanger et Roy, 1988; Dumont, 1986). Por outro lado, visto que seu objeto/sujeito de estudo se situa no domínio religioso, essas pesquisas apresentam traços que lhes são peculiares (Ruether, 1983: 214-234; Van Lunen Chenu, 1983; Lacelle, 1985: 7-21; King, 1989: 15-18). Ora, se nos beneficiamos de boas análises dos estudos sobre as mulheres em geral, (Dagenais, 1989; Bowles et Duelli Klein, 1983; Farnham, 1987), são muito poucas as que tratam da produção feminista concernente

* Originalmente publicado sob o título: "Les Sciences Religieuses Féministes: Un État de la Question", in: VEILLETTE, Denise (org.), Femmes et Religions. Études sur les Femmes et la Religion/Studies in Women and Religion, nº 1, Québec, Corporation canadienne des sciences religieuses/Canadian Corporation for Studies in Religion; Les Presses Universitaires de l'Université de Laval, 1995, cap. 1, p. 43-82.

à relação entre mulher e religião. No entanto, já no correr da fase dita de desconstrução dos dados do saber religioso tradicional, a questão era importante; e se torna ainda mais evidente e complexa na fase da reconstrução do saber, que é a dos anos 1980.

Trata-se, aqui, de **um** estado da questão que incide sobre os estudos dos últimos trinta anos, estudos que refletem o que se convencionou qualificar de "nova onda de consciência feminista". Alguns programas universitários fornecem um quadro acadêmico para esses estudos: nos Estados Unidos e no Canadá, desde os anos 1970, mais recentemente na Europa e, nos contextos freqüentemente alheios ao meio escolar, mas não menos produtivos no plano intelectual, em países asiáticos, sul-americanos e africanos (King, 1989: 162-168; Concilium, 111, 1976: 125 –152). Ao enquadramento institucional universitário se acrescenta o dos organismos sociais, como o Instituto canadense de pesquisas sobre as mulheres (CRIAW/ICREF¹), e de organismos religiosos como, entre outros, os grupos A outra Palavra, Mulheres e ministérios em Québec e o Conselho inter-eclesial de mulheres do Canadá, no que diz respeito às mulheres e o cristianismo. Em todos esses casos, a pesquisa teórica e a pesquisa prática se interpelam e se fecundam mutuamente.

Tratarei dos estudos cuja abordagem teórica depende de uma perspectiva feminista. Isso não significa que os outros estudos sobre as mulheres e as religiões não sejam importantes. A distância metodológica que algumas das abordagens tomam em relação aos estudos abertamente feministas pode lhes permitir, na maior parte dos casos, completar estas últimas; tanto quanto, por outro lado, os estudos feministas podem fazê-lo em relação aos outros estudos.

Assim, os trabalhos de Anne Pasquier sobre as representações do feminino na gnose (1983) são tão importantes quanto os de Elaine Pagels (1979). Os trabalhos de Émilien Lamirande (1984, 1985 e 1987) merecem ser conhecidos tanto quanto os de Flore Dupriez (1982) e de Elizabeth A. Clark (1983). Os de Sarah Belanger (1988) sobre a situação sócio-eclesiástica das mulheres na Igreja católica romana, que fornecem uma análise

¹ Canadian Research Institute for the Advancement of Women (criaw) — *Instituto canadense de pesquisa para o promoção das mulheres* – organismo fundado em 1976, toma, em francês o nome de Institut canadien de recherches pour l'Avancement de la femme (Icraf), de 1976 a 1985 e, desde 1985, o nome de Institut canadien de recherche sur les femmes (Icraf)

quantitativa e factual da situação, acompanham bem o de Marie-Adrée Roy que ousa propor interpretações teóricas e ideológicas (1990). Esses trabalhos estabelecem pontes entre pesquisadoras e pesquisadores mais tradicionais e aquelas e aqueles que, como nos estudos feministas, se distanciam para explorar outras abordagens. Nos dois casos, como para todo estudo científico, continua necessário verificar os postulados, as demonstrações e as conclusões.

Deixo também de lado os estudos que precederam os dos últimos trinta anos, bem consciente, no entanto, de que alguns deles fornecem explicações e contextos para os estudos feministas da "nova onda" e contribuem para o que se pode chamar de "memória inteligível" das pesquisadoras feministas. Lembremos as análises de sociedade dos primeiros socialistas europeus, em fins do século XVIII e no correr do século XIX, que deram nascimento às ciências sociais (Taylor, 1983). Suas análises do religioso como instâncias de socialização, por exemplo, estão tão implicadas no seu projeto científico que não se pode deixar de conhecê-las, pelos menos para evitar cair nas repetições inúteis ou em proposições teóricas que a experiência histórica demonstra como votadas ao fracasso na busca da identidade humana, individual e coletiva, secular e religiosa.

Por estudos feministas, entendo, aqui, os que adotam como ponto de partida o postulado segundo o qual, no domínio das ciências religiosas como em outros domínios, o saber tradicional, no seu conteúdo e seu método, é pelo menos incompleto, se não sempre estruturalmente deficiente pelo fato de sua forma e transmissão se darem em instituições de dominância masculina. Essa incompletude ou ainda esse viés se manifestaram até mesmo nos conteúdos — senão necessariamente no processo de transmissão — relativos aos domínios confiados às mulheres, como o campo tão importante da educação familiar. Ao mesmo tempo que fazem reservas ao saber tradicional, os estudos feministas aplicam uma hermenêutica de suspeita, na sua referência e na sua análise das teorias, aos dados e aos métodos desse saber quando trata não somente da identidade e da condição humanas femininas, mas também da identidade e da condição humanas integrais na sua relação com o cosmos e com toda a Realidade última que dá um sentido global e religioso a um projeto humano. Na fase de desconstrução do saber tradicional, todos esses estudos apresentam a estratégia comum do recurso a categorias heurísticas tais como as do

patriarcado, do androcentrismo e do sexismo. Na sua fase de reconstrução, aparecem ainda pontos comuns, mas também divergências bastante profundas para que eles sejam levados a se verificarem mutuamente, em particular nos seus pressupostos teóricos e seus processos epistemológicos.

Temos algumas análises do estado da questão no domínio das ciências religiosas. Nos Estados Unidos, onde esses estudos mais se desenvolveram no correr do período que cobrimos, Carol P. Christ e Judith Plaskow apresentaram um balanço na sua introdução ao *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion* (1979). Em 1989, as mesmas autoras apresentam de novo o quadro no *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*. Nos dois casos, elas fornecem textos chaves que ilustram a pesquisa no seu conjunto nos Estados Unidos. A britânica Ursula King inclui uma análise da produção europeia e asiática no *Women and Spirituality: Voice of Protest and Promise* (1989). Na sua introdução ao *Souffles de femmese: lectures féministes de la religion* (1989), Monique Dumais e Marie-André Roy resumem o estado da questão no Québec e no Canadá. A socióloga Denise Veillette apresenta uma excelente síntese dos temas discutidos na importante revista internacional *Concilium* entre 1976 e 1989 (1990). De minha parte, propus análises e ensaios de síntese em diversas ocasiões, e especialmente no *La femme, son corps, la religion* (1983).

Uma ciência religiosa feminista: avaliação

No processo de avaliação, em primeiro lugar, de uma ciência feminista das mulheres e das religiões, e depois, hoje, dos estudos feministas sobre a religião e as religiões, é possível assinalar as etapas decisivas que levaram à elaboração de paradigmas científicos. Durante os anos 1970, por exemplo, as mulheres tomaram a palavra, em todos os domínios do conhecimento e da publicação, para falar de seu corpo a partir de sua experiência enquanto mulheres, seres humanos inteiros. Tratava-se de se apropriar do discurso sobre o corpo que até então havia sido, sobretudo, se não exclusivamente, o discurso dos homens. Em particular o discurso sobre a identidade sexual das mulheres, definida, também, a partir do conhecimento e das experiências masculinas do feminino, nas diversas ciências e codificações institucionais. Essas mulheres reagiam, assim, contra o

que elas denunciavam como sendo o seu aprisionamento numa função social, religiosamente sacralizada, de reprodução, baseada na sua identidade biológica vista como sua "natureza" e sua "essência"; elas reagiam contra a sua identificação com um gênero feminino mais culturalmente construído do que verificado como estado de natureza de fato (Castro, 1984: 142-149; Dumont, 1986; Irigaray, 1974 e 1977; Lacelle, 1983b: 15-31).

A esfera privada, reservada como a parte das mulheres, iria se tornar pública assim que as mulheres tivessem acesso à palavra e ao saber, não mais somente como indivíduos, mas enquanto coletividade, "grupo humano de mulheres" ou "classe de mulheres", segundo os termos propostos pelas teóricas socialistas materialistas (Guillaumin, 1978). Esses ensaios de formulação tropeçaram nas dificuldades da linguagem, e os estudos no domínio religioso confrontaram-se com ela desde o início (Daly, 1969: 160-172; 1973:19-22; Genest, 1990). Manifestou-se, assim, a dimensão androcêntrica e freqüentemente sexista da linguagem. A gramática e a sintaxe foram afetadas até na linguagem científica (Lapointe et Eichler, 1985). A fala universal sobre o ser humano, social e religioso, mesmo nas suas reflexões mais metafísicas, se revelava mais sexuada e mais "culturada", mais limitada social e geograficamente também, do que as formulações gerais levavam a supor. A partir de então se podia propor questões como esta:

Por que Deus sempre foi e ainda é, pelo menos no ocidente, Deus *Pai* ?? Quer dizer, pólo unicamente *masculino* da diferença sexual? Designa-se, assim, o sexo que se oculta em, e além, de todo discurso? Ou ...? (Irigay, 1985:311)

No que diz respeito ao estudo sobre as mulheres e as religiões, efetuou-se uma outra passagem que, sem dúvida, constituiu um discurso inédito na história das tradições religiosas a propósito das mulheres. Esse estudo se difundiu para além dos círculos onde, até então, estivera guardado, isto é, para fora dos meios confessionais e das ciências exclusivamente teológicas. Pelo menos, foi o que aconteceu no cristianismo. O colóquio sobre "A mulher e a religião no Canadá francês", realizado na Universidade de Ottawa, em 1978, levou a questão das mulheres no cristianismo ao cruzamento das ciências humanas e das ciências teológicas ao mesmo tempo que ao das tradições cristãs e das tradições culturais (Lacelle, 1979). Constituíram-se grupos de mulheres que produziram trabalhos de

ordem empírica e de ordem teórica nas diversas tradições religiosas e, fora delas, na exploração de tradições relativas a cultos femininos da Antiguidade cujos traços podem ser encontrados nas formulações cristãs, judaicas e outras, bem como nas tradições esotéricas tais como a das feiticeiras. Na psicologia da religião (Goldenberg, 1979; Downing, 1981) e na história e filosofia da religião (Gimbutas, 1974; Eaubonne, 1977; Morton, 1985; Culpepper, 1987), ganhava forma uma tradição teológica. A partir dos estudos sobre as mulheres e as religiões, emergiam, ao mesmo tempo, uma crítica do religioso e novas percepções e formulações.

Não foi somente o número de publicações que cresceu de maneira notável no curso dos últimos trinta anos; aumentou também a diversidade das abordagens e das problemáticas, bem como as maneiras de trata-las. Durante os anos 1970, esses estudos demonstraram uma solidariedade no seu objetivo de luta contra uma religião de dominância masculina com tudo o que isso pode representar de doutrinas, legislações e instituições ligadas a uma estrutura mental, societária e religiosa, de tipo patriarcal. Nos anos 1980, pontuados por tentativas de reconstrução no domínio do saber, observam-se diversas abordagens críticas e construtivas tão complexas quanto os lugares de pesquisa e de fala das pesquisadoras, suas posições de intelectuais e de crentes em relação ao religioso, assim como quanto as suas situações sociais, culturais e étnicas. Plaskow e Christ descrevem assim a divisão que se operou:

Os trabalhos das mulheres de cor e das mulheres de outras minorias demonstraram muito bem que a persistência do racismo, do heterossexismo, do classismo, do imperialismo e do anti-semitismo *no seio* da teoria e da prática feministas levanta sérias questões quanto a saber se todas as feministas partilham uma visão comum². (Plaskow e Christ, 1989 :12)

A teóloga Americana negra Jacquelyn Grant afirma que as feministas negras não sentem o problema cristológico da mesma forma que as teólogas americanas brancas liberais no que diz respeito à confissão de Jesus Cristo³ como Deus e Senhor. Para elas, Jesus é,

² Trad. da autora. Texto original: "The work of women of color and other minority women has made very clear that the continuing existence of racism, hetero sexism, class oppression, imperialism, and anti-semitism *within* feminist theory and practice raises serious question about whether all feminists share a common vision."

³ Escrevemos Jesus Cristo sem traço de união para designar Jesus enquanto Cristo, o Ungido do Senhor.

primeiro e antes de tudo, "[...] o divino co-sofredor, que lhes dá o poder (*empowers*) de resistir nas situações de opressão⁴" (Grant, 1989: 212)⁵. Outros estudos, em diversas regiões do mundo como a Ásia, a América do Sul e a África, sublinham igualmente as divergências. Os anos 1980 foram marcados por essas interpelações. Os trabalhos, no seu conjunto, alargaram seu horizonte, foram mais constatáveis nas suas conclusões e mais precisos quanto a certos problemas de ordem teórica e metodológica, como o da relação entre as experiências particulares ou contextuais das mulheres e as experiências fundamentais e comuns de toda pessoa humana (Leonard, 1990; Carr, 1988 : 117-133; Thistlethwaite, 1991 : 11-26). Multiplicaram-se os diálogos inter-religiosos e interculturais, bem como entre grupos de pesquisa com abordagens divergentes, com o objetivo de favorecer a escuta mútua e os pontos comuns de pesquisa.

Em vista de uma hermenêutica de suspeita

Se quisermos avaliar os paradigmas subjacentes aos estudos sobre as mulheres e as religiões, será preciso, primeiro, considerar a hermenêutica da suspeita que os caracteriza na fase da desconstrução do saber tradicional. Pode-se dizer que o problema da condição e da identidade das mulheres nas religiões e na sociedade encontrou uma base para elaborações teóricas na articulação de conceitos heurísticos que acompanham essa hermenêutica. As obras anteriores aos anos 1970 prepararam o caminho.

A identificação do gênero feminino. No seu livro, *Le deuxième sexe* (1949), Simone de Beauvoir reconhecia uma sócio-cultura ocidental, com formas religiosas particulares, que ela qualifica de misógina. Ela admite que o cristianismo produziu mulheres notáveis, como Teresa d'Avila, e que ela mesma aprendeu, no cristianismo, que a mulher também tinha uma alma salva exatamente como a do homem, mas ela denuncia a relação homem-mulher entretida nessa tradição:

Os emissários de Deus sobre a terra: o papa, os bispos cujo anel beijamos, o padre que reza a missa, que prega, diante de quem nos ajoelhamos no segredo do confessionário, são homens. Para uma menina piedosa, as relações com o

⁴ Trad, da autora. Texto original: "[...] the divine co-sufferer, who empowers them in situations of oppression".

⁵ Ver também Thistlethwaite, 1991 : 77-91.

pai eterno são análogas às que ela entretém com o pai terrestre; como se desenvolvem no plano imaginário, ela conhece mesmo uma demissão mais total. A religião católica, entre outras, exerce sobre ela uma influência extremamente perturbadora. (Beauvoir, 1984, tomo 1:316).

Beauvoir atribui ao capitalismo essa cultura misógina no conjunto da sociedade e nas religiões, como o fazem ainda as feministas socialistas. E propõe como alternativa o projeto socialista, de inspiração marxista, que vê no homem e na mulher co-produtores, agentes sócio-econômicos iguais. Ela adota, igualmente, a concepção sartriana do sujeito humano para afirmar que, exatamente como o homem, a mulher é um sujeito humano inteiro, responsável por seu projeto histórico existencial e pelo projeto da humanidade. Com a afirmação que se tornou célebre "Não se nasce mulher, torna-se mulher", ela denuncia um **gênero** feminino como efeito de **cultura** mais do que de **natureza**, abrindo assim a porta à categoria do gênero que será adotada por uma grande parte dos estudos feministas nas diversas ciências e diversos domínios, no correr dos anos 1980.

Se Beauvoir põe em questão a relação homem-senhor/mulher-vassala que reconhece como um produto do capitalismo, ela não põe em questão o sistema socialista que, no entanto, manifestava uma dominante masculina na sua concepção, como também na sua ideologia igualitária, e ainda mais na sua liderança e seus componentes institucionais, entretendo, assim, aquilo que ela, por outro lado, denunciava : um gênero masculino e um gênero feminino bem definidos. Mais que uma redefinição daquilo que pode significar e implicar a co-humanidade das mulheres e dos homens, enquanto co-agentes culturais, sociais, científicos e religiosos, é o modelo igualitário de co-produtores humanos que Beauvoir sustentava. A crítica da misoginia não chegava até à do androcentrismo, traço do patriarcado que impregnava a ideologia socialista e, ao que parece, o modelo humano conservado pela filósofa.

A desmistificação do feminino. O feminismo dos anos 1960 afirmou-se sob a inspiração dessa obra, seja resistindo a algumas de suas conclusões, seja servindo-se dela como um trampolim, como no caso da americana Betty Friedan, em *The Feminine Mystique* (1963). Denunciando uma mistificação da identidade feminina que mantém a "dona de casa" num

estado de imaturidade social, ao relegá-la à esfera privada, ela incita as mulheres a reagir contra o sistema que entretém essa mistificação e a reivindicar sua humanidade integral, pública e privada. O problema da identidade e da condição das mulheres decorrente dessa mistificação passava do individual para o coletivo. Nenhuma mudança em profundidade seria possível, segundo Friedan, se não atravessasse as tradições religiosas, como, aliás já haviam visto, antes dela, Sarah Moore Grimké e Elizabeth Cady Stanton (Schüssler Fiorenza, 1986 : 43-47). Mas Friedan não fornece os conceitos operativos para um estudo científico desse problema.

O feminino inferiorizado na Igreja. Esta é a questão, também, para Mary Daly em *Le deuxième sexe conteste* (1969). Ela reconhece como patriarcais as instituições da Igreja católica romana, com suas conseqüências na socialização das mulheres. E denuncia um ensino teológico centrado no homem, a partir de uma concepção do masculino como exemplar de humanidade e, por conseqüência, das representações de Deus. Ela já sublinha a distorção cristológica que faz da masculinidade de Cristo um dado de revelação para confirmar a aptidão do tipo humano masculino para representa-lo publicamente como "Cabeça da Igreja" e nas celebrações sacramentais públicas como a Eucaristia. Ao denunciar o anacronismo sócio-cultural e o abuso de poder que essa tradição entretém, inferiorizando, sistematicamente, a vocação social e, sobretudo, eclesial, das mulheres, ela realiza, é verdade, um deslocamento hermenêutico na sua leitura da tradição cristã, distinguindo o que depende do sócio-cultural daquilo que constitui o essencial da existência cristã e da mensagem cristã: "Os beneficiários de estudos recentes têm a tarefa de distinguir entre os elementos que são de origem sociológica e os dados personalistas e vitais que pertencem essencialmente à mensagem cristã [*sic*]." (Daly, 1969 :48)

Mas Daly não recorre, então, de maneira sistemática, às categorias heurísticas do patriarcado, do androcentrismo, do sexismo e do gênero. Ela crê, baseando-se no acontecimento do Concílio Vaticano II (1962-1965), que a instituição católica romana acabará por se reformar nesse ponto bem como em outros. Sua crítica se radicalizou, no correr dos anos 1970, com *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* (1973), obra na qual ela adota, de vez, a hermenêutica da suspeita como leitura crítica sistemática da tradição cristã no seu conjunto.

A identidade feminina: as mulheres, elas mesmas questionadoras e questionadas. Na França, também sob a influência da obra de Simone de Beauvoir, a filósofa Yvonne Pellé-Douël questiona a tradição filosófica cristã em *Être femme* (1967). Função, destino, vocação, natureza, essência, símbolo, relação com Deus, com os outros, com o universo e com elas mesmas: que dizem as mulheres sobre elas mesmas, não mais como objetos de pesquisa, mas enquanto sujeitos pesquisadoras e pesquisadas?

Esses Mitos que a vestem, que sentido podem ter para ela, — eles têm sentido para ela? Essas constelações simbólicas indicam um caminho para o homem e para a mulher? Ao contrário, os símbolos femininos não são só mistificações e, portanto, alienações? É preciso, portanto, desmistificá-los? A tomada de consciência, pela mulher, de seu valor de pessoa, dá o golpe de misericórdia a toda leitura simbólica de suas situações e de seu ser? (Pellé-Douël (1967 :165)

Pellé-Douël levanta mais questões do que as que responde mas, com isso, fornece um questionamento ontológico, dos mais lúcidos, dirigido às próprias mulheres para incitá-las a responder. Exatamente como o faz, também, com outras questões, Germaine Greer em *The Female Eunuch* (1970). Que a mulher se torne, ao mesmo tempo, questionadora e questionada, e que essa prática filosófica, teológica, psicológica, sociológica e antropológica comece a se produzir coletivamente, é um deslocamento paradigmático de primeira ordem para o projeto científico. Com as suas questões bem colocadas, Pellé-Douël toca a raiz mesma da problemática da identidade humana feminina e de sua relação consigo mesma, com o homem, com Deus e com o universo: de uma só vez, ela atinge todo o saber sobre a identidade humana integral.

Mas era preciso, também, a experiência da decepção em relação a certos movimentos em prol da libertação humana dos anos 1960, com os quais contavam inúmeras mulheres, tanto no domínio religioso quanto no domínio social. Uma dessas decepções, sem dúvida a mais inesperada e, por outro lado, a mais decisiva, transformou militantes de grupos socialistas ditos revolucionários em feministas radicais revolucionárias (Castro, 1984: 21-26; Firestone, 1972). Elas rejeitaram esse socialismo que se revelava feudo dos homens, o que Beauvoir não havia visto em 1949. O movimento da libertação dos negros, nos

Estados Unidos, mesmo sob suas formas cristãs, ignorava completamente a luta contra a condição duplamente oprimida das mulheres negras. As aberturas do Concílio Vaticano II, que tinha suscitado esperanças de reforma entre as cristãs católicas romanas, logo se revelaram, na prática, bem estreitas. Da mesma forma, os trabalhos do Conselho ecumênico das Igrejas que, desde os anos 1940, tinham seguido o movimento das mulheres, acumulavam relatórios sem que se conseguisse convencer as comissões de estudo da urgência e das implicações fundamentais das identidades homem-mulher na tradição cristã, com tudo o que isso implicava para a vocação eclesial das mulheres (Lacelle, 1983b: 103-130).

Essa tomada de consciência, por parte das mulheres, do não-lugar de sua palavra, lá mesmo onde acreditariam que sua visão do ser humano e de seu projeto histórico podia ser entendido, explica, em boa parte, a rejeição do homem, sobretudo em certos grupos radicais. Todavia, não se trata de rejeitar o homem enquanto indivíduo de sexo masculino, pelo menos teoricamente, mas enquanto grupo humano e, para certas teóricas, enquanto "classe" de senhores geradores de sistemas opressivos para as mulheres, tanto religiosos como sociais (Castro, 1984: 75-79). Essa foi a irrupção dilacerante do feminismo radical revolucionário, com seu apelo à solidariedade sororal (*sisterhood*), dando um salto qualitativo no novo espaço e tempo do feminismo radical.

Essa etapa embrionária da maior importância gerou o que veio a ser a hermenêutica da suspeita. A diferença entre um dado sexual biológico feminino e dados sócio-culturais e religiosos do gênero feminino forarevelada. A problemática passou do individual para o coletivo, de uma abordagem exclusivamente teológica e confessional para uma abordagem ecumênica e "inclusiva" das ciências humanas da religião. As mais difíceis questões radicais foram colocadas e re-endereçadas às próprias mulheres. Era preciso, ainda, que maior número de mulheres tivessem acesso ao saber acadêmico e que elas aí chegassem trazendo essas problemáticas para transpor uma outra etapa, a do reconhecimento de categorias de análise que permitiriam empreender, de maneira sistemática, a desconstrução do saber tradicional, lá onde isso se revelasse necessário. A isso se propuseram mulheres especialistas em diversas ciências humanas e em ciências religiosas, em fins dos anos 1960 e, sobretudo, no correr dos anos 1980.

Os conceitos heurísticos da hermenêutica da suspeita

Três conceitos principais, o patriarcado, o androcentrismo e o sexismo formam a hermenêutica da suspeita. Eles foram adotados no final dos anos 1960 e, sobretudo, no início dos anos 1970, como pontos de articulação de métodos e de teorias.

O patriarcado. Análises sócio-políticas já tinham recorrido à categoria do **patriarcado**, mas agora ela foi investida de um sentido teórico preciso: o de um sistema sócio-político e religioso, para os estudos do religioso, endemicamente opressivo para as mulheres sob o controle dos homens enquanto grupo humano. Em *Sexual Politics* (1969) Kate Millett demonstra sistematicamente que o vivido pessoal das mulheres é político, e que a política regida pelos homens é pessoal, e que, portanto, o privado é público e o público, privado. Ela demonstra que todo o sistema sócio-cultural — inclusive o domínio religioso — está estruturado em torno das relações de sexo, relações de poder dos homens sobre as mulheres, entretidas pelas instituições hierarquizadas em todos os setores da vida. Mais do que uma reforma nesse sistema, por meios corretivos que permitiriam às mulheres ter acesso a mais direitos, o que é preciso é desconstruir, de maneira revolucionária, até às suas raízes, toda a ordem social justificada e, em verdade, sacralizada, na maioria das vezes, pela ordem religiosa.

O androcentrismo. Em *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, publicado em 1970, Shulamith Firestone aponta um traço da ordem patriarcal como um outro nível da opressão das mulheres, o da sua dependência com respeito à "regras culturais fixadas pelos homens e que, — como uma super-barragem — só deixam lugar para o ponto de vista masculino" (Firestone, 1972: 201)⁶. Ela não recorre à categoria do **androcentrismo** que, no entanto estava já em uso desde o início do século XX. Um pioneiro da sociologia americana, Lester Frank Ward (1843-1913), teria talvez criado esse termo no seu livro *Pure Sociology: A treatise on the Origin and Spontaneous Development of Society* (1903). Eis o que ele entende por teoria androcêntrica:

⁶ Ver também Castro, 1984: 94-97.

A teoria androcêntrica é o ponto de vista segundo o qual o sexo masculino é essencial e o sexo feminino secundário no plano orgânico, que tudo está centrado, por assim dizer, no macho, e que a fêmea, embora necessária à realização do plano, é apenas o meio de perpetuar a vida do globo; não é mais do que um acessório sem importância e um elemento contingente no resultado geral⁷. (Ward, 1903, 1925: 292)

A essa teoria, que ele julga predominante tanto no saber como nas instituições sociais, ele opõe uma outra, que qualifica de ginocêntrica, que admite a superioridade natural da mulher. E lastima que as instituições culturais se privem da contribuição específica, segundo ele, dos talentos das mulheres. Sua definição da teoria androcêntrica concorda, certamente, com a que está na base das antropologias que marcaram, durante séculos, as filosofias e as teologias da maior parte dos sistemas religiosos. (Borresen, 1968; Allen, 1985; Car, 1988: 117-133; Bérère, Dufourt et Singles, 1982).

O esforço dos estudos feministas nas ciências religiosas visa , por sua parte, a tornar evidente e a denunciar os dualismos inerentes às definições dos gêneros masculino e feminino, resultantes dessa teoria androcêntrica, bem como à reconstrução dos pontos de vista humanitários religiosos que integram o humano, homem e mulher em relação mútua, mas também em relação com a Realidade última e com o universo. É verdade que isso foi feito, sobretudo nos últimos trinta anos, a partir do ponto de vista das mulheres e de sua experiência religiosa, cultural e social; daí as formulações de tendência ginocêntrica e, às vezes, de dominância ginocêntrica, sobretudo nos estudos ligados ao culto ou à experiência religiosa de uma divindade feminina.

O sexismo. Firestone chama, portanto, a atenção para o androcentrismo, mas é a categoria do **sexismo** que ela adota sistematicamente. Cita a obra de Calvin C. Herton, *Sex and Racism in América* (1965), que teria sido o primeiro a tratar da relação entre o sexo e o racismo, demonstrando que o preconceito racial é freqüentemente formulado em termos de identidade sexual (Firestone, 1972: 137-141). Por sexismo pode-se entender

⁷ Trad. da autora. Texto original: "The androcentric theory is the view that the male sex is primary and the female secondary in the organic scheme, that all things center, as it were, about the male, and that the female, though necessary in carrying out the scheme, is only the means of continuing the life of the globe, but is otherwise an unimportant accessory, and incidental factor in the general result."

uma atitude e comportamentos de discriminação negativa sistemática em relação a qualquer pessoa, baseados no sexo. A teoria androcêntrica, que põe o homem no centro e como tipo exemplar da humanidade, á certamente ensejo ao sexismo; e a história está aí para confirmar a realidade do sexismo (Michel *et al.*, 1977). A história religiosa está bem impregnada dele. Como King observa sagazmente, o sexismo pode se dissimular sob as idealizações da mulher que a mantêm numa ordem de subordinação, tanto quanto sob as atitudes de franco desprezo (King, 1989 : 28). O substantivo "sexista" (um sexista, uma sexista) só aparece por volta de 1972, e só se referia aos homens. A palavra e seus compostos fizeram sua aparição nos textos oficiais de tradição cristã a partir de 1974, por ocasião de uma conferência ecumênica realizada em Berlim, que reuniu, em consulta, 170 mulheres de diversas Igrejas e regiões do mundo, em torno da questão do sexismo nas Igrejas e na sociedade. Foi uma iniciativa do Conselho ecumênico das Igrejas (Bam, 1975; Herzel, 1981: 184-195).

Os gêneros feminino e masculino. No início dos anos 1970, essas três categorias heurísticas (patriarcado, androcentrismo, sexismo) articulavam a hermenêutica da suspeita e serviam de suporte tanto para os métodos quanto para as teorias feministas nas ciências religiosas assim como nas outras ciências. Dessa prática derivou uma outra categoria heurística que se tornou determinante, a do **gênero** feminino. Os gênero feminino e masculino revelaram-se, desde então, como construtos sociais, psicológicos e religiosos atribuídos aos sexos e que servem de fundamento à ordem sexual hierarquizada que se tornou tradicional, pelo menos nas culturas ocidentais (Sullerot, 1978). No correr dos anos 1980, quase que em todos os domínios e todas as disciplinas, essa categoria serviu para o estudo das relações sociais e relações religiosas de sexo e se tornou como que marca registrada das teorias feministas (Lafortune, 1991). Serviu, igualmente para o estudo dos sistemas religiosos de representações, um domínio fundamental para a ciências do conhecimento (Carr, 1988 : 84-94).

Conceitos incessantemente redefinidos

À medida em que se aplicava a hermenêutica da suspeita, que se verificavam os métodos e as teorias, assim como as conclusões que delas decorriam, essas categorias foram se

tornando mais precisas, mas afinadas, e esse processo de refinamento ainda continua. Já em fins dos anos 1970, Elisabeth Schüssler Fiorenza, exegeta e biblista de tradição católica romana, exprimia seu mal estar diante de certas práticas e suas conclusões teóricas. Por exemplo, a conceituação do patriarcado em termos de antagonismo dos gêneros masculino e feminino e de opressão da mulher pelo homem lhe parecia algo redutor na análise das relações entre os sexos. Ela lastimava o fato de certos trabalhos reproduzirem o que pretendiam rejeitar: as oposições binárias e os dualismos assimétricos, desta vez com risco de distorção em favor de uma interpretação dominante de tendências "matriarcais" femininas. Schüssler Fiorenza não via como é que esse procedimento poderia contribuir para reais transformações, em profundidade, em vista de uma visão de humanidade que integrasse melhor o humano nas suas dimensões históricas, sócio-políticas, religiosas e societárias. Apoiando-se em trabalhos como os de Susan Moller Okin (1979), ela chegou a formular a teoria da interação constitutiva do racismo, do classismo e do sexismo (depois, do colonialismo e do imperialismo) nas sociedades democráticas ocidentais de caráter patriarcal:

Por isso sugiro que se entenda o patriarcado não em sentido lato, como um sistema social em que *todos* os homens têm poder sobre *todas* as mulheres, mas no sentido clássico, tal como era definido na filosofia aristotélica. A filosofia política aristotélica se interessava pelas relações entre governantes e governados na família e no Estado. Aristóteles não definia simplesmente o patriarcado como o reino dos homens sobre as mulheres, mas como um sistema de estatuto masculino graduado de dominação e subordinação, de autoridade e de obediência, de senhores e de subordinados na família e no Estado. As esposas, as crianças, os escravos e os bens eram posse e estavam à disposição do grego macho, nascido livre, chefe de família. Ele era cidadão integral e era ele que determinava a vida pública. As relações patriarcais, na vida privada e no Estado, segundo Aristóteles, não se fundam na convenção social, mas na "natureza". Ele sublinhava que a discussão sobre a ética política e a organização do lar começa pelo casamento, definido como "a união do senhor natural e do sujeito natural". Os escravos e as mulheres livres, sustentava Aristóteles, não são "feitos para comandar", em virtude de sua

"natureza", que ele havia definido, por sua vez, segundo suas funções sócio-econômicas. (Schüssler Fiorenza, 1985: 17-18⁸).

O sistema sócio-político patriarcal com sua constituinte androcêntrica, que as instituições religiosas adotaram investindo-o de um sentido sacral ou quase sacral (mesmo quando se tratava de lhe fazer correções em nome dos princípios evangélicos, por exemplo), modificou-se à medida que se implantava o sistema democrático. Mas ele deu forma à democracia ocidental que permanece inteiramente impregnada dele, como o provam as crises provocadas pelas aspirações dos povos ou dos grupos marginalizados quando reclamam seus direitos diante das instituições do Estado e das instituições religiosas. É o caso dos movimentos e das teologias da libertação em certas regiões do mundo. É essa conceituação do patriarcado que é adotada por Schüssler Fiorenza e outras pesquisadoras feministas. Ela situa o movimento feminista no coração dessas crises, como um catalisador. E tenta reconstruir a história do cristianismo das origens, que dá testemunho de uma crise semelhante, provocada pela tensão entre as suas afirmações doutrinárias e práticas da igualdade batismal dos discípulos de Jesus Cristo (Ga 3,28⁹) e a hierarquia piramidal das instituições vigentes, especialmente as inscritas nos códigos domésticos:

Na medida em que o movimento cristão rejeitava tanto o dimorfismo sexual como a dominação patriarcal, ao mesmo tempo em que quebrava a separação rígida entre o domínio público e o domínio religioso privado, ele favorecia e promovia a emancipação político-cultural das mulheres. Na medida em que o movimento cristão justificava de maneira religiosa o dimorfismo sexual e cultural, e endurecia a fronteira entre os domínios público e privado da sociedade patriarcal ao relegar as mulheres à casa e ao atribuir aos homens as responsabilidades públicas na Igreja, ele reforçava as tendências patriarcais dos homens nas classes médias da sociedade helenista. (Schüssler Fiorenza, 1986 : 150).

⁸ Ver, também Schüssler Fiorenza, 1991: 84-85.

⁹ "Não há mais nem judeu, nem grego; já não há mais nem escravo, nem homem livre, já não há mais o homem e a mulher; pois todos vós sois um só em Jesus Cristo." *Trad. Ecumênica da Bíblia (TEB)* ed. Loyola, São Paulo, 1994.

A exegeta e biblista propõe um novo modelo de interpretação para as ciências bíblicas, um modelo de oposição dialética entre a afirmação e o início de práticas igualitárias e a afirmação e a manutenção de práticas patriarcais refletidas nos escritos do Novo Testamento (Schüssler Fiorenza, 1986 : 137-138). Para ela, o Novo Testamento representaria mais um modelo normativo à maneira de um protótipo (forma original aberta a possibilidades de transformação a partir de dentro) mais do que à maneira de um arquétipo (forma original que definiria um esquema fixo, imutável e tendo valor de eternidade) como ainda sustentam muitas teologias da revelação (Schüssler Fiorenza, 1986 : 74-75)

Com essa nova abordagem do estudo da Bíblia, os anos 1980 entraram numa fase de reconstrução do saber religioso, numa perspectiva de transformação desse saber bem como das instituições religiosas e sócio-culturais. Essa reconstrução foi empreendida não somente nos estudos sobre o cristianismo, mas também nos estudos sobre o judaísmo (Gdalia e Goldman, 1989; Plaskow, 1989), sobre o Islam (El Saadawi, 1980) , e na exploração de outras tradições religiosas antigas e novas (Christ, 1987b; Downing, 1981). As categorias heurísticas do patriarcado, do androcentrismo e do sexismo, da fase de desconstrução, foram substituídas, agora, pelas categorias heurísticas da comunidade humana integrando a mulher e o homem numa parceria igualitária (o que não implica necessariamente a supressão da diferença sexual), do humanocentrismo integrador do feminino e do masculino (as diversas teorias andróginas) e do desenvolvimento das pessoas sexuadas que são a mulher e o homem. As tradições religiosas são, assim, examinadas de novo naquilo que trazem de promessas de transformação a partir do interior mesmo de sua tradição fundadora (Dumais, Genest, Gratton Boucher, Carr, Plaskow, Ruether, etc.). Alguns estudos, entretanto, concluem pela incompatibilidade total entre as tradições religiosas e um projeto feminista religioso e buscam outras vias religiosas (Christ, Daly, Goldenberg etc.).

As ciências religiosas feministas: uma trajetória em movimento

Se por trajetória entendemos uma linha curva descrita por um ponto material em movimento de um ponto de partida para um ponto de chegada, como definido pelo

dicionário, a figura se aplica bem ao desenvolvimento das ciências religiosas feministas, especialmente na sua fase de desconstrução/reconstrução que caracteriza os anos 1980. Pode-se, então, falar de trajetória isogônica porque o ângulo de intersecção dessa curva com outras famílias de curvas é constante. Com isso, quero dizer que as ciências religiosas feministas se mantêm sempre nas fronteiras das disciplinas tradicionais e compartimentadas em especialidades que elas devem transpor em curva e curvando-as, para desembocar, muitas vezes, naquilo que chamamos, hoje, de "transdisciplinaridade". Como vimos, o paradigma científico proposto por Schüssler Fiorenza produziu um tal movimento entre as abordagens exegéticas, históricas, literárias, sociológicas e teológicas para articular uma ciência bíblica, que ele pode ser qualificado de transdisciplinar. É o caso da maioria dos estudos religiosos feministas. Essa trajetória atinge, em certos estudos, um ponto de chegada, mas jamais, pelo menos até aqui, para se fixar aí num discurso definitivo, absoluto, apresentando-se como a verdade. É, por isso que se deve falar de uma trajetória em movimento.

O inédito da trajetória

A trajetória prosseguiu ao longo dos anos 1980. Pela mediação dos estudos feministas, as mulheres ou grupos de mulheres interrogam a identidade e a condição humana das mulheres que são, na verdade, as do ser humano. Essa identidade e essa condição humanas foram geradas por séculos de história marcada por um sistema social e religioso de tipo patriarcal e androcêntrico, legitimado por um saber antropológico, religioso e profano (Bourdieu, 1990). Elaboram-se visões alternativas que buscam afirmar a integralidade humana do homem e da mulher enquanto sujeitos da história, inscritos numa história cósmica e, nos estudos do religioso, numa história de relação ou ligação com uma Realidade última que dá um sentido global e pleno à existência humana. É então que começam a se verificar e a se desenvolver categorias heurísticas, métodos, teorias e práticas, e a tomar forma paradigmas, isto é, modelos de compreensão ou de inteligibilidade.

A prova dos paradigmas tradicionais. Os estudos religiosos feministas devem passar pela prova dos paradigmas tradicionais nas diversas disciplinas. À medida que as

pesquisadoras reconhecem o objeto que, desde o início, consideram como objeto/sujeito de sua pesquisa ligando-se a eles enquanto sujeitos que questionam e que são questionados, realizam, como já disse, um deslocamento paradigmático inédito. Além disso, dão-se conta de que os métodos herdados não podem mais **avaliar** adequadamente aquilo que se lhes revela como realidade (fato, situação, texto, instituição, etc.). Como observou Daly, desde 1973, os estudos das mulheres colocavam **não-questões**, isto é, questões que não só não tinham sido colocadas, mas eram impensáveis. E o corpo inventariado não fornece dados mas, sim, **não-dados** (*non data*). É uma situação bastante desconfortável nos locais das ciências acadêmicas (Daly, 1973: 11-12; Christ, 1987a: 54-55). Como responder, por exemplo, à questão da contribuição intelectual das mulheres nos séculos II e III do cristianismo? A pesquisadora só descobre recursos **não-existentes** ou **quase não-existentes**. Que métodos utilizar, se os herdados, nas diversas disciplinas, inclusive as teológicas, se revelam inexploráveis ou dificilmente exploráveis? Encontramos, então, diante de um **não-método** e, em suma, diante de uma **não-tradição acadêmica**. Mas, aí, surge uma questão das mais fundamentais: a das normas do saber tradicional (Christ, 1987a). Como pode, a ciência dita objetiva, sustentar a sua ética da neutralidade diante dessa situação de fato? O saber dito objetivo, rigoroso, universal sobre o ser humano acusa, portanto, silêncios, esquecimentos, interpretações unívocas, de maneira suficiente para que seja posta em questão a **verdade** que pretende transmitir tanto no domínio religioso como nos outros (Carr, 1988: 65-66; Lacelle, 1984: 223-230).

O caso das historiadoras. As historiadoras foram das primeiras a tomar consciência da memória seletiva e sexuada das construções históricas, a se esforçar e enfrentar o alto risco acadêmico de desconstruir essa história para, em seguida, tentar reconstruí-la ou, mais freqüentemente, a construí-la como memória inteligível das mulheres (Dumont e Fahmy-Eid, 1986; Danylevycz, 1988; D'Allarie, 1983 e 1986; Heap e Fahmy-Eid, 1989; Carr, 1988: 66-70). Elas tiveram de sair em busca de materiais na maioria das vezes inéditos, e proceder com gêneros literários habitualmente julgados inadequados pelas ciências humanas e sociais (correspondência, jornais, crônicas, anais). Tiveram de se dar conta da ausência de fontes de arquivos ou da falta habitual de organização da documentação. É, portanto, o **não-dito**, ou o **incompletamente dito**, o **mal dito** ou o **falso**

que era preciso retrair. Para elaborar teses ou hipóteses com a melhor medida científica possível, era preciso recorrer a fontes menos conhecidas, muitas vezes rejeitadas pelo saber normativo. É o caso das fontes não-canônicas, nas religiões, como, por exemplo, os escritos gnósticos cristãos (Schüssler Fiorenza, 1986; Tunc, 1989; Macdonald, 1990).

Alguns estudos foram julgados problemáticos pela própria pesquisa feminista, como certos estudos históricos sobre os cultos femininos da Antigüidade, ou as pesquisas mais militantes do que realmente rigorosas (Castro, 1984: 278-44). Aos pesquisadores tradicionais não cabe lançar pedras. Há muitos estudos pretensamente científicos que se revelaram não verificados ou mais atrelados a impulsos apologéticos ou ideológicos do que à fidelidade aos próprios dados; exemplos disso são certas exegeses dos Pais da Igreja em relação aos dados do Novo Testamento. O fato é que a historiografia feminista dos últimos anos contribuiu para um re-exame crítico dos métodos históricos, chamando a atenção para aspectos da história humana até aqui negligenciados. (Grupo CLIO, 1982, 1992; Scott, 1987), e disso se beneficiaram os estudos em ciências religiosas.

Não é tarefa fácil elaborar reconstruções e construções do saber que produzirão efeitos de transformação nas instituições, como se propõem fazê-lo as ciências religiosas feministas com base em hermenêutica, métodos e teorias que buscam afirmar a integralidade humana. Essa empresa se realiza nas fronteiras do saber acadêmico, nas fronteiras, também, da inteligência e dos sentimentos dos pesquisadores e pesquisadoras nas diversas disciplinas das ciências da religião. Colocar novas questões, ajustar métodos adequados, formular novas teorias freqüentemente surpreendentes, visto ser o campo ainda desconhecido ou mal conhecido por aqueles e aquelas que não o freqüentam, manter unidas teoria e práxis, isso tudo pode ser uma aventura apaixonante, mas também perigosa, e árdua, tanto no mundo acadêmico como no das tradições religiosas. Entretanto, quando se examinam de perto os traços importantes que caracterizam os paradigmas feministas, constata-se que, embora sendo especificamente feministas, eles não o são exclusivamente. Esses estudos vão ao encontro da crítica pós-moderna da ciência dita da objetividade.

Um paradigma na intersecção da trajetória

A trajetória dos estudos feministas nas ciências religiosas é pontilhada por diversos paradigmas. Por outro lado, dentro de certa diversidade, podem-se notar traços comuns. Thomas S. Kuhn analisou bem a complexidade do termo paradigma na sua obra *La structure des révolutions scientifiques*, publicada, pela primeira vez, em 1962, na sua versão inglesa. O sentido primeiro vem do grego *paradeigma*. Dou aqui seu sentido de modelo de compreensão ou inteligibilidade. Hoje em dia, as ciências da natureza e a teoria das ciências atualizam os limites do paradigma da ciência dita objetiva do período moderno, sob suas formas de positivismo lógico ou de sistemática lógica:

Na ciência, como na filosofia, o interesse exclusivo voltado para a sistemática lógica revelou-se extremamente nocivo tanto para a compreensão histórica como para a crítica racional. O homem não mostra sua inteligência ao ordenar seus conceitos e suas representações nas estruturas formais, de maneira impecável, mas ao reagir com um espírito aberto a situações novas — reconhecendo as falhas dos métodos em uso até então e ultrapassando-os. (Toulmin [1972] citado em Küng, 1989: 186).

As ciências da natureza e a ciência crítica querem levar a sério, na sua investigação, o sujeito humano, os grupos sociais, as dinâmicas psíquicas e as contingências históricas. A obra assinada pelo físico Ilya Prigogine e a filósofa Isabelle Stengers, *La Nouvelle Alliance: méthamorphose de la science* [1979], sublinhava a necessidade que têm as ciências físicas de se reinventar, em consideração mesmo ao seu objeto de pesquisa, à natureza, e às trajetórias instáveis que ela revela sobre si mesma. Pondo em questão a visão do mundo segundo a ordem hierarquizada harmoniosa dos Antigos, a do mundo relógio do Século das Luzes e segundo, também, a mais recente, a do sistema dinâmico com suas leis de trajetórias, os dois pesquisadores afirmam que a prática cognitiva "ocupa a posição singular de escuta poética da natureza — no sentido etimológico em que o poeta é um fabricante — [...]" (Prigogine e Stengers, 1979: 281). Uma ciência assim toma forma segundo um processo dialético e "dialogal" entre os científicos e a realidade estudada:

Pensamos que nossa ciência se abrirá ao universal quando cessar de negar, de se pretender estranha às preocupações e às interrogações das sociedades no seio das quais ela se desenvolve, no momento em que for capaz de, enfim, dialogar com a natureza, e apreciar seus múltiplos encantos, e com os homens de todas as culturas, cujas indagações ela saberá, então, respeitar. (Prigogine e Stengers, 1979: 28).

Inventar um novo paradigma. Trata-se, nada mais, nada menos, de inventar modelos de inteligibilidade ou de paradigmas que respondam a essa exigência de inter-relação e interação entre os cientistas e as realidades estudadas, em vista de uma reordenação do mundo. Isso implica um conhecimento da realidade não apenas a partir de suas manifestações exteriores (o evidentemente observável e, nesse sentido, o mensurável das ciências da objetividade), mas também a partir de sua complexidade orgânica e de sua realidade interior, de sua própria gênese. Deve-se, então contar com o evidente e o incerto, com o mostrado e o ocultado, com fatos e com emoções ou sentimentos, com o racional e o irracional, ou ainda o "a-razional", tal como a dimensão misteriosa (não digo mistificadora) do religioso, por exemplo, ou ainda da pessoa humana.

Mais do que uma evolução paradigmática, trata-se de uma revolução no que diz respeito às ciências físicas e também às ciências humanas, sendo a religião uma delas. Essa revolução se efetua pelo menos em relação às ciências modernas da objetividade, se não em relação às ciências que se desenvolveram como sabedoria, como **co**-nascimento com a realidade estudada: a *Sophia* dos Antigos, inclusive das Antigas como Diotima, a iniciadora de Sócrates, ou como Safo e Aspásia, o conhecimento bíblico propriamente dito e o conhecimento teológico quando se mantém na dependência do conhecimento de revelação. Talvez se trate de um paradigma em evolução em relação a essas ciências. Enquanto teóloga, sustento que a verdadeira ciência teológica depende de um paradigma desses, e enquanto pesquisadora em ciências religiosas, proponho a hipótese de que somente um paradigma assim pode verdadeiramente dar conta do fenômeno religioso na

sua integralidade. Qualifico-o de paradigma para uma ciência poética¹⁰ (Lacelle, 1983a e 1983b : 235-246).

É para um paradigma desses que as ciências religiosas feministas, em grande parte, podem contribuir. É sabido que, quaisquer que sejam os domínios de estudo, as disciplinas, as correntes feministas representadas, a grande maioria desses estudos adota um paradigma qualificado de interconexão e isso se dá nos diversos níveis do empreendimento científico. Esse traço surgiu a partir dos anos 1970, nas ciências feministas em geral, desde que as pesquisadoras fizeram, do objeto pesquisado, um objeto/sujeito. Será talvez interessante notar que esse traço se inseriu na afirmação feita por essas pesquisadoras, de que se separavam do saber tradicional, qualificado de patriarcal e cortado da realidade humana integral vista como essencial e existencialmente relacional.

O paradigma da interconexão. O paradigma proposto pela teóloga e literária Carol P. Christ ilustra bem o que aconteceu. As ciências, ditas da objetividade, assumem uma ética de distância e de separação e consideram como garantias da verdadeira ciência a racionalidade linear, dedutiva e indutiva, e uma pretensa neutralidade diante do objeto estudado. O paradigma da interconexão propõe, ao invés, uma ética de presença e de inter-relação, qualificada, por Christ, de erótica e empática (Christ, 1987a), que implica uma racionalidade incluindo a intuição e o imaginário, a razão e a emoção, bem como uma inter-relação e uma interação entre a pesquisadora, ou pesquisador, e o objeto/sujeito pesquisado. Em um primeiro tempo, a pesquisadora toma em consideração a sua própria identidade, a sua história, a sua carreira intelectual e seu mundo de valores, seu lugar de

¹⁰ Por ciência poética, entendo uma ciência ligada ao *poïen*, tal como interpretado por Martin Heidegger em *Essais et conférences* (1958), entre outros, nos capítulos "... L'homme habite en poète ..." (p.224-245); "Edificar Habitar Pensar" (p.170-193); "Logos (Heráclito, Fragmento 50)" (p. 249-278). Essa inteligência implica um ato de conhecimento no qual a inteligência se faz escuta e experiência do outro e do universo ao mesmo tempo que de si mesmo em relação com o outro e o universo, segundo um modo relacional criador entre a pesquisadora ou pesquisador e o objeto/sujeito estudado, ato de conhecimento que se pode qualificar de inter-revelador (Lacelle, 1983a). Ele se dá segundo uma dinâmica dialógica que vai do desconhecido ao conhecido e do conhecido ao desconhecido, mantendo um espaço intelectual onde pode ocorrer uma ruptura de sentido novo ou de realidade nova (Lacelle 1983b : 235-246). Durante os anos 1977-1990, coordenei uma pesquisa multidisciplinar, que se transformou em interdisciplinar, que me levou a articular e, depois, a verificar esse conceito da ciência. De um modo ou de outro, as ciências religiosas feminista apresentam, quase todas, traços que se prendem a esse conceito da ciência, como é ilustrado por este paradigma que analiso neste estudo.

conhecimento e de formulação. Em um segundo tempo, volta-se para o outro, o objeto/sujeito pesquisado, escutando-o exprimir-se a partir do interior de sua própria realidade e observando-o nos seus contornos exteriores. Ela põe a serviço desse procedimento o discernimento do objeto/sujeito pesquisado, o método e as proposições teóricas e práticas. Em um terceiro tempo, o do julgamento intelectual, a pesquisadora é levada de volta à sua própria experiência (saber intelectual e vivido) que se ampliou com aquilo que acabou de conhecer, e produz seus próprios juízos científicos, sempre em vista da melhor organização da humanidade e do mundo, bem como da existência religiosa e social. Christ ilustra essa prática tal como a verifica nos estudos teológicos.

A interconexão entre a subjetividade da pesquisadora e o objeto/sujeito estudado.

Podemos, desde já, constatar três conseqüências desse paradigma. Ele propõe, primeiro, a interação e a inter-relação entre a pesquisadora e o objeto/sujeito pesquisado que pode ser tanto um texto como uma situação ou uma formulação simbólica. Visa, em seguida, conhecer o outro, colocando-o como um objeto/sujeito apto a fornecer dados sobre a sua própria realidade, fazendo passar do desconhecido para o conhecido quando à sua realidade, antes de ser submetido a um crivo teórico pré-fabricado. Enfim, o objeto/sujeito é pesquisado/encontrado não apenas nas suas formas exteriores, mas também a partir do interior daquilo que o constitui, mesmo onde ele ainda pode ser incoativo. Em 1974, Ti-Grace Atkinson desejava uma teoria da identidade humana fundada em uma reestruturação da vida que se justificaria por si mesma:

Atualmente, a identidade é construída a partir do exterior. Nossa existência mesma depende do reconhecimento exterior. E se a identidade fosse construída do interior? Se nossa vida fosse uma obra de arte, nascida através de um diálogo com nosso meio ambiente, animado ou inanimado? (Atkinson, 1975: 96)

De certa maneira, a esse paradigma pode-se também associar o proposto por Firestone, em 1970, em vista da elaboração de uma ciência que integrasse ambas, a razão técnica e a razão estética, para produzir eventualmente uma consciência universal do tipo andrógino, ao invés de androcêntrico ou ginocêntrico (Firestone, 1972: 219-243; Castro, 1984: 103-107).

Ao adotar esse paradigma, a pesquisadora estabelece entre ela mesma e o objeto/sujeito estudado uma ligação de relação **com** (quer dizer, de inter-subjetividade) e não uma ligação **sobre** (hierarquizada e de dominação, poder-se-ia dizer). Essa ligação é diferente do subjetivismo e, até mesmo, como é explicado pela alemã Maria Mies, diferente da empatia (Mies, 1938; Duelli Klein, 1983). Mies prefere falar de parcialidade consciente (*conscious partiality*) (Mies, 1983: 122) que mantém distância crítica e dialética ao mesmo tempo que uma presença "dialogal" e dialógica junto ao outro.

Feminino e masculino: a experiência de proximidade e de distância. A grande maioria das pesquisadoras feministas utiliza esse paradigma. Será ele, por isso, exclusivamente feminista ou propriamente feminino? Algumas teorias psicológicas parecem responder afirmativamente com base na teoria da relação com o objeto, de Melanie Klein (Christ, 1987a: 57-58). Segundo essa teoria, nossa apreensão da realidade está ligada às nossas primeiras experiências, sendo a primeira de todas, a da ligação com a mãe. Quando o menino constata que ele é diferente de sua mãe, a experiência da distância e da separação se intensifica nele. A menina, por sua parte, vive mais intensamente a experiência da proximidade e da conexão com a outra, a mãe. Nas duas experiências experimentam-se separação e conexão, distância e presença ou proximidade. Mas, segundo essa teoria, o sujeito humano do tipo masculino tende a se identificar mais com a experiência da separação e da distância, ao passo que o sujeito humano de tipo feminino tende a se identificar mais com a experiência da conexão e da proximidade ou da presença. Essas conclusões estão de acordo com as da psicóloga Carol Gilligan, para quem o estilo ético especificamente feminino seria o do cuidado, enquanto que o dos princípios seria especificamente masculino (Gilligan, 1982).

Nos dois casos, convém notar que a identidade pessoal sexuada, masculina e feminina, pode ser inclusive das duas características, mas com intensidades diferentes. De mais a mais, é impossível, a partir desse postulado, colocar a intensidade masculina como normativa e exemplar em relação com a intensidade feminina, ou ainda em relação com a intensidade humana integral. Christ hesita em basear seu paradigma nessa teoria. Ela estabeleceu, antes, a partir de dois pensadores: Michael Novak e seu conceito da subjetividade inteligente, e Martin Buber de quem ela guardou as categorias dialógicas **eu-**

tu com a implicação que o conhecimento do outro se revela constitutivo do si mesmo. Christ adota a categoria do Eros tal qual é apresentada por Audre Lorde (1984), para quem o desejo de conhecer impele para o outro, desconhecido/a, para conhecê-lo/a na sua diferença mesma e experimentar alegria nisso (Christ, 1987a : 58-61).

O paradigma da inter-relação e da interação. Em 1983, encontrei um modelo análogo de compreensão nos escritos da exegeta e historiadora especializada nos primeiros séculos, a francesa Annie Jaubert (Lacelle, 1983b : 33-41). A partir do que ela dizia de sua maneira de agir, notei que ela procedia prestando primeiro atenção ao conjunto do corpo estudado, tornando-o como que vivo pelo sopro daqueles e daquelas que o haviam produzido, escutando-o do interior e nas suas formas de comunicação, antes de retomá-lo na sua própria síntese. Ao fazer isso, ela corria o risco de acabar desembocando mais em questões e incertezas do que em respostas e proposições teóricas. Ela admitia, também, que outros pesquisadores pudessem ver mais e melhor do que ela a partir de seus próprios lugares de pesquisa:

Pelo menos nossa escolha [metodológica] procurou obedecer aos próprios textos numa *lenta escuta e uma longa assimilação*. Tentamos entrar em *comunhão com essas gerações do passado e reviver com elas sua apaixonante aventura espiritual*; tentamos dirigir-lhes *um olhar novo, deixando-nos impregnar e embeber dos textos*. Procuramos aderir ao objeto, *compreender esses testemunhos a partir de dentro, penetrar na alma e no coração dessas gerações judias* às quais tanto devemos e nas quais se enraíza o cristianismo primitivo¹¹. (Jaubert, 1963: 16-17).

É a partir dos dados obtidos que, em seguida, Jaubert formulava seus juízos científicos. Sua demonstração se fazia no vai-e-vem entre ela mesma e sua ciência e o objeto transformado em sujeito e, no movimento inverso, numa dialética de presença e de distância que nunca foi ausência do outro. Qualifiquei esse movimento "de alternância de

¹¹ O itálico é nosso.

aliança" (Jaubert trabalhou muito esse motivo da aliança nas tradições judaica e cristã) cuja energia, dizia eu, só um eros intensificado de ágape poderia produzir¹².

Hesitei em afirmar que esse era um modelo de compreensão especificamente feminino. No entanto, tratava-se de uma mulher exegeta e historiadora. Eu também me reconhecia nessa maneira de agir. Estudos de escritos espirituais de mulheres permitem verificar que seu modo de conhecimento e sua formulação correspondem a paradigma semelhante. Encontro-o, por exemplo, na doutrina do conhecimento de si e do conhecimento de Deus, no *Diálogo* (1992) de uma Catarina de Sena (1347-1380), para quem esse duplo conhecimento não é mais que um, e no conhecimento-sabedoria de uma Hildegarde de Bingen (1098-1179).

Constata-se que, em grande parte, a maneira do agir científico feminista busca articular esse paradigma nas diversas disciplinas e não apenas nas ciências religiosas. Contudo, há mulheres pesquisadoras que se encontram do lado da ciência objetiva, pelo menos é o que elas produzem. E há homens, como no caso do físico Ilya Prigogine, como já mencionei, que são conscientes dos limites do paradigma das ciências objetivas e estão em busca de um paradigma de inter-relação e de interação. Além disso, os saberes antigos, dentre os quais a filosofia, aproximam-se desse modelo de compreensão. O proceder teológico cristão e judeu, sem dúvida, também se liga a esse paradigma, seja qual for a disciplina, pelo fato mesmo de ser chamado a dar conta de um acontecimento de Palavra, de revelação entre dois sujeitos, ainda que o estatuto de subjetividade seja diferente, como é o caso também do paradigma feminista. Este paradigma é o do conhecimento bíblico que

¹² Em 1987, Carol P. Christ qualifica de **eros** o movimento do ato do conhecimento nos estudos religiosos feministas. No início dos anos 1980, eu qualificava de **eros** atravessado de **ágape** o movimento desse tipo que, no contexto de minha busca de uma ciência poética, descobri na prática científica de Annie Joubert, professora na Sorbonne. Por dinâmica intelectual de **ágape** entendo o impulso gracioso de um sujeito conhecedor em direção ao outro que se dá a conhecer, que pode levar o impulso de **eros** para além do seu próprio desejo quando se encontra diante de um outro, aqui o objeto/sujeito estudado, que não o atrai ou que pode, por diversas razões, causar repulsa. Na tradição cristã, o **ágape** é o fruto do espírito dos tempos novos, os da graça de Deus se manifestando sob a forma de uma aliança amorosa entre Deus, a humanidade e o universo, em Jesus Cristo. O **ágape** é, ao mesmo tempo, impulso para o outro e distância respeitosa em relação ao outro, sem ser nunca ausência "negadora" ou alienadora do outro. É o movimento que deveria caracterizar a ciência teológica. Acredito que somente uma dinâmica dialógica de **eros** e **ágape** pode realizar, ao mesmo tempo, a proximidade e a distância necessárias para o conhecimento do ser humano, do cosmos, e do Outro enquanto Realidade última, ao mesmo tempo imanente e transcendente. Realidade que é basicamente transmitida, se nem sempre pela prática, sob a forma de uma revelação graciosa (de graça), tanto pela tradição cristã como pelas outras tradições religiosas.

implica que o ato de conhecer seja um **co**-nascimento na relação com o outro. É verdade que tal proceder teológico, que qualifico de poïético, é difícil e, sobretudo, desconfortável, se concebermos a teologia como uma repetição, a mais exata possível, de um discurso institucional autoritário, quer seja comandado por um magistério eclesiástico ou por uma tradição de saber universitário que impõe à teologia as normas da ciência objetiva moderna (Barth, 1962; Schillebeeckx, 1965; Ruether, 1983: 20-33; Carr, 1988: 94-113; Küng, 1989; Migliore, 1991).

Eis aí o traço mais importante que caracteriza o paradigma das ciências religiosas feministas. Ele acarreta a mesma inter-relação e a mesma interação para outros níveis do proceder epistemológico na articulação dos métodos, das teorias e no esforço para manter juntas teoria e práxis; daí o desenvolvimento das espiritualidades feministas (Plaskow e Christ, 1989; King, 1989; Conn, 1986). Esse paradigma é encontrado, também, na experiência das mulheres, coletiva ou comunitária, de busca da fé ou do religioso, e na experiência comunitária de uma tradição religiosa desde suas origens, cuja fidelidade no presente se articula com a fidelidade às origens. As divergências e as convergências nas reconstruções e construções estão ligadas aos critérios de caráter normativo que as pesquisadoras estabelecem no interior dessa abordagem dialética, "dialogal" e dialógica.

O paradigma das ciências religiosas feministas e o projeto teológico ecumênico crítico. É, sem dúvida, por se apresentar dessa forma que o paradigma das ciências religiosas feministas, guardando embora seus traços específicos, pode entrar em diálogo com outros paradigmas que acompanham a crítica pós-moderna das ciências objetivas. Foi isso, pelo menos, que permitiu que fosse adotado, à maneira de um meso-paradigma, no projeto de teologia ecumênica crítico elaborado em Tübingen, em 1983, por teólogos, teólogas e especialistas em ciências humanas vindos de diversas tradições religiosas e culturais (Küng, 1989: 237-253). Esse paradigma adota quatro critérios heurísticos com a finalidade de produzir uma teologia:

- verídica, que explica a fé na lealdade àquilo que é atestado no acontecimento de Palavra fundadora em Jesus Cristo;

- livre, ou não ligado institucionalmente, a ponto de não mais ser crítica a serviço da Instituição, em nome mesmo do acontecimento de Palavra fundadora sempre ativa na história;
- crítica, isto é, que seja, não tradicionalista, mas tradicional no sentido dinâmico de uma transmissão responsável pela fé; enfim,
- ecumênica, isto é confessional, mas não "confessionalista".

O paradigma comporta quatro dimensões: bíblica, histórica, ecumênica e política, passando, as teologias feministas, a ser um elemento constituinte de cada uma dessas dimensões, a partir de sua especificidade feminista. Assim, para a dimensão bíblica, a problemática da linguagem simbólica patriarcal e "androcêntrica" deve acompanhar toda ciência teológica: discurso sobre Deus, cristologia, ética, etc. A dimensão ecumênica que se preocupa com a relação entre as Igrejas, as religiões e as culturas, deverá também incluir um ecumenismo dos parceiros humanos sexuados. A dimensão política, que visa à transformação das condições humanas na Igreja e na sociedade, deverá colocar no centro de seus projetos de libertação, a libertação da mulher, que é a do homem e da mulher, a do ser humano na sua integralidade.

Está havendo intercâmbio entre as ciências religiosas feministas e outras ciências que buscam alternativas para as ciências da objetividade, ou que buscam produzir um conhecimento segundo um tipo paradigmático análogo ao paradigma feminista, a partir de seu próprio lugar de pesquisa. Verifica-se isso no desenvolvimento das teologias da libertação sul-americana e asiática. Pode-se constatá-lo, também, nos estudos religiosos que buscam estabelecer diálogo entre diversas religiões (Stenger, 1990) e nas pesquisas ecumênicas cristãs (Lacelle, 1983b: 103-130; O'Gara, 1991; Tanner, 1991). Esse intercâmbio não é fácil e o tom das argumentações está longe de ser o de uma cantata harmoniosa. Essa dificuldade é, provavelmente, a melhor garantia de que os interlocutores e interlocutoras se respeitem, tanto nas suas divergências como nas suas convergências, e que as visões religiosas e de fé resultantes integrem mais a inteireza do humano na sua busca do sentido último, naquilo que pode ser conhecido, bem como no que permanece desconhecido. A dimensão de mistério, mais profundamente atestada pelas tradições religiosas do que pelas suas codificações sócio-religiosas, pode, nessa pesquisa, abrir

horizontes insuspeitados (Renard, 1989), algo que as ciências religiosas feministas em geral não levam ainda suficientemente em consideração. Mas essas conversações estão em curso, o que indica um avanço em relação aos anos 1970 e início dos anos 1980 no campo das ciências religiosas.

O paradigma feminista e as intenções de transformação do saber, do religioso e do social. Esse ponto de vista paradigmático e as visões e engajamentos em vista da transformação do religioso e do social que dele decorrem até nos seus modos de conhecimento, encerram o que as ciências religiosas feministas trazem de mais vulnerável e de mais ameaçador em relação aos pontos de vista institucionais das religiões e do saber universitário. Quando as ciências religiosas feministas promovem a inter-relação e a interação ao invés da separação e o isolamento, assim como a presença e a proximidade em vez da distância, embora buscando manter uma dialética justa de distância e de presença, esses estudos são logo tidos como suspeitos de subjetivismo, de militância ideológica, de produção intelectual mais incoativa que coerente e de circularidade intelectual que fusiona, que reduz a realidade. Esta suspeita pode ter fundamentos, e deve incitar as pesquisadoras à vigilância quanto aos seus métodos e às suas teorias. Mas pode também esconder a recusa de uma maneira renovada de apreender e explicar a realidade e de explicitá-la cientificamente, isto é, com uma coerência racional adequada, fundada sobre o afeto e as emoções tanto quanto sobre a inteligência em busca de verdadeira compreensão (Boudon, 1990), como no caso da suspeita feminista. King escreveu:

A grande ameaça no interior do debate feminista não é o exclusivismo sexual e o separatismo cultural, mas a busca de um modo de vida mais integrante e holístico. O combate é contra o dualismo, sob todas as suas formas, que se manifesta principalmente na oposição entre os sexos, mas também em muitos outros aspectos do pensamento dualista tal como é expresso nos conceitos corpo/espírito, natureza/cultura, terra/céu, negro/branco, e assim por diante¹³ (King, 1989: 27)

¹³ Tradução da autora. Texto original: "The major threat running through the feminist debate is not sexual exclusiveness and cultural separateness, but a search for a more integral and holistic way of life. The battle is with dualism in all its forms, manifested primarily through sexual opposition but also through many other aspects of dualistic thinking expressed in concepts such as body/mind, nature/culture, earth/heaven, black/white, and so on."

Seria falta de lucidez intelectual não admitir as dificuldades apresentadas pelo desenvolvimento de tal paradigma. É preciso, contudo, considerar que, através das dificuldades e descobertas, esse paradigma contribui para a história do conhecimento em vários campos dentre os quais o da religião.

Conclusão

A ciências religiosas feministas: um conhecimento-sabedoria em gestação.

As ciências religiosas feministas prosseguirão a sua trajetória e surgirão ainda em lugares de intersecção científicos na qualidade de parceiros possíveis, se não incondicionalmente. As categorias heurísticas de desconstrução, reconstrução e construção devem ser sempre verificadas. Assim como também as teorias e seus fundamentos que, atualmente, na maioria das vezes, correm o risco de serem pragmáticas e significantes a curto prazo em vez de solidamente inscritas nas tradições religiosas e culturais. Essas teorias, também, devem ser transformadas em profundidade e levadas a integrar mais a complexidade, o cognoscível e o insondável de um projeto humano integral. Sem dúvida, é chegada a hora das pesquisadoras em ciências religiosas se interrogarem sobre o que entendem por existência religiosa, existência religada a uma Realidade última num ato humano de fé, existência de significação sacral. A pesquisa em curso sobre as experiências e sobre as noções de transcendência e de imanência no campo religioso levará, certamente, à integração do mistério na pesquisa, o que ainda não se faz suficientemente hoje. Mas, então, como dizer esse mistério para que seja **conhecido**, não como uma mistificação, mas como um horizonte de conhecimento (**co**-nascimento) que liberta das servidões de uma razão ou de uma sentimentalidade voltadas para si mesmas (Renard, 1980: 13-59). A aventura do conhecimento é chegada, talvez, a uma intersecção ainda não alcançada até aqui, pelo menos não de maneira suficiente para que a humanidade, homens e mulheres, nela se reencontrem, tanto no campo religioso como nos outros campos. O que está **em gestação** talvez seja um conhecimento-sabedoria. Conhecimento-sabedoria que as tradições religiosas anunciavam e continuam anunciando, mesmo sob suas codificações mais opressivas. Essas tradições são, todavia, incapazes de a gerar por causa de seu fechamento ou de sua resistência ao horizonte do mistério que liberta o espírito humano.

Desse mistério dão testemunho as grandes figuras religiosas, encarnando-o na sua própria existência com efeitos de transformação humana e cósmica.

As pesquisadoras em ciências religiosas feministas têm diante delas um longo caminho a percorrer. Pode lhes acontecer de parar para dialogar com outras colegas que também empreendem uma busca do conhecimento que seja, não apenas saber, mas também, e talvez sobretudo, sabedoria em vista de uma melhor organização da humanidade e do mundo, das comunidades religiosas e das comunidades culturais. Se elas evitarem fechar-se intelectualmente em teorias erigidas em novos ídolos diante daquelas que querem rejeitar — e o desafio não será mais fácil de enfrentar do que tem sido, até aqui, na história do conhecimento— e se sua pesquisa for uma verdadeira busca de sentido do projeto humano religioso segundo as tradições, antigas ou novas, elas só terão que prosseguir nesse caminho, a fim de que esse projeto seja um lugar de realização humana e não de mistificação que mantém na ilusão. Cada passo à frente, e mesmo os recuos às vezes necessários, são avanços, que só elas podem realizar, na história do conhecimento e de sua capacidade de transformação humana e cósmica.

Bibliografia

- ALLEN, Prudence (Ir. RSM), 1985, *The concept of Woman: The Aristolelian Revolution 750 BC-AD 1250*, Montréal, Eden Press, vii-577 p., reprod., esquemas, ilustr.
- ATKINSON, Ti-Grace, 1975, *Odyssée d'une amazone*, Paris, Éditions des femmes, 285 p. Trad. do americano por Martha Carlisky e ver. por Michèle Causse et al.; *Amazon Odyssey*, New York, Links Books, 1974, xxiv-226p.
- BAM, Brigalia (sob a direção de), 1975, *Sexism in the 1970s. Discrimination Against Women. A Report of a World Council of Churches Consultation West Berlin 1974*, Genebra, World Council of Churches (WCC), 150 p. [Lista de participantes]
- BARTH, Karl, 1962, *Introduction à la théologie évangélique*. Trad. franc. de Fernand Ryser, Genebra, Éditions Labor et Fides, 163 p., col. "Nouvelle série théologique", n° 13.
- BEAUVOIR, Simone de, 1949, *Le deuxième sexe*, Paris, Éditions Gallimard/NRF, 1968, tomo I : 511 p.; tomo II : 505p., col. "Idées", n°s 152 e 153.

- BÉLANGER, Sarah, 1988, *Les soutanes roses: portrait du personnel pastoral feminine au Québec*, introd. de Gisèle Turcot, Montréal, Édition Bellarmin, 296 p. [Estudo realizado pelo grupo Femmes et ministères.]
- BÉRÈRE, Marie-Jeanne, Renée DUFOURT e Donna SINGLES, 1982, *Et si on ordonnait des femmes...?* Paris, Éditions du Centurion, 190 p.
- BORRESEN, Kari Elisabeth, 1968, *Subordination et équivalence: nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo, Universitetsforlage/Paris, Mame, 305 p.
- _____, 1976, "Fondements anthropologiques de la relation entre l'homme et la femme dans la théologie classique", em Gregory Baum (sob a direção de), *Concilium* (número temático: *Les femmes dans l'Église*), Paris, Beauchesne, editor, nº 111, 152 p., pp.27-39. (Seção: Sociologia da Religião)
- BOUDON, Raymond, 1990, *L'art de se persuader des idées fausses, fragiles ou douteuses...*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 459 p., col. "L'espace du politique".
- BOURDIEU, Pierre, 1990, "La domination masculine", em *Actes de la recherche en sciences sociales* (número temático: *Masculin/Féminin – 2*), Paris, difundido pelas Éditions de Minuit, nº 84, setembro, pp 2-31. (Publicado com o concurso da Maison des sciences de l'Homme, do Collège de France e da École des hautes études em sciences sociales [ÉHÉSS].)
- BOWLES, Gloria, e Renate DUELLI KLEIN (sob a direção de), 1983, *Theories of Womens's Studies*, Londres, Boston, Melbourne e Henley, Routledge & Kegan Paul, xiv-277 p.
- CARON, Anita (sob a direção de), 1991, *Femmes et pouvoir dans l'Église*, Montréal, VLB, editor, 256 p., col. "Études québécoises", nº 19. (Prêmio Edgar-Lespérance 1991. Categoria ensaios e documentos.)
- CARR, Anne E., 1988, *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience*, São Francisco, Harper & Row, ix-272 p., bibliog. seletiva.

- CASTRO, Ginette, 1984, *Radioscopie du féminisme américain*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, viii-303 p.
- CHRIST, Carol P., 1987a, "Toward a Paradigm Shift in the Academy and in Religious Studies", em Christie Farnham (sob a direção de) , *The Impact of Feminist Research in the Academy*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, xii-228 p., pp. 53-76. (MB nº 448.) [For the Women's Studies Program of Indiana University].
- _____, 1987b, *Laughter of Aphrodite: Reflections on a Journey to the Goddess*, São Francisco, Harper & Row, xviii-238 p., fotog.
- CHRIST, Carol P. e Judith PLASKOW (sob a direção de), 1979, *Womanspirit Rising; a Feminist Reader in Religion*, São Francisco, Harper & Row, xii-287 p. (Harper Forum Books, RD nº 275)
- CLARK, Elisabeth, 1983, *Women in the Early Church*, Wilmington (Delaware), Michael Glazier, 260 p., col. "Message of the Fathers of the Church", vol. 13.
- COLLECTIF CLIO, LE (Micheline DUMONT, Michèle JEAN, Marie LAVIGNE, Jennifer STODDART), 1982, *L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*, Montreal, Les Quinze, editor, 256 p., col. "Idéelles", 2º ed. ver. e atualizada, Montréal , Lê Jour, editor, 1992, 646 p.
- CONCILIUM (Revista internacional de teologia), 1976, *Les femmes dans l'Église*, Gregory Baum (sob a direção de) , Paris Édition Beauchesne, nº 111, 152 p. (Seção: Sociologia da religião)
- CONN, Joann Wolski (sob a direção de), 1986, *Women's Spirituality: Resources for Christian Development*, Mahwah (New Jersey), Paulist Press, viii-327 p.
- CULPEPPER, Emily Erwin, 1987, "Contemporary Goddess Theology : A Sympathetic Critique", em Clarissa W. Atkinson, Consance Hall Buchanan e Margaret Ruth Miles (sob a direção de) , *Shaping New Vision: Gender and Values in American Culture*, Ann Arbor (Mich.). Londres. UMI Research Press, viii-228 p., pp. 51-71, col. "Studies in Religion", nº 5. [The Harvard Women's Studies in Religion Series].

DAGENAIS, Huguette (sob a direção de), 1989, *Approches et méthodes de la recherche féministe: bibliographie multidisciplinaire* (1º ed. 1986). Québec, Université Laval, Les cahiers de recherche du GREME, nº 1, 2º ed. rev. e aumentada, 106 p.

D'ALLAIRE, Micheline, 1983, *Vingt ans de Crise chez Ikes religieuses du Québec, 1960-1980*, Montréal, Éditions Bergeron, 564 p.

_____, 1986, *Les dots des religieuses au Canada français, 1639-1800: étude économique et sociale*, Montréal, Hurtubise HMH, 244 p., Cahiers du Québec, nº 86, col. "Histoire".

DALY, Marie, 1969, *Le deuxième sexe contesté*, Paris, Mame/Montreal, HMH, 214 p. Trad. do inglês por Suzanne Valles, *The Church and the Second Sex*, Londres, Dublin, Melbourne, Geoffrey Chapman, 1968, nova ed. com uma nova introd.. feminista pós-cristã da autora, New York, Harper & Row, Harper Colophon Books, 1975, 229 p. (CN nº 375).

_____, 1973, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, com uma nova introd. da autora, Boston, Beacon Press, 1984, 1985, xxxiv-226 (BP nº 681).

DANYLEWYCZ, Marta, 1988, *Profession: religieuse. Une choix pour les Québécoises, 1840-1920*, Montréal, Éditions du Boréal, 247 p. fotog.,. Trad. do inglês por Gerard Boulad, *Taking the Veil: an alternative to Marriage, Motherhood and Spinterhood in Quebec, 1840-1920*, Toronto, McClelland and Stewart, 1987, 203 p., fotog. , col. "The Canadian Social History Series". [A partir da tese de doutorado da autora, texto remanejado e apresentado por Paulo-andré Linteau, Alison Prentice e William Westfall].

DESCARRIES-BÉLANGER, Francine, e Shirley ROY, 1988, *Le mouvement ds femmes et ses courants de pensée: essai de typologie*, Ottawa, Institut canadien de recherches sur les femmes (ICREF), mars, 40 p., col. "Les documents de l'ICREF", nº 19

DOWNING, Christine, 1981, *The Goddess: Mythological Images of the Feminine*, New York Crossroad Publishing, xii-250 p., ilustr.

- DUELLI KLEIN, Renate, 1983, "How to Do What We Want to Do: Thoughts About Feminist Methodology", em Gloria Bowles e Renate Duelli Klein (sob a direção de), *Theories of Women's Studies*, Londres, Boston, Melbourne e Henley, Routledge & Kegan Paul, xiv-277 p., pp.88-104.
- DUMAIS, Monique (sob a direção de), 1990, *Recherches féministes* (número temático: *L'autre salut*), Québec, Université Laval, GREF, vol. 3, nº 2, 232 p.
- DUMAIS, Monique, e Marie-Andrée ROY (sob a direção de), 1989, *Souffles de femmes: lectures féministes de la religion*, Montréal, Éditions Paulines/Paris, Médiaspaul, 239 p.
- DUMONT, Micheline, 1986, *Le mouvement des femmes, hier et aujourd'hui*, Ottawa, Institut canadien de recherches sur les femmes (ICREF) , ABRIL, 54 P. (Série "Feminist Perspectives feminists", n.º 5a).
- DUMONT, Micheline, Nadia FAHMY-EID *et al.*, 1986, *Les couventines: l'éducation des filles au Québec dans les congrégations religieuses enseignantes, 1840-1960*, Montréal, Éditions du Boréal Express, 318 p.
- DUPRIEZ, Flore, 1982, *La condition féminine et les Pères de l'Église latine*, Montreal, Éditions Paulines/Paris, Apostolat des éditions, 194 p., col. "Notre tempos", nº 22.
- EAUBONNE, Françoise d', 1977, *Les femmes avant le patriarcat*, Paris, Éditions Payot, 241 p., col. "Bibliothèque scientifique".
- EL SAADAWI, Nawal (ou Naoual el Saadaoui), 1980, *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World*, pref. de Irene L. Gendzier, 1981, trad. e ed. por Dr.Sherif Hetata, Boston, Beacon Press, 1982, xx-212 p. (BP nº 627): Londres, Zed Press, 1980. Trad. do ingles por Elisabeth Geiger van Essen, *La face cachée d'Ève: les femmes dans le monde arabe*, Paris, Éditions DesFemmes, 1982 (2º ed. 1983), 415 p. [O prêmio da Amitié franco-arabe 1982 foi atribuído a Nawal El Saadawi por suas duas obras: essa e *Ferdaous, une voix em enfer*, Paris, Éditions Des Femmes, 1981, 221 p., pref. de Ássia Djébar e trad. do árabe por Assia Trabelsi e Assia Djébar, Le Caire, Dar el Addah, 1977].

- FARHAM, Christie (sob a direção de), 1987, *The Impact of Feminist Resarch in the Academy*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, xii-228 p. (MB nº 448) [Para o Women's Studies Program of Indiana University].
- FIRESTONE, Shulamith, 1972, *La dialectique du sexe: le dossier de la Révolution féministe*, trad. do amer. por Sylvia Gleadow, Paris, Éditions Stock, 315 p.; *The Dialectic of Sex: the Case for Feminist Revolution*, New York, William Morrow, 1970, 246 p., col. "Bantam Books" , quatro reimpr. em seguida.
- FRIEDAN, Betty, 1963, *The Feminine Mystique*, New York, Dell Publishing, 384 p.; New York, Norton, 410 p. Trad. do amer. por Yvette Roudy, sob o título *La femme mystifiée*, Genebra, Éditions Gonthier, 1964, vol.I: 243 p., e vol. II : 215 p., col. "Femme" nº 8 e 9; nova ed. com pref. e epílogo,1973.
- GDALIA, Janine e Annie GOLDMANN, 1989, *Le judaïsme au féminin*, Paris, Éditions Balland, 304 p.
- GENEST, Olivette, 1990, "Langage religieux chrétien et différenciation sexuelle: de quelsques évidences", em Monique Dumais (sob a direção de), *Recherches féministes* (número temático: *L'autre salut*). Québec, Université Laval. GREF, vol 3, nº 2, 232 p., pp.11-30.
- GILLIGAN, Carol, 1982, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 184 p.
- GIMBUTAS, Marija Alseikaté, 1974, *The Gods and Goddesses of Old Europe, 7000 to 3500 BC: Myths, Legends and Cult Images*, Londres, Thames and Hudson; Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 303 p. , 252 ilustr., 171 croquis e 8 mapas; reimpr. em 1982 sob o título *The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500=3500 BC: Myths and Cult Images*.
- GOLDENBERG, Naomi R., 1979, *Changing of the Gods: Feminism and the End of Traditional Religions*, Boston, Beacon Press, 152 p. (BP nº 600).
- GRANT, Jacquelyn, 1989, *White Women's Christ and Black Women's Jesus: Feminist Christology and Womanist Response*, Atlanta (Georgia), Scholars Press, x-264 p. , col. "American Acadmy of Religion, Academy Series", nº 64.

GRATTON BOUCHER, Marie, 1991, "La récupération de Dieu au service de l'idéologie patriarcale", em Roberta Mura (sob a direção de), *Um savoir à notre image? Critiques féministes des disciplines*, vol.I, Montréal, Éditions Adage, 296 p., pp. 269-284, col. "EF" [A maior parte dos textos reunidos aqui são originados do seminário "Critiques féministes du savoir: organizado pelo "Grupe de recherche multidisciplinaire feministe" (GREMF) em 1986-1987 e em 1987-1988].

GREER, Germaine, 1970, *The Female Eunuch*, Londres, MacGibbon & Kee, 354 p. Trad. do inglês por Laura Cassau, *La femme eunuque*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1971, 440 p., col. "J'ai lu", Documents, nº 8

GUILLAUMIN, Colette, 1978, "Pratique du pouvoir et idée de nature: 1. L'appropriation des femmes", em *Questions féministes*, fevereiro, nº 2, pp. 5-30.

_____, "Pratique du pouvoir et idée de Nature: 2. Le discours de la Nature", em *Questions féministes*, maio, nº 3, pp.5-28.

HEAP, Ruby e Nadia FAHMY-EID, 1989, "Le Couvent Rideau et les couvents du Canada français face au défi de la modernité (fin XIX siècle-début XX siècle)", na revista *Culture du Canada français*, publ. pelo "Centre de recherche en civilisation canadienne-française" (CRCCF) da Universidade de Ottawa, Ottawa, Paris, Londres, Les Presses de l'Université d'Ottawa, nº 6, outono, 160 p., pp. 98-118.

HEIDEGGER, Martin, 1958, *Essais et conférences*. Trad. do alemão por André Préau, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, pref. de Jean Beaufret, Paris, Éditions Gallimard/NRF, xvi-351 p., col. "Les essais LXC".

HERNTON, Calvin C., 1965, *Sex and Racism in america*, New York, Doubleday; New York, Grove Press (Black Cat Edition, BC113), 1966, 180 p. Trad. do amer. por Jacques Papy, *Sexe et racisme aux États-Unis*, Paris, Éditions Stock, 1967, 192 p.

HERZEL, Susannah, 1981, *A Voice for Women: The Women's Department of the World Council of Churches* pref. de Bärbel von Wartenberg. Genebra, World Council of Churches Subunit of Women in Church and Society, ix-197 p., ilustr.

IRIGARAY, Luce, 1974, *Speculum, de l'autre femme*, Paris, Éditions de Minuit, 463 p.. col. "Critique".

_____, 1977, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Éditions de Minuit, 219 p., col. "Critique".

_____, 1984, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Éditions de Minuit, 199 p., col. "Critique".

_____, 1985, *Parler n'est jamais neutre*, Paris, Édition d Minuit, 325 p., col. "Critique".

JAUBERT, Annie, 1963, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l' ère chrétienne*, Paris, Éditions du Seuil, 542p. col. "Patristica Sorbonensia", nº 6.

KING, Ursula, 1989, *Women and Spirituality: voices of Prott and Promise*, Houndmills e Londres, Macmilan Education, xii-273 p., col. "Women in Society".

KUHN, Thomas S., 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*, em *International Encyclopedia of Unified Science*, vol. II, nº 2, Chicago, The University of Chicago Press, xii-210 p. (2º ed. aumentada., 1970; 6º impr. em 1975). trad. do amer. por Laure Meyer (ed. de 1970) e rev. pelo autor, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, editor, 1972, 247 p. e 1983 (e 1990), 285 p., col. "Champs", nº 115,

KÜNG, Hans, 1989, *Une théologie pour le troisième millénaire: pour un nouveau départ oecuménique*, Paris, Éditions du Seuil, 381 p. Trad. do alemão por Joseph Feisthauer, título original *Theologie im Aufbruch, Eine ökuminische Grundlegung*, Munich, 1987. Versão ingl. *Theology for the Third Millennium:an ecumenical View*, New York, Londres, Toronto, Sydney, Auckland, Doubleday, 1988, 316 p.

LACELLE, Élisabeth J., 1983a, "Pour une épistémologie de la relation: l'expérience comme lieu relationnel poétique en théologie", em Élisabeth J. Lacelle e Thomas R. Potvin (sob a direção de), *L'expérience comme lieu théologique. (Discussions actuelles)*, Montréal, Éditions Fides, 266 p., pp. 47-73, col. "Héritage et projet". setor Foi chrétien, nº 26. (Atas do Congresso da Sociedade canadense de teologia, Montréal, outubro, 1981).

_____, 1984, "Le mouvement des femmes dans le christianisme récent: d'une Eglise éclatée à une foi en éclatement", em Jean-Paul Rouleau e Jacques

Zylberberg (sob a direção de) . *Les cahiers de recherches en sciences de la religion* (número temático: *Les mouvements religieux aujourd'hui, théories et pratiques*), Québec, Université Laval/Montreal, Éditions Bellarmin, vol. 5, 382 p., pp. 207-233.

_____, 1985, *Le mouvement des femmes dans les Églises nord-américaines et ses enjeux*, Paris, Centre Sèvres, 39 p., e sob o título "Le mouvement des femmes dans les Églises nord-américaines", em *Études*, Paris, novembro, 1985, tomo 363, nº 5 (3635), pp. 541-554).

LACELLE, Elisabeth J. (sob a direção de), 1979, *La femme et la religion au Canada français: un fait socioculturel. Perspectives et prospectives...*, Montréal, Éditions Bellarmin, 232 p. col. "Femmes et religions", nº 1.

_____, 1983b, *La femme, son corps, la religion: approches pluridisciplinaires I*, Montréal, Éditions Bellarmin, 246 p., col. "Femmes et religions" nº 2.

LAFORTUNE, Agathe, 1991, "Rapports sociaux de sexes et marginalisation des femmes dans l'Église", em Anita Caron (sob a direção de), *Femmes et pouvoir dans l'Église*, Montréal, VLB, editor, 256 p., pp. 161-180, col. "Études québécoises", nº 19.

LAMIRANDE, Émilien, 1984, "La pèlerine Égérie: une grande dame de l'antiquité chrétienne", em ; *Église et théologie*, vol. 15, nº 3, outubro, pp. 259-291.

_____, 1985, "De l'âme des femmes: autour d'un faux anniversaire", em *Science et Esprit*, vol. xxxvii, nº 3, outubro-dezembro, pp. 335-352.

_____, 1987, "Tertullien misogyne? Pour une relecture du *De cultu feminarum*", em *Science et Esprit*, vol. xxxix, nº 1, janeiro-abril, pp. 5-25.

LAPOINTE, Jeanne e Margrit EICHLER, 1985, *Le traitement objectif des sexes dans la recherche*, 31 p.; *On the Treatment of the Sexes in Research*, 27p. , Ottawa, Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSHC)

LEONARD, Ellen, 1990, "Experience as a Source for Theology: a Canadian and Feminist Perspective", *Studies in Religion/Sciences religieuses*, vol. 19, nº 2, pp. 143-162 .

- LORDE, Audre, 1984, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Trumansburg (New York) , The Crossing Press, 192 p.
- MACDONALD, Margaret Y., 1990, "Early Christian Women Married to Unbelievers", *Studies in Religion/sciences religieuses*, vol. 19, nº 2, pp. 221-234..
- MICHEL, Andrée, *et al.*, 1977, *Femmes, sexisme et sociétés*, Paris, Presses universitaires de France, 208 p., col. "Sociologie d'aujourd'hui".
- MIES, Maria, 1983, "Towards a Methodology for Feminist Research ", em Gloria Bowles e Renate Duelli Klein (sob a direção de), *Theories of Women's Studies*, Londres, Boston, Melbourne e Henley. Routledge & Kegan Paul, xiv-312 p.,.
- MIGLIORE, Daniel L., 1991, *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology*, Grand Rapids (Mich.), William B. Eerdmans Publishing, xiv-312 p.
- MILLET, Kate, 1969, *Sexual Politics*, Garden City (New York), Doubleday and Co., 1970, 393 p., Avon Books, 1971, 512 p. Trad. do amer. por Elisabeth Gille, *La politique du male*, Paris, Éditions Stock, 1971, 463 p.
- MORTON, Nelle, 1985, *The Journey is Home*. Boston, Beacon Press, xxx-225 p.
- O'GARA, Margaret, 1991, "Ecumenism and Feminism in Dialogue on Authority", em Melanie A. May (sob a direção de), *Women and Church: The Challenge of Ecumenical Solidarity in an Age of Alienation*, pref. de Monika K. Hellwig, Grand Rapids (Mich.), William B. Eerdmans Publishing e New York, Friendship Press, xxiii-197 p., pp. 118-137, col. "Faith and Order Series". [Para a Comissão sobre Fé e Order, Conselho Nacional das Igrejas de Cristo em USA).
- OKIN, Susan Moller, 1979, *Women in Western Political thought*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 371 p.
- PAGELS, Elaine H., 1979, *The Gnostic Gospels*, New York, Random House, xxxvi-183 p. Trad. do ingles e anotado por Tanguy Kenec'hdu, *Les évangiles secrets*, Éditions Gallimard/NRF, 1982, 237 p.

- PASQUIER, Anne, 1983, *L'Évangile selon Marie* (Papyrus de Berlin 8502: 7,7-19,5) [Biblioteca copta de Nag Hammadi (BCNH), seção "Textes", nº 10], Québec, Presss de l'Université Laval, 116 p.
- PELLE-DOUËL, Yvonne, 1967, *Être femme*, Paris, Éditions du Seuil, 269 p.
- PLASKOW, Judith, 1989, "Jewish Memory from a Feminist Perspective", em Judith Plaskow e Carol P. Christ (sob a direção de, *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*, São Francisco, Harper & Row, vii-359 p., pp. 39-50.
- PLASKOW, Judith, e Carol P. CHRIST (sob a direção de), 1989, *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*, São Francisco, Harper & Row, , vii-359 p.
- PRIGOGINE, Ilya e Isabelle STENGERS, 1979, *La Nouvelle Alliance: méatmorphose de la science*, Paris, Éditions Gallimard/NRF, 305 p., ilustr. , col. "Bibliothèque des science humaines".
- RENARD, Jedan Claude, 1980, *Le lieu du voyageur: notes sur le mystère*, Paris, Éditions du Seuil, 252 p.
- ROY, Marie-Andrée, 1990, "Le changement de la situation des femmes dans le catholicisme québécois", em Jean-Guy Vaillancourt (sob a direção de) , *Sociologie et sociétés* (número temático: *Catholicisme et société contemporaine*), Montréal, Les Presses de l'Univeristé de Montréal, vol. xxii, nº 2, outubro, 226 p., pp.95-113.
- RUETHER, Rosemay Radford, 1965, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston, Beacon Press, 291 p. (BP nº 680)
- SCHILLEBEECKX, Edouard, 1965, *Révélation et théologie*, Bruselles, Éditions du Cep, 391 p.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, 1985, "Briser le silence. Devenir visibles", trad. do amer. por André Divault, em Elisabeth chüssler Fiorenza e Mary Collins (ob a direção de), *Concilium* (número temático: *Les femmes invisibles dans la théologi e dans l'Église*), Paris, Beauchesne, éditeur, nº 202, 155 p. , pp. 15-31. (Seção: teologia feminista).

- _____, 1986, *Em mémoire d'Elle: essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris, Éditions du Cerf, 482 p., col. "Cogitaio fidei", nº 136. Trad. do amer. por Marcelline Brun, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York, Crossroad Publishing, 1983, xxv-351 p.
- _____, 1991, "Changing the Paradigms", em James M. Wall e David Heims (sob a direção de), *How My Mind Has Changed*, Grand Rapids (Mich.), William B. Eerdmans Publishing, viii-184 p., pp. 75-87.
- SCOTT, Joan Wallach, 1987, "Women's History and the Rewriting of History" , em Christie Farham (sob a direção de) , *The Impact of Feminist Research in the Academy*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, xii-228 p., pp. 34-50 (MB nº 448). [Para o Women's Studies Program of Indiana University]
- SIENNE, Catherine de, 1992, *Le Dialogue*, Paris, Éditions du Cerf, 419 p., col. "Sagesses chrétiennes" . Trad. do italiano a partir da edição crítica de G. Cavallini (1980, e sua nova ed. rev. e corr. [a publicar]) , introd. (1990) e pof. de Lucienne Portier.
- STANTON, Elisabeth Cady, 1974, *The Woman's Bible: The Original Feminist Attack on the Bible*, introd. de Barbara Welter, xiii p. , reimpr. 1ª parte: *Comments on Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers and Deuteronomy*, New York, European Publishing, 1895, 160p.; 2ª parte: *Comments on the Old an New Testament from Joshua to Revelation*, New York, European Publihing, 1898, 217 p., New York, Arno Press.
- STENGER, Mary Ann, 1990, "Feminism and Pluralisme in Contemporary Theology", em *Laval Théologique et philosopghique*, Québec, Université Laval, vol. 46, nº 3, outubro, pp.291-305.
- SULLEROT, Evelyne (sob a direção de, e com a colab. de Odette THIBAUT, 1978, *Le fait féminin*, pref. de André Lwoff, Paris, Librairie Arthème Fayard, 520 p., ilustr. (Centre Royaumont pour une science de l'Homme).
- TANNER, Mary, 1991, "Toward a Common Confession of the Apostolic Faith Today", em Melanie A. May (sob a direção de) , *Women and Church: The Challenge of Ecumenical Solidarity in an Age of Alienation*, pref. de Monika K. Hellwig, Grand

Rapids (Mich.), William B. Eerdmans Publishing e New York, Friendship Press, xxiii-197 p. pp. 179-193, col. "Faith and Order Series". [Para a Comissão sobre Fé e Ordem, Conselho Nacional das Igrejas de Cristo em USA).

TAYLOR, Barbara, 1983, *Eve and the New Jerusalem: Socialism and Feminism in the Nineteenth Century*, New York, Pantheon Books, xviii-395 p. (Publicado primeir na Inglaterra por Virago Press).

THISTLETHWAITE, Susan Brooks, 1991, *Sex, Race, and God: Christian Feminism in Black and White*, New York, Crossroad, vii-184 p.

TOULMIN, Stephen Edelston, 1991, *Human Undersanding*, vol.I: "General Introduction" e Parte I: "The Collective Use and Evolution of Concepts", Oxford, Claredon Press; Londres, Oxford University Press, xii-520 p., ilustr.

TUNC, Suzanne, 1989, *Brève histoire des femmes chrétiennes*, Paris, Éditions du Cerfg, 296 p., col. "Parole présente".

VAN LUNEN CHENU, Marie-Thérèse, 1983, "Femmes, féminisme et théologie", em Bernard Laurel e François Refoulé (sob a direção de) , *Initiation à la pratique de la théologie*, tomo V: *Pratique*, Paris, édition u Cerf, 390 p., pp. 267-322.

VEILLETTE, Denise, 1990, "Exister, penser, croire autrement. Thématique religieuse féministe de la revue *Concilium*", em Monique dumai (sob a direção de), *Recherches féministes* (número temático: *L'autre salut*), Québec, Université Laval, Groupe de recherche multidisciplinaire féministe (GREMF), vol. 3, nº 2, 232 p., pp. 31-71.

WARD, Lester Franck, 1903, *Pure sociology: A Treatise on the Origin and Spontaneous Development of Society*, 2º ed. 1925, New York e Londres, the Macmillan Co., xiv-607 p.