

CORPOREIDADE, ETNIA E MASCULINIDADE

Reflexões do I Congresso
Latino-Americano
de Gênero e Religião

André S. Musskopf
Marga J. Ströher
(Orgs.)



André S. Musskopf
Marga J. Ströher
(Orgs.)

Corporeidade, etnia e masculinidade

Reflexões do I Congresso
Latino-Americano de Gênero e Religião



2015



© 2015 Faculdades EST
Rua Amadeo Rossi, 467
93.030-220 São Leopoldo – RS
Tel.: (51) 2111-1400
Fax: (51) 2111-1411
E-mail: est@est.edu.br
www.est.edu.br

Capa: Editora Sinodal

Arte da capa: Biosphere Design

Diagramação e arte-finalização: Jair Carlos de Oliveira

Esta é uma publicação eletrônica do livro impresso publicado em 2005.

Uma cópia impressa pode ser adquirida em <http://www.perse.com.br>

C823 Corporeidade, etnia e masculinidade: Reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião / [Organização de] André S. Musskopf e Marga J. Ströher – São Leopoldo: Sinodal, 2015.

15,5 x 21 cm.; 156p.

E-book, PDF

ISBN 978-85-8194-066-3

1. Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. 2. Religião – Sociologia. I. Musskopf, André S.

CDU 21:316

Catálogo na publicação: Leandro Augusto dos Santos Lima – CRB 10/1273

Índice

Apresentação	5
Introdução – <i>Marga J. Ströber</i>	9
Gênero e experiência religiosa das mulheres – <i>Maria José Rosado-Nunes</i>	13
Sou negra e formosa: raça, gênero e religião – <i>Maricel Mena-López</i>	29
Gênero e religião no espaço da produção do conhecimento – Corporeidade sob o prisma do gênero, da etnia e classe – <i>Tânia Mara Vieira Sampaio</i>	47
Uma abordagem de gênero a partir da religião – Gênero masculino e cristianismo – <i>Marcelo Augusto Veloso</i>	71
Identidade masculina e corporeidade: uma abordagem <i>queer</i> – <i>André Sidnei Musskopf</i>	80
A normalidade da violência cultural como processo de negação da alteridade – <i>Castor M. M. Bartolomé Ruiz</i>	108
Corporeidad masculina – <i>Diego Irarrázaval</i>	136
Anotações de presenças e ausências – <i>Nancy Cardoso Pereira</i>	146
Declaração do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião	156

Apresentação

A religião é um grande espaço de construção de significados existenciais no atual contexto latino-americano. Espaço de luta pela sobrevivência, espaço de conquista de esperança, bem como lugar da construção de um imaginário de manutenção de modelos e estereótipos de gênero que definem em grande medida a moral e as leis de convivência injusta no âmbito social. Corporeidade, etnia e masculinidade interpelam-se mutuamente. Ao mesmo tempo, são perspectivas que podem confluir para a efetivação de novos saberes e a produção de uma ciência revista a partir das categorias das ciências religiosas e sócio-críticas, que invocam singularidades culturais e sociais do cotidiano não universalizado. Por outro lado, podem propor novos referenciais de conhecimento e con-vivência humana no atual contexto latino-americano.

A religião tem um impacto sobre os condicionamentos e as representações de gênero. No entanto, as perspectivas libertárias da própria religião no desenvolvimento da personalidade e identidade ainda estão visivelmente restritas ao âmbito do Cristianismo. Publicações em livros, jornais e revistas especializadas revelam a ênfase cristã da religião, sem apontar para a amplitude da dimensão religiosa latino-americana e das contribuições que outras religiões poderiam trazer às discussões de gênero. Há, portanto, uma lacuna conceitual e epistemológica que estabelece a interconexão entre religião e gênero.

O I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião foi construído na busca por um aprofundamento conceitual, propondo-se a analisar epistemologicamente a relação existente entre estes dois referenciais e disseminar suas propostas para a desconstrução

e reconstrução da identidade, da cultura e da própria religião. O debate crítico e interdisciplinar aconteceu, assim, a partir dos eixos temáticos que dão nome a esta obra: ***corporeidade, etnia e masculinidade***.

Um livro como este não consegue reproduzir a vida e o conhecimento que circulam em um evento dessa envergadura, com a participação de aproximadamente 180 pessoas, de diversos países da América Latina e de alguns países da Europa. Por outro lado, reúne, em forma de recortes, conferências que pautaram as discussões no decorrer do mesmo. Estas discussões foram ampliadas no contexto dos grupos de trabalho, onde as temáticas puderam ser aprofundadas em diálogo com os e as próprias conferencistas. Apesar de não conter todas as conferências apresentadas, as outras atividades e o diálogo entabulados, o leitor e a leitora poderão tecer sua própria discussão a partir destes textos, lidando com as portas, as chaves, as fechaduras, as dobradiças e todas as possibilidades que estes textos apresentam a partir de sua experiência. Desta forma, esta obra se configura como um convite à reflexão e à continuidade da discussão.

Este material vem enriquecido pelas valiosas contribuições somadas às conferências na forma de apresentação de trabalhos e comunicações. Juntamente com esta obra é possível adquirir o CD que integra esta obra contém os textos que pautaram as discussões neste espaço privilegiado de partilha coletiva das pesquisas e reflexões desenvolvidas no âmbito dos estudos de Gênero vinculados ao tema da Religião, bem como dentro dos eixos temáticos. Trata-se de valioso material que mostra uma diversidade de formas de aproximação às portas desta discussão.

Este livro propõe-se a ser mais uma das contribuições que o Núcleo de Pesquisa de Gênero-IEPG/EST oferece a partir de sua área de atuação e pesquisa. Ele está inserido dentro de uma caminhada que, ao longo dos anos, amadureceu suas reflexões através da pesquisa acadêmica e da atuação de seus e suas integrantes em diversos âmbitos da discussão dos Estudos Feministas e de Gênero. Um dos

frutos do amadurecimento neste processo é a obra publicada em 2004: “*À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*”, reunindo textos de diversas áreas da teologia e outros campos do saber, produzidos por cada autora e autor através de um processo de discussão e construção coletiva. Através do presente livro queremos oferecer mais uma significativa contribuição para a discussão do gênero no âmbito da teologia e da religião, buscando concretizar o sonho de relações de paz, permeadas pela pluralidade, respeito e valores igualitários a partir de nosso contexto.

Agosto de 2005

Abrindo as portas

“Chega mais perto e contempla as palavras.
Cada uma tem mil faces secretas sob a face neutra
e te pergunta, sem interesse pela resposta,
pobre ou terrível, que lhe deres: trouxeste a chave?”

(*Procura da poesia* – Carlos Drummond de Andrade)

Para ***abrir as portas*** do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião – e também deste livro como seu referencial de memória – tomo a metáfora proposta como elemento simbólico da convocação ao Congresso: a *porta*! Nossa proposição é identificar as possíveis portas de acesso e chaves de interpretação para o debate epistemológico das temáticas de gênero e religião e suas respectivas interconexões, com destaque aos eixos temáticos da corporeidade, da etnia e da masculinidade.

Portas são lugares de rituais em muitas tradições religiosas. Com seus vários elementos – limiar, soleira, umbral, fechadura, trinco, maçaneta, chave e dobradiça – a porta é, ao mesmo tempo, recinto que separa e define espaços e que aponta simultaneidades. Porta representa um lugar limítrofe, uma fronteira, uma linha de passagem, um ambiente de acesso, um divisor de territorialidades. Permite reverência, intimidade, ocultação, reserva, dissimulação. E também abertura, descobrimento, escancaramento, revelação. É, ao mesmo tempo, a fronteira que distingue e opõe mundos e o lugar paradoxal, onde diferentes mundos se comunicam e se relacionam.

Portas referem experiências simultâneas de opressão e libertação, remetem ao sagrado, apontam para entradas e saídas. Como

Núcleo de Pesquisa de Gênero, afirmamos nosso vínculo e compromisso com aquelas pessoas sem portas em suas casas, para as quais muitas portas estão fechadas, cujas chaves não são de acesso, estão rotas, não funcionam ou foram seqüestradas de suas mãos. Aquelas que são oprimidas por relações de gênero entrecortadas, mal cuidadas, excludentes, e que vivem excluídas, separadas, inclusive pelas portas de acesso à religião e suas respectivas chaves de interpretação.

O debate que conjuga *Gênero e religião* é apontado como uma nova porta no debate contemporâneo. E para onde essa porta aponta? Qual é o seu horizonte? Qual é o projeto de vida, de sociedade, de mundo que ela carrega? Que possibilidades de relações ela transporta? Portas novas se abrem... outras portas se fecham... E nossa grande pergunta é: “Quais são as chaves epistemológicas, teológicas, metodológicas, teóricas, práticas que podemos usar para esta nova porta?”. E, a propósito, parafraseando Drummond, “trouxeram a chave?”.

E, para finalizar, convido para nos deixarmos envolver e provocar pela música “*Teofania*”.

“Teofania”

além do bem e do mal
com seu amor fatal
está o ser que sabe quem sou

no tempo que é um lugar
no espaço que é um passar
espreita-nos um olhar criador

muitos me dirão que não!
que nada é divino: nem o pão, o vinho,
a cruz.
outros rezarão: em vão!

pois nada responde e tudo se esconde:
em luz

deus do roseiral, do sertão
do ramo de oliveira e do punhal
deus dos temporais, dos tufões
da dúvida, da vida e a morte vã

quanta solidão e eu não sei
se homem só suportarei
um sinal, um não,
e silencie, aqui e além, a dor

deus das catedrais, dos porões
da bíblia, do alcorão e da tora
deus de ariel e caliban
da chuva de enxofre, do maná

quanta solidão e eu não sei
se homem só suportarei
um sinal, um não,
e silencie, aqui e além, a dor.

Música de Chico César
Letra de Bráulio Tavares e Chico César

Marga J. Ströher
Coordenadora do I Congresso
Latino-Americano de Gênero e Religião

Gênero e experiência religiosa das mulheres¹

Maria José Rosado-Nunes²

Introdução

Gênero e Religião – Observações Metodológicas

Quando me pedem para falar sobre gênero ou sobre as mulheres e suas relações com... alguma coisa, sempre me preocupo com o que as pessoas podem entender sobre o sentido de uma abordagem que leve em conta a condição das mulheres. Em 1991, Londa Schienbinger (2001), especialista em História da Ciência, publicou um livro, recentemente traduzido para o português, com o título *Has feminism changed science?* (O feminismo mudou a ciência?) A obra apresenta uma esclarecedora introdução. Julguei importante levá-la em conta para evitar que cometamos erros ao abordar o tema “Mulher e Religião”. A autora apresenta um interessante discurso sobre o modo como o feminismo tem alterado os atuais padrões do conhecimento humano. Disciplinas como a medicina, a primatologia e a arqueologia, a biologia, a física e a

1 Este artigo foi discutido na reunião do grupo “Religious life today and its challenges to the ecumenical movement” (A Vida Religiosa Hoje e seus Desafios ao Movimento Ecu-
mênico), realizada no Ecumenical Institute of Bossey, Suíça, dezembro de 2001. Parte
deste texto foi publicada na *Journal of Feminist Studies in Religion*, outono de 2003, v.19, n. 2,
p. 85-92 (Tradução: Adail Sobral).

2 Phd em Ciências Sociais, pela EHESS, Paris/França; professora da PUC/São Paulo; Pro-
fessora visitante da Harvard University, em 2003; pesquisadora do CNPq; coordenadora
de Católicas pelo Direito de Decidir.

matemática tiveram seu conteúdo e métodos modificados graças às contribuições de mulheres cientistas feministas, bem como de alguns homens feministas! Isso poderia nos induzir a pensar que a autora defende a idéia de diferenças na maneira de homens e mulheres fazerem ciência, como algo inscrito nos aspectos biológicos de suas respectivas naturezas, algo que poderia servir de argumento em favor de uma “ciência feminista”. Pelo contrário, Londa Schienbinger está bem longe de postular isso. Ainda que responda afirmativamente à pergunta que é o título de seu livro, ela apresenta, nas 40 páginas de sua introdução, uma excelente proposta metodológica de um modo feminista de praticar ciência.

É com base nessas idéias que desejo abordar meu tema. Há uma clara possibilidade de aplicá-las a estudos da religião sob um ponto de vista feminista. As interrogações que as mulheres dirigem à religião modificaram em muito o modo como a ciência social analisa a religião, mas também alteraram o discurso religioso sobre a religião – a teologia – assim como as práticas religiosas, o culto, os rituais, além dos símbolos. Mesmo a redefinição do campo religioso, de que tanto se fala atualmente, é afetada, ainda que não exclusivamente e quem sabe se principalmente, pela maneira como as mulheres se relacionam com sua fé religiosa, para não mencionar a forma como as religiões se relacionam com seu público feminino. Linda Woodhead³ chama a atenção para o fato de ter sido a não consideração do “*fator gênero*” o obstáculo à compreensão, pelos cientistas da religião, do revigoramento da religião, depois de seu alegado colapso sob a pressão das teorias da secularização.

Nos termos de Londa Schienbinger, isso não significa que a formulação de métodos alternativos de análise, ou de uma maneira distinta de praticar a religião, tenha sofrido uma influência direta do sexo ou de características supostamente femininas. A diferença se deve à assimilação de uma consciência crítica de gênero, consciência que permita que surjam novas questões e que se busquem novas

3 Cf. L. WOODHEAD, *Religion and gender*.

respostas para elas. Esse aspecto é um possível fator determinante e, na verdade, mostrou-se determinante de uma mudança no próprio conteúdo das ciências que, em nosso caso, abordam a religião. O exemplo que costumo dar é a análise do catolicismo. Quando se fala do catolicismo como religião baseada na divisão do trabalho religioso entre o clero e os leigos, sem mencionar que “clero” significa, sem exceção, homens celibatários, perde-se algo essencial, porque essas características são constitutivas do catolicismo e afetam o discurso e as práticas dessa religião. Está condenada ao fracasso toda análise da Igreja Católica que não considere os lugares distintos nela atribuídos a homens e mulheres, tenha a análise um caráter feminista ou um caráter supostamente “neutro”.

Assim, quando se pensa no modelo de autoridade que prevalece em qualquer crença e em seus efeitos na vida das mulheres, tem-se de reconhecer que mesmo este ato de reflexão se deve aos esforços mediante os quais o feminismo moldou a sociedade: seus relacionamentos, suas formas de pensar, etc. É a assimilação de idéias e ideais feministas pelos modos contemporâneos de pensar que cria condições para a formulação de questões que até recentemente sequer eram consideradas. De certa forma, hoje é “natural” levar em conta essa perspectiva. Não é relevante, quanto ao fator causal, se as questões são ou não formuladas por mulheres, mas tem de fato relevância o conhecimento e a competência que se tem, seja o agente mulher ou homem. (Afinal, não são os pobres que falam de exclusão social, ou ao menos não unicamente eles.) O que me dá o direito de abordar esse tema é o fato de eu ser feminista, alguém dotada de uma aguda consciência de gênero – algo que todo homem também pode ter – e o fato de eu ter uma formação acadêmica que me permite falar sobre ele – algo que um homem também pode ter. Logo, para esse fim, não importa ser ou não mulher; importam o investimento de muitos anos na aquisição de uma formação adequada e uma consciência feminista, ou seja, muitos anos de estudo e pesquisa. Como o diz Londa:

Dizer que as qualidades socializadas das mulheres mudaram a ciência não leva em conta os sucessos arduamente obtidos em vinte anos de estudos acadêmicos realizados por mulheres, o papel dos homens feministas e muitas outras coisas. A introdução de novas questões e direções na ciência (como nas ciências sociais ou humanidades) requer longos anos de formação numa disciplina, muitos anos de atenção a estudos de gênero e teoria feminista, universidades e agências que fornecem fundos para esse trabalho, departamentos que reconhecem esse trabalho como elementos para titulação acadêmica e assim por diante⁴.

Deve-se ainda mencionar que, apesar do hábito de se falar das “mulheres” como um grupo unificado, não se pode esquecer a grande diversidade desse grupo. O segmento social “mulheres” envolve diferenças de classe e de raça, bem como de idade e de condições de existência. A diversidade das mulheres desaparece, diluída em um imaginário social que lhes atribui características comuns e que, assim agindo, as toma por um grupo homogêneo. Toda análise da condição social e/ou religiosa das “mulheres” tem de levar esse dado da realidade em consideração, sob pena de distorcê-la. E o mesmo é válido para os “homens”. Não obstante, estes vêm dominando o conhecimento desde os primórdios dos tempos, sendo tomados como a humanidade.⁵ Só recentemente vieram eles a ser considerados em termos de grupo social, como objeto de análise “enquanto homens”. Não conheço, no entanto, estudos sobre a religiosidade dos homens nem sobre as modalidades de sua vida como representantes do poder religioso institucional. Não há aqui nenhum mistério sociológico; os grupos sociais que podem beneficiar-se da mudança, aqueles que se vêm excluídos do poder, são os que se interessam pelo conhecimento dos modos de funcionamento desse poder.

Esta introdução um tanto extensa fez-se necessária simplesmente para dizer que me é permitido falar dos efeitos da atual mo-

4 L. SCHIENBINGER, *O feminismo mudou a ciência?*, p. 36-37.

5 É comum utilizar-se a expressão “o homem” para designar a humanidade em seu conjunto: mulheres e homens.

dalidade de funcionamento da autoridade religiosa sobre a vida das mulheres não por ser eu uma mulher, mas pelo fato de ter competência acadêmica para fazê-lo de uma perspectiva feminista. Nesse sentido, essa “consciência feminista” poderia modelar quaisquer questões abordadas por cientistas da religião, como uma maneira comum, para não dizer “natural”, de examiná-las. Como o diz Edith Franke,

[...] A inclusão de uma perspectiva feminista não apenas representa um avanço no tocante a um procedimento científico mais preciso como também reforça a alegação da função ideológica crítica dos estudos da religião⁶.

1. O investimento das mulheres na religião

O programa da XII Conferência Nacional de Mulheres Brasileiras, realizada em 2001, incluiu pela primeira vez uma mesa-redonda sobre religiões. Na qualidade de convidada, falei da perplexidade causada pelo fato de as mulheres investirem tanto em práticas religiosas, tanto institucionais como de outros tipos. Disse que minha perplexidade advinha da ausência de uma resposta simples à pergunta que faço a mim mesma: o que as mulheres desejam obter da religião? Até que ponto a religião contribui para a realização dos desejos, necessidades e interesses práticos das mulheres? Se as religiões são tão repressivas com respeito às mulheres, por que são estas seu público mais fiel?

Mulheres feministas, teólogas e pesquisadoras das religiões há muito criticam suas tentativas de controle e homogeneização dos comportamentos e não aceitam as restrições que as religiões impõem às mulheres. A socióloga canadense Denise Veillette propõe, em sua análise, “a articulação das relações hierárquicas entre os gêneros, a marginalização das mulheres e o domínio masculino do sagrado”⁷.

6 REVER, http://www.pucsp.br/rever/rv2_2001/t_edith.html

7 D. VEILLETTE, *Femmes et religions*, p. 1.

Isso, no entanto, não impede as mulheres de acorrerem em massa às igrejas, templos e estádios, o que mostra que elas de fato desejam o consolo da religião. As mulheres – e que a sociologia me desculpe por essa generalização – constituem o principal público da religião, sempre e em toda parte. A que se deve isso?

Uma resposta possível é que as mulheres investem na religião, porque esta se mostra, ao menos em parte, favorável a elas. Isso ocorre, porque as mulheres obtêm alguns benefícios de cunho espiritual, é claro, mas também de caráter mais prático. Em outras palavras, as mulheres investem tanto na religião, porque esta tem sobre elas um efeito positivo.

De uma perspectiva estritamente sociológica, Linda Woodhead escreve que o envolvimento das mulheres com as religiões

[...] tem menos a ver com “falsa consciência” do que com as maneiras pelas quais as religiões oferecem espaços sociais para a articulação e, em alguns casos, a realização dos desejos das mulheres⁸.

Ela explica que isso não nega a não-naturalidade dos desejos, moldados como são pelos contextos sociais. Não nega tampouco a especificidade das funções das religiões. Acrescenta a autora que

[...] cabe às mulheres subverter as religiões, apropriar-se delas ou reinterpretá-las para que estas se tornem espaços nos quais possam articular suas vidas e seus desejos.

Para a autora, por conseguinte, o nível de participação das mulheres nas religiões, ou de sua não-participação, depende da disponibilidade de espaços sociais que permitam a articulação de seus desejos, seus temores e sua vida em geral. A relação das religiões com a crescente diversificação das sociedades modernas e a conseqüente separação entre as esferas pública e privada seriam as razões pelas quais a religião é tão importante para as mulheres.

A partir de sociedades ocidentais e não-ocidentais altamente diferenciadas, Woodhead propõe três situações distintas:

⁸ REVER, n. 4/2001.

a) Em sociedades menos diferenciadas, as religiões são parte do processo de modernização, e as mulheres, em muitos casos, fazem delas uma maneira mais fácil de inclusão em novos espaços sociais, dado que não têm de abandonar suas responsabilidades domésticas ao assumirem certas tarefas da esfera pública. É essa, a meu ver, a modalidade que inclui as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos pentecostais no Brasil.

b) Em sociedades mais industrializadas, dotadas de um alto grau de diferenciação das esferas privada e pública, a religião tende a se restringir à esfera privada e a identificar-se com os valores familiares e a preservação do espaço doméstico. Há, nesse caso, uma relação conflituosa das mulheres com a religião, dado que estão no espaço público, exercendo uma profissão. Nesse contexto, há uma oposição entre valores seculares e valores religiosos. As mulheres, em conseqüência, abandonam as religiões tradicionais. Mas as coisas podem igualmente seguir o rumo oposto: a diferenciação extrema pode levar a uma maior participação das mulheres na religião, oferecendo-lhes, na hipótese de serem excluídas do espaço público, outro espaço cuja importância a religião reconhece – o espaço privado –, permitindo assim que as mulheres sintam-se menos perdidas.

c) Nas sociedades pós-industriais, em que a separação público/privado é relativa, e estimula o empoderamento pessoal e os relacionamentos,

[...] os valores das mulheres e suas formas de trabalhar e de se relacionar adquirem nova relevância “pública” e valor econômico.

Assim, a religião pode ser revitalizada tanto em sociedades ocidentais como não ocidentais.

Linda Woodhead, discutindo algumas pesquisas empíricas sobre várias religiões em diferentes sociedades, vê em algumas delas modalidades religiosas feministas, algo que julgo bastante discutível. Outra conclusão que se afigura mais plausível é que

[...] as religiões que vão sobreviver e progredir no novo milênio serão as mais bem sucedidas em atrair as mulheres e em proporcionar espaços sociais para a articulação de seus desejos e temores num mundo em rápida mudança. As repercussões políticas e sociais de seu sucesso vão igualmente ter relevância (as mulheres muçulmanas alcançam hoje um décimo da humanidade).

2. O poder religioso e a vida das mulheres

Pode-se conceituar a autoridade como uma forma legítima de poder. Ou como uma forma nobre de poder que oculta relações sociais e religiosas hierarquizadas e autoritárias. Estudos históricos feministas mostram como as religiões têm usado sua autoridade social e moral para legitimar situações de dominação e exploração fundadas na classe, no gênero e na raça. Além disso, as religiões criam suas próprias formas de opressão. A retórica oficial da maioria das religiões tem mantido a idéia da inferioridade das mulheres, mesmo diante das mudanças culturais, políticas e sociais quanto ao lugar e ao estatuto social das mulheres. Ao desvalorizar o corpo das mulheres e exaltar a maternidade como uma “vocação natural” que define a própria identidade das mulheres, o discurso e a prática religiosas ajudam a organizar e a legitimar o fato de relegar as mulheres ao lar e assumem o papel de violentos instrumentos de controle da sexualidade destas.

Uma das mais perniciosas expressões contemporâneas de poder exercido contra as mulheres são as modalidades fundamentalistas das religiões. Trata-se de um problema de tamanha magnitude que o Parlamento Europeu promoveu, pela primeira vez em sua história, uma reunião de alguns de seus membros com especialistas internacionais, a fim de examinar o impacto da religião na formula o de políticas públicas nos níveis local, regional e mundial. Um texto relativo a essa reunião diz que

Este diálogo   entabulado no momento em que as institui es religiosas revelam um crescente interesse pela participa o em debates acerca de políticas na Europa, mesmo quando a posi o de algumas

delas está em conflito com os valores que constituem o fundamento do consenso europeu em questões essenciais. Isso tem particular relevância no tocante aos direitos das mulheres e de homossexuais. Assim como no que se refere à sexualidade e à reprodução humana.

Emma Bonino, a anfitriã italiana da reunião, concluiu:

A secularização das políticas constitui a única forma de construção de um mundo tolerante, um mundo em que as pessoas coexistam pacificamente.

Em termos empíricos, quando está em questão o poder religioso, tem-se a impressão de que as religiões do mundo, ocidentais ou não, agem em termos organizacionais com vistas a excluir as mulheres. Thomas Bamat, ao apresentar resultados de uma pesquisa realizada em sete países (Chile, Ghana, Hong Kong, Índia, Peru, Santa Lúcia [uma ilha do Caribe] e Tanzânia), a fim de determinar o lugar das mulheres no catolicismo popular, define-o como “pobreza de lugar”. Diz ele:

Em escala global, a organização religiosa dominante tende a oferecer às mulheres poucos papéis de influência e autoridade. A reprodução e o reforço prevaletentes têm relegado as mulheres a funções marginais⁹.

O autor distingue entre a situação das religiões oficiais e das religiões populares, a partir da consideração de que estas últimas atribuem às mulheres certo grau de poder e de liderança. As mulheres têm nelas papéis importantes, ainda que de maneira fragmentada e não estruturada, na qualidade de xamãs, médiuns, rezadeiras e líderes de grupos devocionais. No caso do Brasil, citando um estudo de John Burdick, o autor alega que as mulheres pedem consolo para seus problemas domésticos a outras mulheres que têm certo grau de autoridade religiosa: rezadeiras populares, rezadeiras de crença pentecostal ou mães de santo (médiuns do candomblé). Não obstante, de

⁹T. BAMAT, *Poverty of place*, p. 1.

acordo com Burdick, a Umbanda “[...] é a única religião do Brasil em que as mulheres exercem regularmente uma autoridade ritual oficial que supera a exercida por homens.”

Isso não impede que as mulheres ocupem um lugar secundário, mesmo nas formas populares de catolicismo, nos casos examinados. E quando têm um papel de liderança, na qualidade de, por exemplo, rezadeiras, a Igreja oficial não lhes dá seu endosso¹⁰. Além disso,

[...] muitos de seus papéis religiosos podem ver-se restritos em larga medida a uma esfera privada ou doméstica, em vez de alcançar o domínio público. [...] A confluência entre culturas tradicionais restritivas e o patriarcado do catolicismo pode ser profundamente opressiva¹¹.

3. Múltiplas modalidades de resistência das mulheres

As religiões, na qualidade de construções sócio-históricas e culturais, são para as mulheres um espaço ambivalente. Trata-se de espaços complexos, lugares de contradições, de reprodução, mas que podem, em certas circunstâncias, propiciar alguma transformação das relações sociais. Ainda que, em muitos casos, tenham se associado ao conservadorismo, contribuindo para a subordinação das mulheres, em alguns contextos, as religiões podem mostrar-se mobilizadoras, catalisando a mudança cultural, política e social. Vários estudos demonstram que as Comunidades Eclesiais de Base e, mais recentemente, grupos pentecostais brasileiros, por exemplo, podem ter efeitos positivos para as mulheres em certas áreas de suas vidas¹². Como se espera na sociedade moderna que a religião fique restrita à esfera privada, ela tende a tornar-se “assunto de mulheres”. Logo,

10 Cf. J. BURDICK, apud T. BAMAT, *Poverty of place*, p. 8.

11 J. BURDICK, apud T. BAMAT, *Poverty of place*, p. 14.

12 C. DROGUS, *Women, religion, and social change in Brazil's popular church*; M. D. C. MACHADO, *Carismáticos e pentecostais*; M. J. ROSADO NUNES, *Religion and women's rights*.

pode surgir uma esfera de sociabilidade feminina em que as mulheres possam exprimir-se com relativa liberdade. A análise concreta da maneira como as religiões funcionam em diferentes sociedades, em diversos momentos mostra que, em circunstâncias históricas específicas, a religião pode funcionar como catalisadora da conscientização pelas mulheres de sua exclusão social e religiosa.

Além disso, na qualidade de fiéis, as mulheres podem submeter-se ao poder disciplinador das religiões. Mas podem igualmente contribuir, mediante suas ações, para alterá-las. No nível doutrinário, por exemplo, o discurso cristão é contraditório ao afirmar que todos os seres humanos têm iguais direitos aos bens da salvação e, ao mesmo tempo, excluir as mulheres da produção, da administração e do controle desses bens. Essas contradições levam, por vezes, à disseminação de idéias feministas acerca da afirmação da autonomia das mulheres como um canal de protesto religioso usado pela população feminina. O desenvolvimento da teologia feminista tem demonstrado a capacidade das mulheres de construir um discurso favorável à manutenção de sua fé religiosa, dentro de marcos teóricos e políticos do feminismo. Também no campo do culto e dos rituais as mulheres são inovadoras e criativas, como o mostra a pesquisa de Natália Amélia de Brito¹³ sobre dirigentes de culto, verdadeiras sacerdotisas católicas.

Como o mostram alguns/mas sociólogos/as, dados de pesquisas levam a concluir que

[...] as mulheres são agentes ativas na construção de sua religião em seus próprios termos [...] [s] atoras que estão escolhendo de modo constante suas formas de ser religiosas. São agentes de escolha que selecionam e escolhem quais as parcelas de sua fé que vão pôr em prática. Elas aceitam e incorporam à sua vida os ensinamentos que julgam relevantes, deixando de lado aqueles que não julgam sê-lo¹⁴.

13 N. A. de BRITO, *Então, porque me batizaram?*

14 M. SPENCER-ARSENAULT, *Will the Good Catholic Woman please stand up?*, p. 2, 12 e 13.

No caso do catolicismo, duas pesquisas recentes – da pesquisadora canadense Michelle Spencer-Arsenault, citada acima, e da pesquisadora americana Michele Dillon, autora de *Catholic Identity: Balancing Reason, Faith and Power* (1999) (Identidade católica: conciliando razão, fé e poder) sobre a afirmação da identidade religiosa – mostram que, tanto no plano do discurso como na prática, as mulheres interpretam a doutrina e o credo católicos (a fé) de um modo que se opõe em certos aspectos à proposta pela hierarquia da Igreja, mas o fazem sem que se julguem não-católicas...

Spencer-Arsenault, em um estudo intitulado *Will the good catholic woman please stand up? Rhetoric and reality in contemporary Catholicism* (1999) (Boas mulheres católicas, apresentem-se, por favor! Retórica e realidade no catolicismo contemporâneo), mostra o que as mulheres definem como “mulher católica contemporânea”, considerando os indicadores “maternidade” e “sexualidade”. Propõe que

[...] o exame da compreensão que as mulheres católicas têm do ensinamento da Igreja sobre a sexualidade sugere que as discrepâncias entre a retórica e a realidade não representam virtualmente nenhum perigo à identificação que as mulheres católicas têm de si mesmas como mulheres católicas praticantes¹⁵.

Seguindo a linha de Linda Woodhead, Spencer-Arsenault afirma que a concepção católica tradicional da maternidade é usada pelas mulheres católicas para conferir uma maior importância a um papel que lhes é atribuído e desvalorizado pela sociedade. Conclui que “apesar de algumas disparidades”, as definições das mulheres católicas como agentes ativas da reformulação daquilo que significa ser uma boa mulher católica “por vezes apresentam semelhanças com o ensinamento católico oficial¹⁶.”

O estudo de Michele Dillon¹⁷ tem por objeto três grupos católicos organizados “pró-mudança”: *Dignity*, um grupo de pessoas

15 M. SPENCER-ARSENAULT, *Will the Good Catholic Woman please stand up?*, p. 2, 12, 13.

16 M. SPENCER-ARSENAULT, *Will the Good Catholic Woman please stand up?*, p. 2, 12, 1.

17 M. SPENCER-ARSENAULT, *Will the Good Catholic Woman please stand up?*, p. 2, 12, 1.

gays e lésbicas; *Women's Ordination Conference (WOC)*, que defende a ordenação sacerdotal de mulheres católicas, e *Catholics For a Free Choice (CFFC)* (Católicas pelo Direito de Decidir), cuja meta é fazer a Igreja Católica reconhecer o pluralismo de opiniões no tocante à opção pelo aborto. A autora visa construir e afirmar a “identidade católica” em defesa de propostas que se opõem ao ensinamento oficial da Igreja.

Michele Dillon conclui que

Na época contemporânea, ser católico é dependente e, ao mesmo tempo, independente da interpretação do catolicismo que faz a hierarquia da Igreja. Significa ser tanto consumidor como produtor de doutrina. As doutrinas e práticas religiosas são produtos culturais e, nessa condição, aplicam-se a pessoas diferentes em variados contextos sociais. O exemplo da autonomia interpretativa católica pró-mudança previne contra a suposição de que os significados contidos nas tradições religiosas são aceitos sem questionamento pelos fiéis¹⁸.

Podemos, assim, dizer que estudos empíricos sobre as relações das mulheres com as religiões mostram a complexidade da questão, trazendo para o primeiro plano as contradições constitutivamente presentes nessas relações, ao lado da ambivalência que cerca os espaços religiosos que os e as fiéis podem ocupar. As relações das mulheres com as religiões são bastante variadas, indo da aceitação à rejeição, da submissão à escolha de outra religião ou de não ter religião, estando incluída aí a reformulação teórica e prática da religião em cujo âmbito nasceram.

Conclusão

Na vida das mulheres, os efeitos da adoção de uma religião são de caráter contraditório e ambivalente. Assim sendo, sua avaliação é tarefa difícil. Não obstante, o novo contexto internacional

18 M. DILLON, *Catholic identity*, p. 254.

que, nos últimos anos, vem assumindo uma nova configuração pelo influxo dos eventos de 11 de setembro traz para o primeiro plano o ressurgimento de modalidades fundamentalistas de pensar e de agir, modalidades que, além de excludentes do ponto de vista econômico, têm cunho racista, patriarcal e repressivo. No caso da religião, essa situação tem efeitos cruciais sobre as mulheres. O sociólogo brasileiro Sérgio Paulo Rouanet, em recente artigo sobre os fundamentalismos islâmico, judaico e cristão, afirma:

Os três fundamentalismos têm em comum o tradicionalismo em questões morais e uma posição retrógrada quanto ao estatuto da mulher. São puritanos e misóginos¹⁹.

Courtney HOWLAND, por sua vez, afirma que

[...] o fundamentalismo é algo concreto e dotado de significado para muitas mulheres religiosas de diferentes religiões e países que o vivenciam como uma ameaça bastante concreta à sua liberdade e com frequência à sua vida. Essas mulheres consideram-se religiosas, apesar de resistirem a tendências fundamentalistas no âmbito de sua religião, podendo ver a si mesmas como feministas, a despeito da intensidade de suas crenças religiosas²⁰.

Essa é a experiência de muitas mulheres religiosas. Elas oscilam entre a afirmação de sua fé religiosa e a necessidade de defender os mais elementares direitos das mulheres em busca de sua autonomia. As mulheres exigem o reconhecimento de sua capacidade moral de tomar decisões que sejam aceitáveis sob os pontos de vista ético e religioso; o reconhecimento de seu direito de decidir acerca de questões que afetem suas vidas e seus corpos; e o reconhecimento de que sua experiência de vida é apropriada para a reflexão religiosa, em todas as áreas, mas especialmente na esfera da moral sexual.

19 Cf. S. P. ROUANET, *Caderno MAIS*, p. 3.

20 C. HOWLAND, apud M. J. ROSADO NUNES, *Religion and women's rights*, p. 298.

Monique Dumais assinala que:

Uma das principais reivindicações das mulheres é ter o controle do próprio corpo. Como pode alguém se sentir uma pessoa, quando aquilo que se acha mais próximo dela, seu próprio corpo, lhe escapa, tornando-se dependente de outras pessoas e ficando submetido à autoridade destas?²¹

Os corpos das mulheres têm sido o *locus* privilegiado de controle social e religioso dos homens sobre as mulheres. O discurso feminista contemporâneo, de caráter acadêmico ou político, religioso ou laico, tem buscado evidenciar as conexões existentes entre esse controle e a falta de direitos sociais, políticos e religiosos das mulheres. A efetivação da autonomia das mulheres – bem como dos homens – não pode vir a ocorrer enquanto lhes forem negados direitos econômicos, sociais e políticos.

Bibliografia

BAMAT, Thomas. *Poverty of Place: Women in Worldwide Popular Catholicism*. Comunicação apresentada à 61st Annual Meeting of the Association for the Sociology of Religion, Chicago, Illinois, 5-7 de agosto de 1999.

BONINO, Emma. *Parlamento Europeo Aborda Creciente Papel de la Religión en las Políticas*. Disponível em: <<http://www.geocities.com/catolicas/articulos/actualidad/parlamento.html>>.

BRITO, Natália Amélia de. *Então, por que me batizaram? O sacrifício interdito na Igreja Católica e a experiência das mulheres que celebram na comunidade de São José, Lins, SP*. Dissertação de Mestrado apresentada na PUC/ São Paulo, 2004.

DILLON, Michele. *Catholic Identity: Balancing, Reason, Faith, and Power*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

DROGUS, Carol. *Women, Religion, and Social Change in Brazil's Popular Church*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1997.

21 M. DUMAIS, apud M. J. ROSADO NUNES, *Religion and women's rights*, p. 295.

FRANKE, Edith. Feminism Orientations as an integral part of Religious Studies. REVER, Revista de Estudos da Religião, n. 2/2001. Disponível em: <http://www.puscsp.br/rever/rv2_2001/t_edith.htm>.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas, SP: Autores Associados, São Paulo, SP: ANPOCS, 1996.

ROSADO NUNES, Maria Jose. Religion and Women's Rights: The Fundamentalist Face of Catholicism in Brazil. In: HOWLAND, Courtney (Org.). *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women*. New York: St. Martin's Press, 1999.

ROUANET, Paulo Sérgio. *Folha de São Paulo*, Caderno MAIS, 21 de outubro de 2001, p. 3.

SCHIENBINGER, Londa. *O Feminismo mudou a ciência?* Trad.: Raul Fiker. Bauru: SSP/EDUSC, 2001. (Coleção Mulher).

SPENCER-ARSENAULT, Michelle. *Will the Good Catholic Woman Please Stand Up? Rhetoric and Reality in Contemporary Catholicism*. SISR, Chicago, 1999.

VEILLETTE, Denise. *Femmes et Religions*. Laval/Canadá: Les Presses de L'Université Laval, 1995.

WOODHEAD, Linda. Religion and Gender. 2001, (mimeo).

REVER, Revista de Estudos da Religião, n. 2/2001. Disponível em: <http://www.puscsp.br/rever/rv2_2001/t_edith.htm>.

REVER, Revista de Estudos da Religião, n. 4/2001. Disponível em: <http://www.puscsp.br/rever/rv4_2001/t_woodhead.htm>.

Sou negra e formosa: raça, gênero e religião

Maricel Mena-López¹

*Desde pequenina sei que sou bonita e tenho virtude,
mas só fui feliz depois que assumi minha negritude!*

Até recentemente, os tópicos raça e gênero estiveram quase ausentes na agenda dos estudos de religião. A situação mudou, em parte, pela emergência de teologias feministas que desafiaram o campo da teologia cristã, de início, e não-cristã, posteriormente. Deste modo, teólogas feministas negras têm recorrido às tradições ancestrais para levar mais a sério as vidas e aspirações religiosas das mulheres. No presente texto, pretendo abordar esse processo de desenvolvimento no campo religioso, inspirada nas teologias feministas críticas de libertação. Mas, antes, considero necessário nos aproximarmos do conceito de raça e sua inter-relação com a etnia.

1. Raça e etnia

Existe muita polêmica, no meio acadêmico, quanto ao uso do termo raça. A antropologia rejeita esta terminologia, preferindo o uso do termo etnia. Isso se dá por causa da relação que existe entre raça e a antropologia física, que afirma a existência de uma superioridade racial. A grande discussão que se dá no campo intelectual, ao discutir etnia, é a sua recorrente oposição à raça.

¹Teóloga feminista colombiana. Primeira doutora negra em Teologia na América Latina.
maricelmena@ig.com.br

A palavra raça existe na França desde o século XVI, designando uma família dentro de um sistema de classes definido, isto é, uma família aristocrática. Já no século XVII, a palavra designa o povo e, no século XVIII, será a nação². Pode-se situar o início do conceito raça no tráfico negreiro, iniciado no século XIV, estendendo-se aos séculos XVII-XIX, sob a influência da sociedade mercantilista. O encontro com a outra pessoa não incluída como sujeito social, isto é: índia e negra, permitiu aos colonizadores anglo-europeus perceberem a sua branquitude como uma representação de identidade e ponto de referência para legitimar a distinção e a superioridade, assegurando assim sua situação de privilégio³.

O racismo vai incrementar-se com o colonialismo do século XIX. Neste século, os racistas teorizaram sobre a inferioridade racial que implicava na necessidade de colonização e domínio, como no caso da lei Eugenia (grego: bom de nascimento), do final do século XIX (1880) e início do século XX (1920), que tinha como objetivo “manter a raça pura”. As pessoas não brancas eram radicalmente discriminadas e consideradas inferiores e, conseqüentemente, vítimas de preconceitos. A crença observada por esse movimento era a de que vários aspectos observados no comportamento humano (moral, social, intelectual) eram considerados hereditários. O movimento veicula também a idéia de que, pela composição hereditária do ser humano, era possível prever a sua atuação na sociedade. Essa crença tem mantido um espaço contínuo na consciência popular por mais de um século, afetando gerações⁴. Ao longo destes séculos, de modo geral, os povos africanos foram tratados de forma depreciativa, adjudicaram-lhes imagens do diabo e de diaba, de feiticeiro e feiticeira, seus lugares de culto foram invadidos e seus símbolos destruídos.

2 J. COMAS, *Os mitos raciais*, p. 34.

3 G. ROSSATO, *A experiência da branquitude diante dos problemas raciais*, p. 13.

4 V. SIRQUEIRA, *Cadernos de Pesquisa*, p. 241.

A raça nos remete, então, a um campo complexo de relações entre negros e brancos em nosso continente. A identificação de raças é, na realidade, “uma construção social, política e cultural produzida no interior das relações sociais e de poder ao longo do processo histórico”.⁵ São construções sociais elaboradas em um contexto específico, historicamente determinável, e são mediadas pelas relações de poder e suas pretensões de que seus membros podem ser valorizados a partir de certos rasgos congênitos. No caso da história ocidental, o racismo tem sido justificado, codificado em leis, institucionalizado e socializado pelos mais diversos meios: políticos, econômicos, filosóficos, biológicos, teológicos, etc.

Não significa de maneira alguma um dado da natureza. Visto que é no contexto das culturas que começamos a enxergar as raças, que aprendemos a ver os brancos e negros como diferentes, que aprendemos a comparar e classificar o diferente como desigual⁶. Nesse sentido, vê-se o negro e a negra como inferiores devido a seus atributos físicos. Mas por que as nossas diferenças se convertem em fonte de desigualdade, preconceito e exclusão? Por que, na maioria das vezes, deixamos passar esses comportamentos como se fossem naturais?

O grupo étnico, por sua vez, é entendido como um tipo organizacional peculiar culturalmente diferenciado de outros. É uma categoria de articulação de tipos de pessoas que, por estarem histórica e culturalmente unidas por relações ancestrais ou familiares, estabelecem para si limites ou fronteiras étnicas. Estes grupos – como afirma Carlos Rodrigues Brandão – “mergulhados em um sistema de relações regidas pela desigualdade, aprendem a pensar a diferença; aprendem a se pensar como diferentes”.⁷

O termo étnico começou a ter uso mais generalizado após a Segunda Guerra Mundial. A etnia como categoria de análise surge

5 K. MUNANGA e N. L. GOMES, *Para entender o negro no Brasil de hoje*, p. 176.

6 V. STOLCKE, *Sexo está para gênero, assim como raça para etnicidade?*, p. 101-119.

7 C. R. BRANDÃO, *Identidade e Etnia*, p. 145.

com a intencionalidade de incorporação de grupos “minoritários” em sociedades mais amplas. Isto significa que o fato étnico se constrói tendo por base o grupo, tomado como “minoria”, porém ele não deve se entender somente como um instrumento qualificador, pois ele serve, de um lado, para marcar que as relações étnico-raciais são tensas devido a diferenças na cor da pele e traços fisionômicos. De outro, para enfatizar que a ancestralidade africana difere, em visão de mundo, de valores e princípios das de origem indígena, européia e asiática. A repugnância étnica às teorias racistas levou muitos estudiosos a evitarem o termo raça. Assim, os sujeitos são caracterizados não biologicamente, por seus traços hereditários, e sim por fenômenos históricos e culturais.

Hoje, no Brasil, convivem de maneira tensa a cultura e o padrão estético negro e africano e um padrão estético e cultural branco europeu. Porém, a presença da cultura negra e o fato de 45% da população brasileira ser composta de negros (de acordo com o último censo do IBGE) não têm sido suficientes para eliminar ideologias, desigualdades e estereótipos racistas. Ainda persiste em nosso país um imaginário étnico-racial que privilegia a brancura e valoriza principalmente as raízes européias da sua cultura, ignorando ou pouco valorizando as outras, que são a indígena, a africana, a asiática. Cabe esclarecer que o termo raça é utilizado com frequência nas relações sociais brasileiras para informar como determinadas características físicas, tais como: cor de pele, tipo de cabelo, entre outras, influenciam, interferem e até mesmo determinam o destino e o lugar social dos sujeitos no interior da sociedade brasileira⁸.

A constatação da inexistência das raças – que a ciência vem nos revelando nos últimos tempos – não tem impacto sobre as diversas manifestações de racismo e discriminação em nossa sociedade. Então, dizer “não há raças” pode ser uma proposição científica correta, porém não é o final de nada, é somente uma das formas de evocar

8 Conferir *Parâmetros Curriculares Nacionais*.

sentimentos e ações sociais que acabem com o racismo e suas fontes de existência⁹. Não diz nada no contexto racista latino-americano que não dispensa as características fenotípicas para incluir e excluir pessoas. Por isso, encarar o racismo hoje é um desafio urgente não somente no âmbito social, mas também na academia e na religião, principalmente, visto que o racismo afeta as categorias de fé, as instituições e a maneira de encarar as religiões¹⁰.

2. Raça, gênero e religião

*Nasci mulher negra,
a sociedade me fez homem branco;
hoje eu grito e luto por
ser negra-mulher.
(Benedita da Silva, 1998)*

Para analisarmos o impacto do feminismo negro sobre os estudos da religião é importante, num primeiro momento, fazer um percurso histórico dentro do movimento negro. A teologia negra na América Latina coincide com a chegada dos escravos e escravas africanas ao continente, pois eles trouxeram da África a sua filosofia, cultura e religiosidade. Mas no chão americano foram evangelizados num cristianismo que os considerava subumanos. Na realidade, usaram-se meios repressivos e discriminatórios para acabar com a religião negra. Contudo, sendo um povo muito religioso na religião cristã, encontraram um importante potencial para sua libertação, visto que muitas rebeliões, boicotes, reivindicações e fugas foram inspiradas na fé cristã.

O segundo momento da teologia negra de libertação inclui as lutas pela emancipação dos movimentos abolicionistas e se estende

⁹F. M. HENEIDA, *La cuestión racial en Cuba y este número de Caminos*, p. 1.
¹⁰S. CARNEIRO, *Estratégias de combate ao racismo*.

até finais da década de sessenta. Esta fase é caracterizada por uma crítica radical ao racismo institucional.

O terceiro momento inicia na segunda metade da década de sessenta, porque esse é o período de emergência da produção teológica acadêmica da teologia negra norte-americana e vai até final dos anos setenta. Na América Latina, à luz da teologia da libertação, as comunidades começam a questionar o papel do povo negro dentro da categoria de pobre. Assim se estabelece uma correlação entre racismo e classismo, visto que a maioria dos pobres do continente apresenta essas duas constantes, pois não é o mesmo “ser pobre” e “ser pobre negro” e menos ainda “ser mulher, pobre e negra”. Dados atuais publicados no jornal Folha de São Paulo assim o revelam:

Se o homem branco é o principal detentor da riqueza do país, recebendo 50% da renda, a mulher negra fica em pior situação: detém apenas 8,1% dos rendimentos.

A mulher branca, com 24,1%, está em melhor situação que o homem negro, com 17,7%.¹¹

A crítica ao colonialismo foi feita em um primeiro momento no plano político e militante. Aqui não se questionaram as religiões como instrumentos de controle das mulheres e a manutenção de sua subordinação social e religiosa.

A quarta etapa vai desde a década de oitenta até nossos dias; além da crítica ao sistema capitalista, as mulheres negras constatarem o fato de que até o momento o trabalho da teologia negra tinha em destaque somente homens, em uma grande maioria, os teólogos negros permaneceram em silêncio sobre a situação das mulheres, mesmo cientes de que mais da metade da população e das Igrejas era constituída por mulheres. Assim, à correlação entre racismo e classismo se acrescenta o sexismo que visa desconstruir as assimetrias de gênero presentes nas nossas construções de pensamento.

11 Folha de São Paulo, 20/11/2003.

Reconhecemos aqui o impacto que o feminismo teve para o desenvolvimento do pensamento teológico das mulheres negras e especialmente sobre o estudo da religião. Contudo, o feminismo branco também foi elitista e exclusivista. Sua suposta pretensão universal de abraçar a causa de todas as mulheres é criticada pelas mulheres negras que vêem nisso um racismo camuflado. Ainda reconhecendo o trabalho e resistência de muitas mulheres anônimas que, por falta de estudo, não conseguiram se destacar é importante destacar o trabalho das womanistas norte-americanas, nossas precursoras. A teóloga negra Delore Williams propõe caracterizar a teologia feminista numa perspectiva negra como *womanist theology*, o termo *womanist* foi introduzido pela escritora Alice Walker, autora do romance *A Cor Púrpura*, 1982. E é adotado pelas teólogas negras como: Katie Geneva Cannon, Jackeline Grant, Emilie Townes entre outras que vêem no termo uma importante corrente política de luta das mulheres pela libertação do povo negro, masculino e feminino.

Na América Latina, como primeira iniciativa de reunir pessoas que trabalham com a teologia negra, se realizou no Rio de Janeiro, em julho de 1985, a primeira consulta sobre cultura negra e teologia, organizada pelo Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia com o apoio de ASETT (Associação de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo), cujo tema foi “Identidade e religião”. Nesta oportunidade, além de cristãos e cristãs de diferentes denominações, participaram pessoas do Vudú, Candomblé e Lumbalú. Nessa época o tema da mulher negra começa a aparecer. Em 1994, se realizou a segunda consulta em São Paulo, cujo tema de fundo foi “Afro-América, cultura e teologia”. Nesta oportunidade houve uma oficina sobre a teologia negra feminista latino-americana e as mulheres ali representadas apresentaram os rasgos característicos desta teologia. Em 2003, aconteceu a terceira consulta; a teologia feminista foi abordada especialmente na oficina intitulada “Afro-teologia e gênero”, contudo já se nota uma transversalidade na abordagem, por exemplo, foi destacada essa perspectiva também na oficina “Teologia afro e hermenêutica bíblica”.

Dentre as latino-americanas e caribenhas, destacam-se Silvia Regina de Lima, Tírsa Ventura, Marli Wandermuren, Eliade dos Santos, Sonia Quirino, Elvira Moisés da Silva, Caterine Chalá, Maricel Mena López, entre outras.

No campo bíblico é importante destacar os dois encontros intercontinentais de hermenêutica negra realizados em Quito, 1997, e Santo Domingo, 2002. Ainda que se abordem temas gerais de teologia e cultura, as mulheres sempre têm aproveitado estes espaços para colocar seus posicionamentos teológicos, bem como para articular idéias e agendas comuns. Assim, a teologia afro-feminista surge como um passo metodológico importante, afirmando que a experiência das mulheres é o ponto de partida da reflexão teológica. Neste percurso, o instrumental de gênero é uma ferramenta importante, pois nos ajuda na crítica de poder da nossa cultura patriarcal, bem como nas relações de poder dentro dos grupos de mulheres.

3. Contribuições do feminismo negro

*“Eu sou negra sim, como Deus me criou
sei lutar pela vida, cantar liberdade, gostar dessa cor...”*

Nós, mulheres negras, confrontamo-nos não apenas com o racismo e o sexismo da sociedade dominante e de suas estruturas patriarcais, mas nos deparamos, por um lado, com o racismo de um movimento feminista dominado por mulheres brancas e, por outro lado, com o antifeminismo e o heterossexismo normativo do movimento negro, somos esquecidas tanto como negras, quanto como mulheres, por isso a teologia negra feminista latino-americana quer colocar as experiências das mulheres negras no centro.

3.1 A experiência das mulheres

A experiência é por via de regra um elemento chave dentro das teologias feministas de libertação que reconhecem o papel

que a nossa vida tem nas formulações teóricas, quer seja de cunho histórico, político ou teológico. Deste modo, conhecemos as experiências de opressão das mulheres e suas lutas pela libertação como chaves epistemológicas indispensáveis para a desconstrução de idéias monolíticas, fixas. A pluralidade de experiências das mulheres não permite resultados homogêneos, pois não todas as experiências são partilhadas por todas as mulheres. Assim como não todas as mulheres negras são cristãs ou praticantes de religiões de matrizes africanas. Respeitamos, então, a polifonia de vozes e experiências. Do mesmo modo que questionamos os princípios de neutralidade e universalidade acadêmica e seu racismo camuflado que coloca como parâmetro uma única experiência.

A experiência das mulheres negras passa indiscutivelmente pelo corpo, pela memória e pela oralidade. Reivindicamos nossos corpos como espaços sagrados onde o Divino se revela. Desta forma, repensamos a experiência da Divindade em nossa corporeidade. Isto, sem dúvida, nos permite proclamar a libertação das imagens de Deus que seguem justificando as estruturas racistas e sexistas em nossa sociedade.

A sabedoria africana entendida como memória forma, junto às comunidades, produção de conhecimento, que se expressa através de experiências concretas de grupos e indivíduos. O conhecimento é construído em comunidade e em comunhão com o universo. As mulheres que possuem memória têm poder. É um poder ancestral partilhado em comunidade, cujo valor transcende o tempo e espaço. Os mitos africanos são uma das expressões desse saber, de um saber no qual não há contradições, é um tipo de saber diferente do racional, mas não se deve contrapô-lo à razão, pois é um saber tão “autêntico” como o saber “racional” científico.

Falar de tradição oral significa falar de mitos, ritos e ancestralidade. Nos cultos afro-brasileiros os cânticos, as danças, os gestos, as cerimônias e os mitos estão inextricavelmente ligados e formam uma única realidade mítica. Os mitos procuram explicar e dar resposta ao

porquê das coisas. São histórias contadas para desvendar mistérios, mas fazem parte de um saber cultivado pelos antigos, onde se fala por símbolos e enigmas, por imagens e parábolas.

3.2 Identidade de mulheres negras

Ser negra não é somente, exclusivamente, ter pele negra, ser negra é uma filosofia, uma opção política, uma atitude política no sentido de assumir uma postura na vida. Assumir a nossa identidade, como uma identidade em construção, é uma atitude altamente revolucionária, pois ela nos oferece pistas para a transformação da nossa sociedade e dos contextos. Ela nos possibilita humanizar as relações, crescer, descobrir, reinventar, recriar.

A construção da identidade de uma pessoa é, pois, algo histórico, é um processo que se realiza na história. É uma relação que envolve outros e outras, tomamos consciência do que somos na medida em que nos relacionamos com outras identidades, na medida em que nos sentimos parte de um grupo. Na cosmovisão africana não há ninguém que não tenha pertença. Identificamo-nos com nossa história pela consciência que temos de pertença e pelo compromisso de reconstrução da mesma. Vamos à história de nossos ancestrais, porque partilhamos um passado comum.

A discussão que fazemos se constrói a partir das nossas identidades como mulheres afro-americanas e caribenhas. Propomos propiciar uma discussão feminista que relativize a identidade e fidelidade religiosa e cultural, criando um elo teórico e de práxis com os muitos movimentos de mulheres das Américas, reforçando sua vocação popular e ecumênica. Por isso acreditamos que o conceito de gênero, bem como o de identidade, estão na dependência das variáveis: raça, etnia. A exclusão de culturas, o proselitismo e a intolerância religiosa promoveram o silenciamento do sagrado “dos outros e outras”, das tradições religiosas de povos indígenas e afro-americanos em especial. E ainda que o projeto ecumênico já

leve décadas na América Latina e no Caribe, nunca se tornou um projeto popular, visto que continua sendo um assunto das igrejas institucionais e seus líderes. Deste modo, é importante denunciar o ecumenismo do masculino e apontar para formas ativas de resistência da espiritualidade das mulheres. Quem sabe, consigamos assim o direito de habitar uma casa comum onde as nossas diferenças étnicas e culturais sejam respeitadas.

3.3 Crítica ao universalismo filosófico

As mulheres estão desafiando o saber filosófico e sua pretensão universalista. A primeira oposição que encontramos a respeito é a de que a filosofia não é o específico de uma raça, civilização ou classe social. A filosofia é o próprio pensar do ser humano, elaborado, sim, por diferentes civilizações, em diferentes momentos, cultivado por vários povos sob diferentes paradigmas.

Podemos considerar que um dos fatores que contribuíram consideravelmente para a crise da razão contemporânea foi a negação do particular (o negro, a negra) em favor do universal (o branco, a branca). Negação aqui no sentido de exclusão, de “não ser”. O negro e a negra não podem; o negro e a negra não têm; o negro e a negra não são. O branco “pensa”, “elabora”, “dá sentido ao homem branco”, à “história da humanidade”, “à ciência”, “à vida”. O negro e a negra não são, mas trabalham para tornar rico ao branco¹². A negra não é, mas sozinha toma conta dos filhos e das filhas de homens negros e brancos, pois a condição de mãe solteira é uma realidade da vida na Afro-América.

Propomos romper com padrões e valores pré-estabelecidos pela tradição ocidental e questionar o acesso ao conhecimento de corte eurocêntrico. Isto é, do mundo como universal para todos os povos e culturas. Pois neste modelo filosófico os grupos assim cha-

12 O. J. da SILVA, *Pistas para a construção de uma filosofia afro-brasileira*.

madros periféricos não foram contemplados. Acreditamos justamente o contrário: “o negro e a negra são”, “o negro e a negra sabem”, “o negro e a negra pensam”. Nesse sentido, nós mulheres resgatamos constantemente a sabedoria das nossas ancestrais. No campo bíblico, por exemplo, temos resgatado a tradição da sabedoria das mulheres africanas, como Sabá, Agar, Candace. Estas mulheres nos empoderaram (dão poder) como construtoras de uma filosofia própria que se constrói em parceria com os homens.

3.4 O pluralismo religioso

Como trabalhar a questão do pluralismo e diálogo inter-religioso entre o cristianismo e outras religiões? Esta é uma pergunta crucial que nós mulheres negras nos fazemos hoje. O pluralismo e a riqueza simbólica das religiões afro-americanas desafiam à necessidade de um diálogo simétrico entre diferentes, este diálogo não pode ser absoluto nem se converter no objeto último da teologia. Deste modo, é possível aceitar que as nossas verdades podem não ser objetivas e universais.

A teologia do pluralismo nos impulsiona a buscar um consenso ético em torno de questões pendentes a serem resolvidas, fome, desigualdades econômicas, injustiça, desrespeito às diferenças, mau uso do ecossistema, etc. Junto a uma teologia libertadora é necessário propiciar uma nova espiritualidade que transcenda as fronteiras religiosas e possibilite o surgimento de novas identidades religiosas. Reconhecemos que tanto o cristianismo como as religiões de matrizes africanas são construções culturais, ligadas à história e à cultura ocidental e africana, porém nenhuma religião deve ser universal.

4. Mulher negra e religiões africanas

Iniciei, afirmando que nós mulheres temos recorrido às tradições ancestrais para levar mais a sério as vidas e aspirações religiosas

das mulheres. Nesse intuito, quero partilhar um pouco da minha experiência. Nesse sentido, o tema das mulheres dentro das religiões de matrizes africanas é muito instigante para mim como mulher afro-descendente e como herdeira de uma tradição cristã. Instigante pelo fato de ter aprendido desde criança que essas religiões somente pregaram o mal. Pois então, como uma religião demoníaca para minha tradição pode contribuir para uma mística de justiça e paz entre as diferentes tradições religiosas?

Confesso que, quando me aproximei da religião *yorùbá*, o fiz com uma grande carga de preconceitos, mas o fiz pela consciência de militante negra comprometida com a vida das mulheres negras. Se meu compromisso era com as mulheres negras, então como não conhecer um pouco dos mistérios da experiência destas mulheres, muitas vezes chamadas de feiticeiras? Eis aqui o grande desafio. Escrevo estas linhas, assumindo as parcialidades do meu conhecimento e reconhecendo, como já especifiquei, que escrevo a partir dos contornos. Porém escrevo com o intuito de partilhar experiências.

A idéia de me aproximar de práticas de mulheres nomeadas de feiticeiras dentro da tradição dos *òrìsà* veio através de um fato recente. Digo, não tão recente, já que está se arrastando há três anos. Trata-se da história da minha amiga pastora metodista Eliade Dias dos Santos, acusada de bruxa pela sua igreja por resgatar a figura destas mulheres na sua comunidade. A reportagem sobre este fato foi publicada na revista *Época* em 12/07/2004, sob o título de “Inquisição moderna”.

A questão das bruxas ou feiticeiras e sua relação com as religiões tradicionais africanas sempre foi encarada de forma tendenciosa. Coloca-se em princípio que, sendo a prática da feitiçaria anti-social por excelência, ela não faz parte da uma comunidade humana, pelo que não pode contribuir para uma agenda de justiça e paz. Essa noção apresenta a vantagem de ser simples demais, mas, ao examinar alguns dos textos, vemos exatamente o contrário, que na religião *yorùbá* as

atividades das feiticeiras, *àjé*, ligam-se às divindades, *òrisà*, e aos mitos da criação do mundo¹³.

Em geral, as feiticeiras não gozam de uma boa reputação em qualquer tradição, como outrora na Idade Média (e as bruxas modernas). Na tradição *yorùbá*, elas constituem um dos pilares essenciais, e evita-se falar delas abertamente, pois elas possuem uma força agressiva e perigosa. Em que consiste essa força?

As *àjé* são familiarmente chamadas de *iyàmi* (minha mãe) ou então *eleye* (donas dos pássaros) ou *iyá àgbá* (a anciã, mãe idosa respeitável). O primeiro aspecto pelo qual estas mulheres são conhecidas é justamente o de mulheres velhas, elas mesmas se transformam em pássaros, organizando entre si reuniões noturnas. O segundo aspecto é o de divindade decaída, nossa mãe chamada *Odù*, que recebe de *Olódùmaré* (Deus), quando vem ao mundo, o poder sobre os *òrisà*, poder simbolizado pelo *eye*, pássaro. Ela se encontra presente na origem do mundo, as mulheres recebem o poder na sua pessoa; tendo abusado desse poder, os homens, representados por *Obasisá*, o retomam com habilidade¹⁴.

Ìyami* e o mito da criação da roupa de *Eégun¹⁵

Três orixá vêm do além à terra. *Ogún*, o guerreiro, vai adiante para abrir o caminho, *Obarisa*, que tem o poder de fazer todas as coisas, segue na segunda posição. *Odù*, a única mulher do grupo, é a última. Ela retorna e vai queixar-se a *Olodumaré*: “Os dois primeiros receberam o poder da guerra e o da criação, e ela nada recebeu dessa partilha”. *Olodumaré* diz-lhe: “Tu serás, *iyá won*, mãe deles, por toda a eternidade; sustentarás o mundo”. Confere-lhe o poder *eye*, o pássaro, dá-lhe a cabaça de *eleye*, dona do pássaro.

13P. VERGER, *Grandeza e Decadência do Culto de Ìyami Òsòròngà (Minha Mãe Feiticeira) entre os Yorùbá*, p. 16.

14P. VERGER, op. cit., p. 16.

15P. VERGER, op. cit., p. 26-27.

Olodumaré pergunta-lhe como ela irá utilizar os pássaros e sua força. *Odù* responde-lhe que matará aquelas que não a escutarem; dará dinheiro e filhos àquelas que lhe pedirem, mas se, em seguida, as pessoas se mostrarem impertinentes com ela, retomará suas dádivas.

Olodumaré diz-lhe: “Está bem, mas utiliza com calma o poder que te dei”. Se ela o utilizasse com violência, ele o retomaria e repete: “Tu serás *ìya won*, mãe de todos os homens; elas deverão prevenir-te, a ti *Odù*, de tudo aquilo que quiserem fazer”. *Olodumaré* deu o poder às mulheres; o homem sozinho nada poderá fazer na ausência das mulheres.

Naquela época, *Odù* entra nos recantos mais secretos do culto de *Eégún*, de *Oro* e de diversos *orixá*.

Ah! *Aghà*, a antiga, exagerou, ela se recusa a fazer as oferendas prescritas por *ifá*, não ouve seus conselhos, no sentido de agir com calma e prudência.

Obarisa vem e diz: Ei! É a ele que *Odumaré* havia confiado o mundo; essa mulher enérgica veio tirá-lo de suas mãos. Ela vai aos lugares secretos dos *Eégún*, *Oro* e dos outros *orixá*, onde ele, *Obarisa*, não ousa entrar.

Obarisa vai consultar *Orumila (ifá)* e faz oferenda de caracóis e de um chicote que lhe é indicado. *Orimila* diz-lhe que o mundo se tornará seu, mas ele deve ser paciente: “A mulher irá exagerar, ela se tornará tua criada, *Obarisa*, ela virá submeter-se a ti”.

Naquele tempo, *Odù* tinha o poder; toda coisa que ela dizia se realizava. Ela diz a *Obarisa* que os dois, ela e ele, devem morar juntos, no mesmo lugar.

Obarisa faz naquele lugar culto de sua cabeça com o caracol. Bebe a água do caracol, contida em sua concha e oferece a *Odù*. Come juntos a carne do caracol. O humor de *Odù* se acalma. Declara que jamais comeu algo tão bom.

Obarisa diz a *Odù* que não lhe escondeu nenhum de seus segredos, mas que ela, por seu lado, lhe escondeu o segredo de seu poder. *Odù* mostra a *Obarisa* o segredo da roupa de *Eégún*. Juntos adoram

Eégún. *Odù* reveste a roupa, mas fala com voz normal. Não sabe falar com a voz rouca dos *ará orun*, a gente do além, os mortos. Regressam à casa. *Obarisa* volta sozinho ao lugar de adoração, modifica a roupa de *Eégún*, veste-a para o chicote de sua oferenda. Sai com a roupa na rua e fala com a voz rouca de *Eégún*.

Todo mundo sente medo, a própria *Odù* fica assustada, mas reconhece a roupa, assim, sabe que *Obarisa* está dentro. Envia seu pássaro a empoleirar-se nos ombros de *Eégún*. Tudo aquilo que *Eégún* diz age pelo poder do pássaro.

Quando *Obarisa* volta para perto de *Odù*, esta diz que a roupa lhe convém mais do que a ela. Quando ele sai, todo mundo grita: “Eis *Eégún*, eis *Eégún*!” Ele arrasta o chicote pelo chão, todos sentem medo, as horas lhe são devidas. As mulheres nunca mais entrarão na roupa de *Eégún*. Agora é o homem que conduz *Eégún*, mas ninguém deve zombar da mulher, pois ela nos trouxe ao mundo. Nada poderão fazer os homens na terra, se não o obtiverem da mão das mulheres.

Obarisa canta: “Dobrai o joelho para a mulher,
A mulher nos pôs no mundo.
Assim somos seres humanos.
A mulher é a inteligência da terra.
Dobrai o joelho para a mulher”.

Este mito reflete sobre a importância da posição da mulher e do homem na sociedade. A chegada do além à terra representa o tempo da migração, chegada dos *yoruba* a *Ifê*. Os homens dominavam a tribo, destacando-se suas qualidades guerreiras. O segundo momento é quando a comunidade se estabelece na terra. De nômade, a sociedade passa a ser sedentária e agrícola. A fertilidade do chão e a fecundidade da mulher passam a ser o primeiro lugar de preocupação. *Odù* representa as mulheres, as mães que detêm o poder. A sociedade é matriarcal, as mulheres se encarregam do culto aos ancestrais. No terceiro período, as mães exageram e os homens reagem diante de seus excessos, retomam o comando, porém as mulheres controlam

o poder, sem elas os seres humanos desapareceriam. Nesta dinâmica me pergunto, em que consiste o excesso de poder de *Ìyami*, por que ela vive com cólera?

Ìyami exerce um poder moderador frente aos excessos de poder, bem como feiticeira ou deusa da criação. Mediante suas intervenções ela contribui para garantir uma repartição mais justa das riquezas e das posições sociais; ela impede que um sucesso por demais prolongado permita a certas pessoas controlar exageradamente umas as outras. A cólera de *Ìyami* é, portanto, uma explicação das doenças da sociedade e seus remédios. Essa cólera constante também é uma explicação da inquietude e angústia pelo mal do mundo¹⁶.

Se as *àjé* fossem consideradas seres completamente maus e inimigos da sociedade, a atitude evidente que se imporia seria expulsá-las e matá-las cada vez que fosse possível. Portanto, as *àjé* não são realmente feiticeiras, são “as grandes-mães, as mães encolerizadas, e sem sua boa vontade, a própria vida não poderia continuar, sem elas a sociedade desmoronaria”.¹⁷ Na verdade, eram consideradas feiticeiras pela relação estreita que tinham com as divindades e os mitos da criação do mundo¹⁸. No Brasil, as *Ìyami* aparecem associadas a orixás femininos como Oxum, Yemayá, Oyá Yansá, Naná Burukú, Obba y Yewa. Segundo Verger, ela é quem controla as mulheres. Ela é a que vende o mercado. Ela representava as mulheres no palácio do rei e no conselho dos anciãos. Está presente também no tribunal local, caso uma mulher esteja implicada num caso judicial. Este é o título mais honorável que uma mulher pode receber e a coloca automaticamente na cabeça das mulheres e da representação no *àjé* do poder ancestral feminino¹⁹.

Estas mulheres “feiticeiras”, sem dúvida alguma, trazem uma mensagem de libertação dos corpos negros maltratados ao longo de toda uma história de opressão, mas também de libertação. Pois

16 P. VERGER, op. cit., p. 35.

17 U. BIEIER, *Gelede Masks*, p. 7.

18 P. VERGER, op. cit., p. 16-17.

19 P. VERGER, *Orixás*, p. 174-176.

esses corpos conseguiram resistir a situações tão adversas e hoje, de cabeça erguida, proclamam seu ser como construtoras de conhecimento. De um conhecimento que extrapola os limites impostos por um colonialismo que negou o legado cultural deixado pelas culturas de origem afro na história da humanidade.

Bibliografia

- BIEIER, Ulli. Gelede Masks. *Odù*, n. 6, Ibandan, 1956.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- CARNEIRO, Suelli. *Estratégias de combate ao racismo*. Palestra proferida no 8º Encontro da Pastoral Afro-americana (EPA). Salvador: EPA, 2000.
- COMAS, Juan. Os mitos raciais. *Revista e Ciência*, v. 1, São Paulo, Perspectiva, 1970.
- MARTÍNEZ-HENEIDA, Fernando. La cuestión racial en Cuba y este número de Caminos. *Caminos*, n. 24-25 (Raza y racismo), La Habana, Centro Martín Luther King, 2000.
- MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E DO DESPORTO. *Parâmetros curriculares nacionais: introdução aos parâmetros curriculares nacionais*. Brasília, MEC, 1997.
- MUNANGA, Kabingele; GOMES, Nilma Lino. *Para entender o negro no Brasil de hoje: história, realidades, problemas e caminhos*. São Paulo: Ação Educativa, 2004.
- ROSSATO, Gueser. A experiência da branquitude diante dos problemas raciais: estudos de realidades brasileiras e estadunidenses. In: CAVALHEIRO, D. (Org.). *Racismo e anti-racismo na educação: repensando nossa escola*. São Paulo: Selo Negro, 2001.
- SILVA, Oswaldo José da. *Pistas para a construção de uma filosofia afro-brasileira*. Texto apresentado na III Consulta de Teologia Negra. São Paulo, 2003.
- SIRQUEIRA, Valter. *Cadernos de Pesquisa*, n. 117, novembro/2002.
- STOLCKE, Verena. Sexo está para gênero, assim como raça está para etnicidade? *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 20, Rio de Janeiro, 1991.
- VERGER, Pierre. Grandeza e decadência do Culto de Ìyàmi Òsòròngà (Minha mãe feiticeira) entre os Yorùbá. In: MOURA, Carlos Eugênio Maconde de (Org.). *As Senhoras do pássaro da noite*. São Paulo: EDUSP, 2003.
- VERGER, Pierre. *Orixás. Deuses iorùbás na África e no novo mundo*. São Paulo: Editora Corrupio, 1981.

Gênero e religião – no espaço da produção do conhecimento

Corporeidade sob o prisma do gênero, da etnia e classe

Tânia Mara Vieira Sampaio¹

A presente reflexão visa identificar *aportes* das teorias de gênero e da complexidade na perspectiva de instrumentais de análise tanto para a área de conhecimento das Ciências da Religião como de seus desdobramentos para a interlocução com outras áreas de conhecimento. O propósito é instaurar a discussão sobre os paradigmas que orientam a socialização do saber acumulado, a produção de conhecimentos novos e os parâmetros que definem a relevância social da pesquisa e da intervenção que se realiza. Dessa maneira, a indissociabilidade do Ensino-Pesquisa-Extensão, princípio fundamental da universidade, interrogada à luz das teorias em questão, implicará enfrentar alguns dos atuais questionamentos que estão postos acerca das relações sociais de poder que estruturam o cotidiano de vida e de produção do conhecimento das pessoas.

A contribuição das teorias de gênero, compreendidas como referencial de análise que se baseiam nas concretas relações sociais de poder e que se estruturam na realidade relacional dos seres humanos, resulta em processos de superação da concepção que isola a mulher

¹Teóloga e pastora metodista; professora no Curso de Mestrado em Educação Física – UNIMEP; Coordenadora Regional para América Latina e Caribe – EATWOT/ASETT – Associação Ecumênica de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo. tsampaio@unimep.br

ou o homem como categoria específica e exige que a relação mesma entre homens e mulheres, mulheres e mulheres, homens e homens seja o foco da análise, bem como a identificação da diversidade inerente a esses grupos sociais. Significativo, portanto, passa a se identificar as estruturas de poder e controle imbricadas nas relações e seu respectivo reflexo na produção e reprodução do saber.

As ações humanas não são apenas fruto de decisões racionais, mas se estruturam a partir do imaginário social com seus simbolismos que subsistem nas culturas. “São produções de sentido que circulam na sociedade e permitem a regulação dos comportamentos, de identificação, de distribuição de papéis sociais”². Este complexo mecanismo de construção de um saber com características de algo “natural” e aparência de imutabilidade precisa ser desvelado por uma atitude científica de suspeita e superação epistemológica.

Corpo e cultura: um movimento cotidiano

O corpo em seu movimento cotidiano, através de diversas linguagens, anuncia seus desejos e sentidos. Criando cultura, cultivando projetos e sonhando horizontes, proclama a vida com dignidade. A cultura, por sua vez, compreendida como uma construção social significativa para os seres humanos a partir de suas relações, exige que se considere a diversidade e pluralidade como sua marca fundamental. Os distintos grupos sociais que compõem a sociedade não desejam sua organização do modo predominante em que, muitas vezes, está construída. O modo dominante de organização da vida não representa a única e imutável forma de pensar o mundo. O movimento de resistência, de contra-corrente à lógica dominante é, também, uma das marcas da experiência humana no mundo.

Considerar a construção de identidade como um movimento relacional dos corpos para afirmar sentidos significativos dessas

2 N. TEVES, *Corpo e esporte*, p. 190.

relações é um fato inquestionável. Sem dúvida, os movimentos dos corpos, ainda que motivados por sons em cadência de continuidade, não podem abdicar de identificar as descontinuidades e os momentos históricos distintos. As dimensões da história anterior e da ação no presente em sua mútua interpelação anunciam que a cultura é dinâmica. Em seu movimento acolhe os anseios de sentido da existência possibilitando a re-significação de linguagens fortes e importantes que carregam a afirmação da identidade de um grupo social, seja de mulheres, de homens, de negros, de indígenas, de brancos, etc.

Não raras vezes olhamos para distintos grupos sociais e vemos corpos maltratados, inferiorizados, sofridos, humilhados... subtraídos de sua realeza, de sua beleza e de sua dignidade, regando com seu suor e lágrimas esta terra e tantas outras ao redor do mundo. Certamente, isto não representa uma opção de todas as pessoas, nem um projeto de sociedade sonhado coletivamente, mas ações de poderes dominantes que produzem cultura, instalam-se. Muitas vezes, pelo uso da força da armas. Ademais disto, promovem ciência e saberes capazes de legitimar a organização cotidiana e promover uma mentalidade que “naturaliza” o que é construção histórica e social. Assim se fez com a escravidão no Brasil, por exemplo, e em todos os processos, a este, contemporâneos e similares na estrutura de subordinação.

O corpo – este feixe de necessidades, paixões e desejos – é exigente, resistente, persistente. Embora vítima de tamanha opressão não sucumbe à morte decretada, resiste e constrói caminhos alternativos. Contradições instalam-se na história de vida de uma grande parcela da humanidade: do decreto de morte das identidades, dos amores, dos sonhos, dos lugares de sentido, da dignidade, corpos negros, indígenas, de mulheres, de homens, de crianças, de empobrecidos... obrigados a viver para o trabalho pesado que beneficia uma parcela social que se acredita superior, vai afirmando-se na contra-mão, anunciando pequenas parcelas de poder em direção ao novo.

Não é possível romantizar o absurdo e horror de diversos processos culturais de inferiorização e exclusão de etnias, de gêne-

ros, de classe, de geração, entre outras. É mister que se denuncie a perversidade das classes dominantes que organizam o cotidiano da economia, da política, da educação, da religião, da ciência... vitimando grupos sociais enfraquecidos pelo sistema que organizam. Contudo, reconhecer, por exemplo, a vitimação dos indígenas no massacre da conquista e dos negros na escravidão não pode obscurecer o reconhecimento da força de resistência deles e sua luta na contra-mão dos poderes de seu cotidiano.

Comidas, modas, ritmos, traços de saberes e sabores hoje desfrutados revelam o movimento cultural proveniente destes corpos resistentes a uma cultura dominante que os subestimavam e os excluía de sua dignidade. Os sons do lamento, da saudade, da dor, do sonho, da garra, da luta para proteger a vida e para não adormecer a coragem de fazer acontecer um outro jeito de organizar as relações e a sociedade aparecem, entre outros movimentos, no encontro dos corpos que dançam-jogam-lutam-comem... como sinal de resistência, como protesto pela negação de sua humanidade, como anúncio das fugas, da construção da utopia, é processo de re-significação dos sentidos.

Esta reflexão toma a imagem dessa realidade como inspiração e afirmação de que o corpo, seja ele negro, indígena ou branco, ao tocar e trocar suores, olhares e gingados não pode ser expropriado da história que enraizou na cultura jeitos plurais desses corpos dizerem não à violência. Uma memória ativa, que na cadência dos tambores, atabaques e berimbaus vem reinventando a utopia do cultivo da vida com dignidade, ainda quando muito se tem que fazer para seguir suprimindo preconceitos e discriminações.

O corpo em busca de sentido produz saber para reverter a sina severina, como anunciava João Cabral de Melo Neto em seu poema *Morte e Vida Severina*. Diz o retirante ao iniciar seu êxodo, falando de sua identidade e de sua construção social,

– o meu nome é Severino,
[...] como há muitos Severinos.

[...]. Como então dizer quem fala
ora a Vossas Senhorias?
[...] Somos muitos Severinos
iguais em tudo na vida:
na mesma cabeça grande
que a custo é que se equilibra,
no mesmo ventre crescido
sobre as mesmas pernas finas,
e iguais também porque o sangue
que usamos tem pouca tinta.
E se somos Severinos
iguais em tudo na vida,
morremos de morte igual,
mesma morte severina [...].
Somos muitos Severinos
iguais em tudo e na sina:
a de tentar despertar
terra sempre mais extinta,
a de querer arrancar
algum roçado da cinza.³

O desejo de vida vem afirmado em cada palavra, vem proclamado nos mundos de sentidos que transbordam das imagens provocadas pelas palavras medidas de Severino. Seu propósito é ser presente na vida de quem o ouve, a quem ele dirige sua palavra e quer que o conheçam. As afirmações de sua identidade estão construídas na igualdade percebida em relação a tantos severinos e severinas e, simultaneamente, na diferenciação almejada.

O caminho de dizer sua história de vida e seu sonho de não se render à morte severina, ainda que a vida o seja, provoca um movimento de retirada constante e interminável daqueles impasses que o cotidiano lhe apresenta. A ausência sentida é enfrentada na palavra

3 J. C. DE MELO NETO, *Melhores poemas de João Cabral de Melo Neto*, p. 85.

“bem-dita” que faz presente o desejo⁴ de vida, a utopia da dignidade em vida e em morte severinas.

Mais do que símbolos permitindo a comunicação entre as pessoas, as palavras expressam ausências sentidas e antecipam, aproximando do cotidiano, os horizontes imaginados. Rubem Alves aponta a mediação da palavra como presença que reclama as ausências percebidas, ausências essas que não são diferentes de desejos e esperanças manifestas.

Palavras, nada mais que palavras. Mas as palavras são ais, suspiros, profecias. E com elas se constroem mundos. [...] os universos se constituem pelo poder das palavras, grávidas de desejos. [...] Não existe uma natureza humana, no sentido de uma essência biológica fixa. Nós nos tornamos humanos trilhando os caminhos que as culturas estabeleceram. Acontece que tais receitas culturais de humanidade não entram em nossos corpos e não se transmitem biologicamente. Elas só são preservadas e transmitidas na medida em que contamos às gerações mais novas sobre nosso jeito típico de existir. Nossos mundos existem graças ao poder da fala⁵.

Severino interpõe sua presença a partir de sua insistente fala em busca de identidade. *Mas para que me conheçam melhor Vossas Senhorias e melhor possam seguir a história de minha vida, passo a ser o Severino que em vossa presença emigra*⁶. A imagem do corpo severino e severina há muito me interpela nas lidas acadêmicas, sobretudo quando estou diante dos problemas científicos relevantes à pesquisa, ao ensino e à extensão. Se superados parecem estar os debates sobre a impossibilidade de conceber um saber neutro⁷, sem compromissos ético-políticos de

4 O *desejo* será compreendido, neste texto, como a dimensão humana que lhe faz transcender o real, em virtude do seu potencial de criação de cultura. Assim, não será aqui abordada a sua concepção psicológica, que o concebe também da perspectiva de possibilidade de perversidade, e não apenas de seu caráter de positividade criativa.

5 R. ALVES, *Variações sobre a vida e a morte*, p. 71-75.

6 J. C. DE MELO NETO, *Melhores poemas de João Cabral de Melo Neto*, p. 85.

7 Cf. H. JAPIASSU, *O mito da neutralidade científica*; T. M. V. SAMPAIO, *Horizontes em discussão na arte de fazer Teologia*.

quem promove o conhecimento não está, do mesmo modo, aclarado o debate sobre a relevância do saber debatido na academia e compartilhado com a sociedade em suas diversas esferas. As diversas áreas do conhecimento são interrogadas a pensar suas possibilidades de constituir-se em saberes capazes de acolher a vida severina em suas exigências de dignidade e humanidade.

Esses são alguns dos questionamentos que pretendo refletir, como que constituindo um convite às pessoas dedicadas aos estudos, com o propósito de entrar na roda da palavra. Palavra que inventa, [des]instala e [re]inventa mundos. Retomo, dessa maneira, particularidades do universo da construção de identidade de severinos e severinas que reverberam em meu diálogo com os estudos da religião e de outras áreas. Para tanto, inicio com as noções de *corporeidade* que presidem a presente percepção de conhecimento.

Corporeidade: paradigma para a construção de conhecimento

A necessidade de viver e o sentido que damos à nossa existência definem o conhecimento que é construído, marcado como saber datado e contextualizado. Assim, o chamado conhecimento científico, impregnado da ideologia da racionalidade e da objetividade pura, não reconhecerá no saber construído pelo corpo qualquer segurança de cientificidade. Ou, como diria Santin em sua crítica ao caráter reducionista do pensamento racional, presente em muitas abordagens acadêmicas, o qual afirma que “os sentidos e as sensibilidades são enganadores. O conhecimento da experiência existencial ou, como diríamos hoje, o conhecimento popular, não tem o crédito da cientificidade oficial”⁸.

No entanto, partilhamos da concepção de que a corporeidade é categoria indispensável para o tratamento do tema da *construção de*

8 S. SANTIN, *Perspectiva na visão da corporeidade*, p. 55.

saberes, uma vez que os seres humanos buscam conhecimentos e vivenciam seus desejos a partir dos reflexos da realidade em seu corpo. Nas palavras de Rubem Alves, acerca da centralidade do corpo na experiência humana de estar no mundo: “cada corpo é o centro do mundo. Quaisquer que sejam as realidades que me atingem, nada sei sobre elas, em si mesmas. Só as conheço como reverberações do meu corpo. Os limites do meu corpo denotam os limites do meu mundo. Porque vejo as estrelas poderei dizer, com Bergson, que meu corpo vai até elas”⁹. O mesmo se pode perceber no texto de apresentação da revista RIBLA 25, no qual Nancy Pereira apresenta elementos sínteses do debate feminista na leitura da Bíblia na América Latina, em suas palavras:

[...] constatamos na história, que o corpo tem sido o maior espaço de opressão da mulher [...] assim como também foram de outros grupos: indígenas, negros. Por isso mesmo, o corpo não pode ser deixado de lado em uma leitura que se pergunta pelas relações de gênero. A vida ou a morte se manifesta através dos corpos. Recuperar os corpos concretos é parte fundamental da afirmação da vida concreta e sensual¹⁰.

Está no corpo, em sua integridade e concreticidade, a condição dos seres vivos de construir suas experiências de relações no mundo e os saberes que respondam às interpelações de seu cotidiano. A categoria *corporeidade* é expressão concreta da existência humana vivenciada também num processo complexo de relações sociais. Por isso, convém retomar aqui observações como as de Heleieth Saffioti: “não se trata de perceber apenas corpos, que entram em relação um com o outro. É a totalidade formada pelo corpo, pelo intelecto, pela emoção, pelo caráter do EU que entra em relação com o OUTRO”¹¹. A organização da corporeidade é exigente e, em sua *experenciación* na vida, cria linguagens próprias para comunicar suas urgências e sua

9 R. ALVES, *Variações sobre a vida e a morte*, p. 32, 37.

10 N. C. PEREIRA, *Pautas para uma hermenêutica feminista da libertação*, p. 5.

11 H. SAFFIOTI, *Rearticulando gênero e classe social*, p. 210.

presença no mundo. Na vida cotidiana, homens e mulheres engajam-se em diversas atividades, exigindo que não se reduza a pessoa a um dos momentos ou movimentos nos quais está envolvida, como observa Ágnes Heller:

[...] a pessoa está comprometida por inteiro em atividades heterogêneas. [...] Não é “toda linguagem” ou “toda animal” ou “toda espírito”, “toda corpo”, “toda animal de trabalho”, “toda tecnologia criativa”, “toda ativista política” etc. É, ou pode converter-se, em tudo isto de cada vez. Pode, ademais, afirmar-se que os homens e as mulheres sempre se encontram na rede de relações sociais, ainda que isto não implique que a única rede que merece investigar-se seja essa¹².

A associação do corpo das pessoas aos seus diversos movimentos de construção e experimentação de seus saberes, além de confirmar que o conhecimento é sempre datado, sexuado, racificado, implica tanto a eliminação dos dualismos sujeito-objeto, objetividade-subjetividade, racionalidade-emotividade, público-privado ou pessoal-político quanto o questionamento do caráter genérico, universal e atemporal dos conhecimentos. Segundo Yolanda Mainieri,

[...] não há objeto científico que não esteja determinado pelo sujeito que investiga e que este sujeito não é a-histórico; não está nem fora da história nem fora da sociedade, senão que, muito pelo contrário, está determinado pela sociedade na qual vive e se desenvolve. [...] porque a produção de conhecimentos se faz a partir de todas as determinações de seu próprio gênero, as quais são próprias da época histórica e cultural em que vive, da sociedade na qual se encontra e da produção de conhecimentos existentes até esse momento¹³.

A concepção de corporeidade, tomada como uma das balizas desta reflexão, proporciona que *humores e amores*, experiências humanas sedutoras no cotidiano constituam a produção de conhecimento,

12 A. E. HELLER, *Historia y futuro*, p. 61.

13 Y. I. MANIERI, *Teología, liberación y paradigma de género*, p. 7.

tornando-se relevantes para a continuidade do debate sobre o saber científico e a sua conseqüente intervenção. Tendo por assentado a corporeidade, pergunta-se aqui pela possibilidade de a experiência de luta, de vida e de cultura construídas na contra-ordem, no limite das marginalidades, na beira das exclusões, na vida e morte severinas abrir-se a novos horizontes para as lidas acadêmicas de intervenção e investigação científica.

O jeito de caminhar, de preparar a comida, de enfeitar o corpo, de saudar a criança que nasce, de enterrar os severinos e as severinas, de rezar, de inventar trabalho ou de iniciar a festa, por parte de quem vive no cotidiano as condições mais adversas de vida, carrega contribuições importantes, pois delas se constituem perguntas e problemas geradores de produção de conhecimento.

O conhecimento está a serviço da necessidade humana de viver. Por isso, cabe iniciar a caminhada em direção à resposta da questão acadêmica formulada nesta reflexão: pode o saber científico [re]inventar e [re]verter a *sina severina* de milhões de pessoas excluídas da economia de mercado globalizado? Pode nosso estudo constituir-se em campo fértil para a experiência de direito de severinos e severinas a viverem a dignidade de sua corporeidade?

Relações de gênero: uma construção histórico-cultural

O debate acerca do caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo adverte para a compreensão de que a dimensão de sexo não se restringe ao aspecto puramente biológico, mas transita nas construções sociais. Este dado nos permite não naturalizar processos de caráter histórico, interpondo-se aqui a categoria gênero como algo distinto de sexo¹⁴. Desse modo, é fundamental não apenas conceber gênero como uma categoria de análise, mas considerá-lo uma categoria histórica. Pois não há sociedade que não elabore ima-

14 Cf. J. SCOTT, *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*.

gens vinculadas ao masculino e ao feminino e estas construções são datadas e contextualizadas.

A percepção do sexo anatômico de uma criança, logo após o seu nascimento, não necessariamente corresponderá ao seu gênero. As matrizes de gênero desenhadas nas culturas e processos históricos têm força de imprimir aos corpos algo que transcende sua anatomia. Na visão de Heleieth Saffioti, a pesquisadora Jo Ann Scott avança ao dizer que o sexo é o que *percebemos* do sexo anatômico de uma genitália de macho ou de fêmea. A partir daí, inicia-se o processo de socialização destes corpos com as imagens do masculino e do feminino disponíveis na cultura. Por exemplo, vestir o corpo masculino de azul e o corpo feminino de cor-de-rosa é um dos muitos sinais desse processo de construção da identidade de gênero¹⁵.

A proposição da categoria analítica de gênero se apresenta como uma possibilidade teórica que enfrenta a pergunta pelas relações sociais de poder e, portanto, é capaz de articular não só a confluência das relações de sexo, mas também étnicas, de classe... que atravessam as diferentes parcelas da humanidade. O referencial teórico está demarcado pela ênfase no *poder* presente nas relações de gênero e nas demais relações sociais, entre as quais se nomeiam as étnicas e de classe.

Não se pretende homogeneizar o espaço acadêmico e sua cotidiana lida com o saber construído e a ser construído, sob pena de não se chegar ao nível analítico com sua exigência de des-construção dos mecanismos que produzem e reproduzem as hierarquizações das diferenças de modo sutil. Depreende-se desta consideração que não apenas o saber em sua construção e transmissão teórica, mas igualmente a realidade está construída com base em relações sociais de poder. Nestas, as relações de gênero apresentam-se marcadas por interesses e relações assimétricas que, muitas vezes, subordinam as mulheres, bem como outros grupos sociais.

15 Cf. H. SAFFIOTTI, *Estado da arte e a questão de gênero no Brasil*.

Segundo Jo Ann Scott, à medida que gênero se constitui em uma categoria de análise, é possível estabelecer analogias com a classe e a raça, levando-se em consideração que as desigualdades de poder estão organizadas segundo, no mínimo, estes três eixos. Muito embora não se possa afirmar uma paridade entre estes três termos e sua aplicabilidade analítica aos processos estruturais. Na visão da autora, a articulação das categorias de classe, de etnia/raça e de gênero assinala um duplo compromisso, o da inclusão dos discursos das pessoas que experimentam a opressão e o da realização de uma análise do sentido e da natureza destas opressões¹⁶.

Mais do que articulados, *classe-etnia-gênero*, segundo Heleieth Saffioti, estão enovelados, porque, em sua análise, articulação se faz de coisas distintas e separadas. E, *classe-etnia-gênero*, assim como *exploração-dominação*, não são distintas e separadas, mas faces de uma mesma moeda/realidade. A exemplo da *produção-reprodução* que são duas facetas importantes da vida ou faces de um mesmo fenômeno. Conceber um separado do outro é pensar no político (dominação) separado do econômico (exploração), quando, de fato, um nunca se desvincula do outro, pois ambos acontecem não apenas no espaço público, mas ocorrem no privado. Analogamente se pode dizer o mesmo do trinômio *classe-etnia-gênero*¹⁷.

A identificação das questões de poder que estão em jogo nos processos de construção do saber ou na estruturação da realidade permite avaliar a relevância de uma análise feminista do processo de produção do conhecimento. Não se trata de um aspecto de fácil compreensão e possibilidade de detecção na realidade, uma vez que o poder encontra-se como que pulverizado. Perceber o poder como algo *molecularmente* presente nas várias esferas sociais e em sua característica de dispersão dificulta a localização dos mecanismos de controle e conseqüentemente sua des-instalação¹⁸.

16 Cf. J. SCOTT, *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*.

17 Cf. H. SAFFIOTI, *Estado da arte e a questão de gênero no Brasil*.

18 Cf. N. TEVES, *Corpo e esporte*.

Compreender o conceito de relações de Gênero como instrumento capaz de captar a trama das relações sociais, bem como as transformações historicamente sofridas através dos mais distintos processos sociais, implica admitir que o processo de dominação-exploração não presume o total esmagamento da personagem que figura no pólo de dominada-explorada. De fundamental importância é tal compreensão quando desejamos superar o debate com a sociedade patriarcal, como se suas estruturas retirassem totalmente ou absolutamente o poder das mulheres ou das minorias étnicas, etc.

Homem e mulher jogam, cada um com seus poderes, o primeiro para preservar sua supremacia, a segunda para tornar menos incompleta sua cidadania¹⁹.

Com certeza, o acesso ao poder é desigual, imprimindo esta marca nas relações sociais, sejam estas de gênero, de classe ou de etnia.

Os acontecimentos percebidos por meio do viés das relações sociais de poder convertem-se em uma chave de leitura que capta a multiplicidade de relações que se entrecruzam e se entre-determinam. Admitir a perspectiva de que falar em relações sociais é falar de relações de poder, faz aflorar a realidade da existência de grupos sociais em confronto.

O desafio que se instala é o de olhar a questão de modo mais dialético, dinâmico, pois a própria condição de subordinação está acompanhada de movimentos de resistência e apropriação destes espaços. Exaltar a participação da mulher, do negro, do empobrecido (em qualquer coisa) como justificativa de que não há discriminação é obscurecer o conflito. Se, de um lado, assumir a conflitividade da relação entre os grupos sociais ajuda no reconhecimento dos grupos dominantes, por outro, a exaltação nega o conflito e encobre que entre os próprios grupos sociais não há homogeneidade. O protagonismo

19 H. SAFFIOTI, *Rearticulando gênero e classe social*, p. 184.

social/real [que é limitado] das mulheres, dos negros, dos indígenas, dos empobrecidos precisa ser olhado dentro das relações sociais de dominação vividas por estes grupos.

Os estudos mediados pela categoria de gênero evidenciam os processos normativos de construção do saber, visando a des-naturalização de processos que são socialmente construídos e a análise das relações sociais de poder. Este procedimento analítico considera o poder não como uma instância absoluta e estática, mas como um conjunto de forças que se move entre os diversos sujeitos sociais. Portanto, trata-se da análise das distintas parcelas *de poder* vividas pelos grupos sociais em uma determinada estrutura social.

Neste sentido, a concepção de poder de Foucault tem sido apreciada e apropriada em muitas reflexões teóricas feministas, por sua perspectiva de considerar que o poder se apresenta como constelações dispersas, em parcelas que são apropriadas diferentemente pelos grupos sociais e em contraposição a uma visão de poder como bloco homogêneo e único por parte das esferas dominantes²⁰. Enfim, precisamos substituir a noção de que o poder social é unificado, coerente e centralizado por alguma coisa que esteja próxima do conceito foucaultiano de poder, entendido como constelações dispersas de relações desiguais constituídas pelo discurso nos “campos de força”²¹.

O processo de visibilizar as pessoas apagadas da história é importante, mas insuficiente. Seu protagonismo deve ser visto dentro dos limites das condições sociais. A contradição perpassa toda a análise, não é absolutamente nítida e unívoca. Por exemplo,

[...] as mulheres não sobrevivem graças exclusivamente aos poderes reconhecidamente femininos, mas também mercê da luta que travam com os homens pela ampliação-modificação da estrutura do campo do poder²².

20 Cf. H. SAFFIOTI, *Estado da arte e a questão de gênero no Brasil*, N. TEVES, *Corpo e esporte*.

21 Cf. J. SCOTT, *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*, p. 14.

22 H. SAFFIOTI, *Rearticulando gênero e classe social*, p. 184.

No marco da reflexão acerca do poder insere-se este ensaio. O compromisso é estabelecer diálogo entre pessoas envolvidas em pesquisa/ensino/extensão que desejam construir suas ações cotidianas como respostas às exigências e urgências dos corpos para viverem uma vida digna. Considerando-se que a categoria de gênero pressupõe o enfrentamento dos jogos de poder, a leitura da realidade e dos saberes busca articular-se em um novo horizonte não apenas metodológico, mas epistemológico.

Na visão de Ivone Gebara, as epistemologias tradicionais precisam ser desafiadas não apenas pela agregação de aspectos novos, mas carecem de uma revisão de seu núcleo básico. Entre outras coisas, implica em uma nova antropologia. Exige que os seres humanos tomem posição frente a si mesmos, aos demais seres humanos, aos seres vivos e ao ecossistema. Requer, dessa maneira, que se pergunte pela percepção de mundo que se tem, a fim de superar dogmatismos contra os quais ela propõe o movimento da vida. E este, como dinâmica instigadora do que parece óbvio e definitivo²³. Em palavras de outros autores que instigam novas perspectivas epistemológicas pode-se conferir a afirmação de que

[...] a dinâmica da vida é essencialmente processual, e suas metáforas-guias não podem ser emprestadas da mecânica, porque precisam provir de processos vivos. Todos os sistemas vivos são sistemas aprendentes e desejantes²⁴.

O processo acadêmico é um espaço importante, embora não o único, para desencadear novas percepções da vida e dar vazão aos desejos capazes de construir outros mundos possíveis. No cerne desta discussão epistemológica ganha força a reflexão analítica de Fritjof Capra que afirma estarmos diante de uma crise de percepção. A mudança de percepção e de construção do pensamento parece ao autor um dado irreversível. Em questão está a necessidade de superar

23 Cf. I. GEBARA, *Teologia ecofeminista*.

24 H. ASSMANN; J. M. SUNG, *Competência e sensibilidade solidária*, p. 27.

o paradigma dominante e quase universal de percepção do universo e do ser humano como um sistema mecânico, no qual a crença no progresso material ilimitado anda par e passo com a crença em uma sociedade na qual a mulher é classificada em posição inferior ao homem (o que seguiria uma lei básica da natureza), bem como a própria natureza se encontra em posição subalterna ao ser humano²⁵.

A esse modelo de percepção do mundo apresenta-se a perspectiva de se reconhecer a interdependência fundamental de todos os fenômenos e seres vivos do ecossistema. Sua proposta de aproximação da realidade para a construção do conhecimento apresenta-se nos seguintes termos:

[...] do ponto de vista sistêmico as únicas soluções viáveis são as soluções “sustentáveis” [...] Uma sociedade sustentável é aquela que satisfaz suas necessidades sem diminuir as perspectivas das gerações futuras²⁶.

A perspectiva da interdependência introduz uma nova compreensão do conhecimento e repercute nas posturas éticas. Segundo Ivone Gebara, a concepção de interdependência no conhecimento

[...] é a experiência mais básica de todos os seres, anterior à nossa consciência dela [...] Temos de nos abrir para experiências mais amplas do que aquelas a que nos habituamos secularmente. Temos de introduzir nos processos educacionais a perspectiva de ‘comunhão com’ e não a de conquista da Terra e do Cosmos²⁷.

O desejado para esse debate epistemológico é de que se inaugurem *tempos e desejo* de aprender com a outra pessoa, para sonhar novos sentidos para a existência, para afirmar a vida na superação de relações de dominação-exploração de um gênero sobre outro, de uma etnia sobre outra, de uma classe sobre outra, de seres humanos sobre o ecossistema. É preciso superar o poder no sentido de dominação

25 Cf. F. CAPRA, *A teia da vida*.

26 F. CAPRA, *A teia da vida*, p. 24.

27 I. GEBARA, *Teologia ecofeminista*, p. 60, 61.

sobre os outros e pensá-lo a partir de uma mudança do paradigma de hierarquia para o de redes de conexões e interdependências.

O convite, portanto, é para re-pensar e re-inventar nossas relações e referências de percepção do mundo e do conhecimento. Um convite a des-construções e construções que desafiam à interlocução e não ao dogmatismo. Neste sentido, Ivone Gebara propõe re-visitar as epistemologias de corte patriarcal, androcêntrico e antropocêntrico, inclusive, para inaugurar a possibilidade de uma episteme que ela denomina de ecofeminista. Tal epistemologia distinta abre-se a pensar a interdependência e a realidade processual na estruturação do conhecimento, superando pretensas superioridades dos seres humanos²⁸.

A mediação de gênero, nesse sentido, pretende contribuir para problematizar posturas hermenêuticas que anunciam como *pontos de chegada, portos seguros e finais* aquilo que é transitório. Tais posturas hermenêuticas dificultam o reconhecimento da fragilidade, provisoriidade, transitoriedade e pluralidade comuns às experiências humanas em suas relações e produções de saber. O instigante texto de Ilya Prigogine, no próprio título da obra: *O fim das certezas...*, é parte deste conjunto interrelativo às ciências para reverem sua proclamação de verdades universais irreversíveis. Em suas palavras:

[...] assistimos ao surgimento de uma ciência que não mais se limita a situações simplificadas, idealizadas, mas nos põe diante da complexidade do mundo real, uma ciência que permite que se viva a criatividade humana como a expressão singular de um traço fundamental comum a todos os níveis da natureza²⁹.

Prigogine, ao interrogar os conceitos fundamentais da física, vai afirmar contundentemente as noções de instabilidade e caos propondo uma nova formulação das leis da natureza “[...] que não

28 Cf. I. GEBARA, *Teologia ecofeminista*.

29 I. PRIGOGINE, *O fim das certezas*, p. 14.

mais se assenta em certezas, como as leis deterministas, mas avança sobre possibilidades”³⁰

Sendo-me permitida a analogia, *avançar sobre possibilidades* constitui-se o horizonte teórico que perpassa essa reflexão e seus processos analíticos.

Categorias epistêmicas em diálogo: gênero e complexidade

Em uma hermenêutica de gênero o processo de leitura da realidade procura privilegiar os movimentos e momentos de encontro e diálogo entre as experiências de vida de quem procede à leitura e as das pessoas identificadas no processo analítico, em suas sucessivas realidades cotidianas. A concepção das relações sociais de gênero apresenta-se como um novo paradigma capaz de não simplesmente visibilizar mulheres e/ou grupos oprimidos, mas de iluminar as descobertas sobre a estruturação das opressões e dos jogos de poder que organizam discursos normativos e estabelecem controles sociais. Mais que um encontro entre histórias de vida, esse jeito de ler a realidade quer demarcar uma nova trajetória dos paradigmas de construção dos conhecimentos e de decodificação dos discursos.

Os estudos mediados pela categoria de gênero evidenciam os processos normativos de construção do saber, visando a desnaturalização de processos que são socialmente construídos e a análise das relações sociais de poder. Este procedimento analítico considera o poder não como uma instância absoluta e estática, mas como um conjunto de forças que se move entre os diversos sujeitos sociais. Portanto, trata-se da análise das distintas parcelas *de poder* vividas pelos grupos sociais em uma determinada estrutura social.

O propósito de mapear as relações sociais de gênero, na multiplicidade dos movimentos cotidianos, é uma tomada de posição

30 I. PRIGOGINE, *O fim das certezas*, p. 31.

teórico-metodológica. Esta, por sua vez, incide em uma atitude de ruptura epistêmica com as pretensões de neutralidade na produção do conhecimento ou da hermenêutica. A perspectiva que ora se propõe não está desprovida de pressuposições e influências do contexto de quem procede à tarefa hermenêutica; tampouco o estão as outras leituras com as quais qualquer discurso teológico estabelece diálogo e confronto.

As construções de saber são datadas, contextualizadas, sexuadas, racificadas, socialmente classificadas e implicam em relações de poder que precisam ser identificadas para desencadear processos de des-construção e construção.

Produção do saber e exercício do poder, longe de se constituírem em esferas estanques e separadas, aparecem historicamente indissociadas³¹.

A correlação evidente entre poder e saber trará consigo, portanto, a pergunta pelo método de construção do conhecimento e seus pressupostos básicos.

Pode-se – como perspectiva de trabalho com a categoria gênero – privilegiar a análise que se ocupa em descrever as relações cotidianas, os movimentos de mulheres e homens no interior da casa, nos locais de trabalho, nas festividades públicas, nas práticas religiosas... Admite-se o cotidiano como espaço significativo das relações sociais – por nele acontecerem as lutas e transformações sociais –, não se limitando, portanto, a considerá-lo mero lugar de repetição.

A opção metodológica de reconhecer a relevância dos aspectos do cotidiano para formular as perguntas à realidade possibilita aproximar-se dos desejos, anseios, sonhos, ausências e processos de resistência presentes na construção das experiências de vida das pessoas e de suas comunidades. Ademais, ajuda a clarear que as grandes questões políticas, econômicas, sociais ou religiosas não são as únicas

31 M. J. R. NUNES, *Gênero: saber, poder e religião*, p. 10.

importantes. Na experiência cotidiana, composta de inúmeros detalhes – e que, por isso, corre o risco de parecer supérflua à análise –, acontece, de fato, a construção das relações sociais de poder.

O que conduz a investigação, baseado na categoria de gênero, é o propósito de superar a dicotomia entre o concreto das relações humanas e os raciocínios abstratos das formulações teológicas. Daí a opção por um trabalho de aproximação do cotidiano, privilegiando-se as relações sociais de poder presentes na dinâmica movimentação dos corpos para afirmar tanto a sua própria existência no mundo, como afirmar as demais existências que lhes animam.

Nesse sentido, há que aliar à dimensão de gênero a dimensão da complexidade com seus desafios de inaugurar novas percepções do mundo, das relações e da diversidade de manifestações da vida. Abertura para uma percepção de interdependência e conexidade destas expressões plurais de vida do ecossistema, nas quais se localiza a expressão de vida dos seres humanos como uma parte, um fio dessa grande teia da vida. Não necessariamente o ser mais importante, nem mesmo centro da vida, mas como outro distinto e fundamental.

Nas palavras do Chefe Seattle, um líder indígena dos EEUU, citadas na obra de Campbell aproximadamente no ano de 1852, encontramos um desafio à re-significação das relações dos seres humanos com a natureza:

[...] a terra não pertence ao homem, o homem pertence à terra. Isto sabemos: todas as coisas estão ligadas como o sangue que une uma família. Há uma ligação em tudo. O que acontecer à terra recairá sobre os filhos da terra. O homem não tramou o tecido da vida; ele é simplesmente um de seus fios. Tudo o que fizer ao tecido, fará a si mesmo³².

Destaque deve ser dado a essas cosmovisões que aproximam horizontes há tempos vivenciados por nações indígenas e anuncia-

32.J. CAMPBELL, *O poder do mito*, p. 33-36.

das no desafio dos físicos para alcançarmos uma nova percepção do mundo e suas complexas redes de sentido. Na expressão de Albert Einstein:

[...] os seres humanos são uma parte do todo que nós chamamos de Universo, uma pequena região no tempo e no espaço. Eles consideram a si mesmos, suas idéias e seus sentimentos como separados e à parte de todo o resto. É como uma ilusão de ótica em suas consciências. Essa ilusão é uma espécie de prisão. Ela nos restringe às nossas aspirações pessoais e limita nossa vida afetiva a umas poucas pessoas muito próximas de nós. Nossa tarefa seria livrar-nos dessa prisão, tornando acessível nosso círculo de compaixão de forma a abraçar todas as criaturas vivas e toda a natureza em sua beleza³³.

Na afirmação intrigante de Ivone, o debate epistemológico a partir do feminismo e da ecologia profunda nos desafia

[...] a arrumar os sentidos e os conhecimentos de um outro jeito. Por isso, um passo importante a ser dado é repensar o conhecimento, isto é, nossa epistemologia para, a partir daí, captar de outra maneira os sentidos de nossa existência³⁴.

Em seu texto o desafio é para jamais deixar adormecer a energia inquietadora da mente, a nunca deixar de questionar o que parece óbvio e definitivo. Contra dogmatismos... o movimento da vida!

Entre os caminhos epistêmicos de superação dos impasses, é fundamental explicitar as contribuições advindas das teorias da complexidade e das teorias gênero. A primeira, que pensa o ecossistema em sua dimensão interdependente e complexa, no qual o ser humano se inclui, não como superior, mas como distinto, inaugurando uma nova percepção que propõe relações de conexidade entre seres vivos diferentes na perspectiva de redes. A segunda, com suas ênfases nas relações sociais assimétricas entre homens e mulheres; na demarcação

33 Albert Einstein apud P. RUSSEL, *O despertar da terra*.

34 I. GEBARA, *Teologia ecofeminista*, p. 24.

da não homogeneidade destes grupos sociais, agregando-se a essa reflexão a constatação das assimetrias étnicas e de classes sociais³⁵. Ambas as teorias, têm impulsionado revisões conceituais de muitas ordens, superando a fragmentariedade de nossas abordagens epistêmicas.

Do questionamento das desigualdades sociais baseadas nas diferenças de ordem biológica, chegou-se a interrogar milenares afirmações de inferioridade das mulheres em relação a homens, de negros em relação a brancos, do ecossistema em relação a seres humanos devido à natureza intrínseca de cada um destes seres.

Entre as decorrências surgiu a urgência de uma revisão antropológica que contemplasse as construções históricas e sociais “naturalizadas” ao longo das épocas, obscurecendo os jogos de poder embutidos nestas descrições de papéis e relações. Outrossim, não tendo o eixo econômico como exclusivo, as pessoas puderam ser percebidas como seres não apenas constituídos de necessidades, mas de desejos e paixões, com todas as implicações para as relações humanas, sociais e ecossistêmicas que isto possa significar.

O resgate do corpo como lugar ímpar da experiência de estar vivo, do sentir-pensar, lugar das relações, das circulações de poder que oprimem e libertam... um fio da grande teia, foi decisivo nessa novidade epistêmica e, por conseguinte, é dado relevante para o resgate do trato com o ecossistema.

Nesse momento, vale ressaltar alguns avanços antropológicos como os que formulam a superação de concepções de mundo e relações de caráter androcêntrico para uma perspectiva antropocêntrica. No entanto, cabe dizer que, se essa mudança resolve a descentralização da matriz cultural masculina como parâmetro para o humano, ela não altera a percepção de centralidade do humano para entender o ecossistema em suas relações.

35 Cf. J. SCOTT, *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*; T. M. V. SAMPAIO, *Movimento do corpo prostituído da mulher*.

Esse debate nos coloca novamente diante da necessária crise de percepção que apresenta a interdependência de tudo o que forma o ecossistema e produz vida na forma de desafio para pensarmos os seres humanos como parte dessa grande “teia da vida”. Uma visão que certamente terá que abdicar da concepção de centralidade. Seja ela divina ou humana ou cósmica. Nem mais teocêntrica, nem mais andro/antropocêntrica, nem *qualqueroisacêntrica!*

Afirmamos aqui, provisoriamente, uma concepção que “explode” o centro para dar lugar a uma concepção de relações de mútuas interdependências, sem que isto desqualifique o ser humano, mas o re-signifique na relação de perceber-se como parte necessária e com necessidades de toda a complexa e múltipla diversidade do que existe no ecossistema.

Nesta reflexão buscou-se a aproximação ao tema, procurando não apenas articular as palavras no discurso, mas estar em sintonia com os movimentos dos corpos que se vêem, que se tocam, que se ouvem e se percebem como construtores de mundos e saberes. Procurou-se ler os processos de construção do saber indagando linguagens implícitas e os silêncios na articulação das palavras. Quem sabe, intuir e destacar os “gingados” dos corpos em relações, de modo que nos ajudem a inaugurar no *tempo das possibilidades* (segundo Prigogine) uma fala afirmativa de mulheres e homens (em sua pluralidade resistente à fixidez das matrizes dicotômicas) na direção da superação das assimetrias de poder com base no gênero, na etnia ou na classe social.

Bibliografia

- ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- ASSMANN, Hugo & SUNG, Jung Mo. *Competência e sensibilidade solidária. Educar para a esperança*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito – com Bill Moyers*. São Paulo: Associação Palas Athena, 1990.
- CAPRA, Fritjof. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, [s/d].

- GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Olho d'água, 1997.
- HELLER, Á. *Historia y Futuro. Sobrevivirá la Modernidad?* Barcelona: Península, 1991.
- JAPIASSU, Hilton. *O mito da neutralidade científica*. Rio de Janeiro: Imago, 1981.
- MAINIERI, Y. I. Teología, liberación y paradigma de género: apuntes en marcha para la reflexión colectiva. *Vida y Pensamiento*, v. 14, n. 1. San José: SBL, 1994.
- MELO NETO, João Cabral de. *Melhores poemas de João Cabral de Melo Neto*. Seleção de Antonio Carlos Secchin. 8. ed. São Paulo: Global, 2001.
- NUNES, Maria José F. R. Gênero: saber, poder e religião. In: *Mandrágora* n° 2, Estudos Feministas e Cristianismo. Pós-graduação em Ciências da Religião, Instituto Metodista de Ensino Superior. São Bernardo do Campo, 1995.
- PEREIRA, Nancy C. Pautas para uma hermenêutica feminista da libertação. In: *RIBLA – Revista de interpretação bíblica latino americana*, n° 25. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1997.
- PRIGOGINE, Ilya. *O fim das certezas. Tempo, caos e as leis da natureza*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- RUSSEL, Peter. *O despertar da terra. O cérebro global*. São Paulo: Cultrix, 1991.
- SAFFIOTI, Heleieth I. B., Rearticulando gênero e classe social. In: COSTA, Albertina de Oliveira e BRUSCHINI, Cristina. *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1992.
- SAFFIOTI, Heleieth. Conferência: Estado da arte e a questão de gênero no Brasil – 22/09/00. In: *Estado dos Estudos de Gênero nas universidades paulistas*.
- SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. *Movimentos do corpo prostituído da mulher. Encontros e desencontros teológicos*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- SAMPAIO, Tania Mara Vieira. Horizontes em discussão na arte de fazer teologia. In: VVAA. *Gênero e teologia*. São Paulo: Loyola, 2003.
- SANTIN, S. Perspectiva na visão da corporeidade. In: MOREIRA, W.W. (Org.). *Educação física & esportes: perspectivas para o século XXI*. Campinas: Papirus, 1993.
- SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*. Recife: SOS – Corpo, 1991.
- TEVES, Nilda. Corpo e Esporte: símbolos da sociedade contemporânea. In: MOREIRA, Wagner Wey & SIMÕES, Regina. *Fenômeno esportivo no início de um novo milênio*. Piracicaba: Editora Unimep, 2000.

Uma abordagem de gênero a partir da religião

Gênero masculino e cristianismo

Marcelo Augusto Veloso¹

Introdução

É pela primeira vez que me debruço sobre esse tema – *Masculinidade e Religião*. Por esse motivo, considero esta aproximação como um ensaio e quero que seja escutada como tal. Uma outra observação que desejo fazer: o meu referencial será a Igreja Romana, pois foi nela que fui tecido; ao dizer isto, está implícito que suponho que haverá diferenças nas outras tradições cristãs. Além disso, atenho-me à tradição religiosa cristã por ser ela a grande expressão religiosa, tanto do ponto de vista qualitativo como quantitativo no ocidente, no qual nós nos situamos.

Wittgenstein dizia que o limite do nosso mundo é o limite de nossa língua. Por sua vez, Saussure vem nos dizer que a língua é um depósito incôscio e involuntário que nos é dado pela língua da nossa comunidade lingüística.

Seguindo estas sugestões, convém verificar qual é a língua do cristianismo que limita o nosso mundo religioso, quiçá o mundo, simplesmente. Isto significa que nós nos nutrimos através de uma língua religiosa que teceu o nosso mundo religioso e que indica que a religião

¹ Filósofo e psicanalista. Professor jubilado da Universidade Federal da Paraíba. marcelo-augustoveloso@terra.com.br

veiculada por ela é a única consistente, naturalizada por dois mil anos de diuturna escuta e leitura de um livro sagrado e de uma tradição que sempre se reporta a ele. Não me refiro a uma língua determinada, porém à língua como um sistema de comunicação que estrutura as nossas relações, que diz a posição e a oposição de cada pessoa nesse sistema. Pois é a partir destas relações, posições e oposições que cada um ou uma recebe o seu valor, a sua significação.

Para início de conversa, creio que posso afirmar que o gênero da religião cristã é masculino e é neste mundo masculinizado que nós, homens e mulheres, nos relacionamos, nos significamos, temos um valor e nos organizamos do ponto de vista religioso. Essa afirmação parece contraditória quando, quantitativamente, parece haver maior número de mulheres do que homens nas nossas assembleias. Porém, do ponto de vista da qualidade, portanto do valor, a história é bem outra.

Para verificar isto, uma porta de entrada privilegiada é a língua dos textos fundadores do cristianismo. Privilegiada, porque são textos considerados sagrados, portanto normativos, e por serem lidos e refletidos cotidianamente por todas as pessoas que se inserem nesta tradição milenar, criando o seu modo de situar-se nesta cartografia.

O mito fundador – o evangelho

Creio que é consenso que os textos dos evangelhos não narram a vida de Jesus como se fosse sua biografia. A partir de traços, de restos históricos, é construída uma “história” imaginária em torno deste personagem, “história” esta construída por aqueles homens (não é a figuras masculinas que é atribuída a autoria desses textos canônicos?) que estabeleceram uma identificação imaginária com ele.

O evangelho possui uma estrutura de um conto popular onde o protagonista-herói tem uma origem extraordinária; é protegido por figuras divinas; é testado antes de desempenhar suas atividades e vence as provas; no desempenho de suas atividades, terá que se

confrontar com seus adversários; será perseguido por estes até a morte; porém é exaltado pela proteção divina. A partir desta perspectiva literária, o evangelho não se integra na classificação de uma tragédia, mas de um drama. Na tragédia, os protagonistas têm um fim funesto (vide as tragédias de Édipo, Romeu e Julieta ou as tragédias de Nelson Rodrigues). A tragédia, por outro lado, se situa no horizonte exclusivamente humano. O evangelho é um drama sacro que incita a identificação com o protagonista (vide, por exemplo, a Semana Santa na liturgia romana e o Drama da Paixão de Cristo, em Nova Jerusalém, PE). Por ser um drama sacro, o evangelho foge ao horizonte humano e torna o seu protagonista vitorioso em um horizonte não-humano, feitiço do desejo dos discípulos e discípulas. Além desta estrutura de um conto popular, o evangelho é construído segundo a lógica do mito: apresenta eventos extraordinários, inexplicáveis (aliás, se houvesse explicação, não pediria a adesão incondicional do crente: creio porque é absurdo, dizia Tertuliano, ao que completava Agostinho, creio para entender). Além do mais, a narrativa evangélica admite as contradições, nota característica dos mitos. A figura de Jesus Cristo, como, aliás, a figura de qualquer líder, vai sendo mitificada pelas pessoas que, ao longo do tempo, vão constituindo o seu discipulado. E não adianta se perguntar quem ele “realmente” era. Essa pergunta não cabe na lógica do mito, pois ele é o que fizeram dele e é o que fizeram dele que lhe dá consistência e que sustenta, através de uma transferência à sua pessoa de mestre, a existência dos seus discípulos e discípulas. É essa semelhança do discurso religioso com o discurso mítico que faz com que, continuamente, se volte a este começo, num eterno retorno, para se ver como ele foi constituído na sua origem, a fim de se continuar fiel a ele (não é isto que faz o calendário litúrgico das comunidades cristãs?). O instituinte torna-se o instituído, sempre recordado, para que não se quebre o encanto deste primeiro momento.

Que pintura imaginária, virtual, foi sendo construída deste homem que é elevado ao status divino? Tomo o texto de Marcos como

roteiro desta viagem. Pretendo pontuar, nesse texto, algumas cenas que acho significativas para indicar o sistema de mundo religioso que nos configura.

Uma observação, ainda. O que nós conhecemos hoje por cristianismo não passava, nas suas origens, de um entre outros movimentos que fazia uma leitura diversa de outras leituras do judaísmo iniciado a partir da intervenção de Esdras e Neemias, no século V, antes da nossa era. Para alguns que participavam deste movimento, parece que este não era algo diferente do judaísmo. São a ação e a reflexão de Paulo, especialmente, que descolarão este movimento do judaísmo. Do ponto de vista deste último, isto é, do judaísmo, este movimento torna-se heterodoxo e herético. Ora, a sociedade judaica era uma sociedade patriarcal. Este movimento heterodoxo e herético, nascido de dentro desta sociedade, também será tão patriarcal e androcêntrico como as suas águas de onde emergiu. Ele não conseguiu romper este condicionamento que carrega consigo depois de transcorridos dois milênios.

Primeira cena. Ao batermos os olhos nesse texto, de chofre, o narrador apresenta o protagonista como sendo Filho de Deus; o que deve ter sido uma constatação final é colocado na abertura para situar este homem na esfera do divino e oferecer, deste modo, uma chave de leitura para o restante da narração. Ele não é qualquer homem, mas um homem especial apresentado por um outro homem austero, João Batista, que lhe reconhece a origem divina, anunciando que o protagonista batizará os demais pelo Espírito Santo, fazendo surgir uma nova figura no campo do masculino. Neste mesmo campo, surgirá uma terceira figura masculina, o Pai, configurando o que seria a trindade cristã, radicalmente masculinizada. Nesta cena inaugural, são estabelecidos já os dois planos em que vai se desenrolar a vida do protagonista: há um plano divino e um outro humano. Jesus faz a ponte entre os dois. Em todos os dois planos não há lugar para o gênero feminino. Eles são absolutamente masculinos: além do narrador, surgem Jesus, João Batista,

o Espírito Santo e o Pai. Sem dúvida é uma abertura de uma narração que coloca os homens numa situação muito confortável. Quem não é do gênero masculino, o seu oposto, portanto, não encontra lugar nesta abertura; dela está excluída a mulher. Como não nos situarmos, nós homens, na esfera do divino e/ou fazendo a ponte entre a esfera divina e a humana? Já não se delinea aí com quem deve estar o poder sagrado nas comunidades cristãs? (Mc 1.1-11).

Segunda cena. Como todo herói que se preze, Jesus é levado para uma região inóspita para ser posto à prova antes de exercer as suas ações que serão, após alguns percalços, vitoriosas. Evidentemente, ele se confrontará com o seu opositor, outra figura masculina, o Satanás. Como é de se esperar, o herói sai vencedor e novamente é servido por novos personagens masculinos, os anjos (Mc 1.14-15).

Terceira cena. Já que o protagonista-herói venceu por sua superioridade as provas às quais foi submetido, ele está apto a iniciar a sua tarefa. Sua primeira iniciativa é formar um grupo de homens que se identifiquem com o seu desejo, como ele dará testemunho que se identifica com o desejo do seu Pai (“não se faça a minha vontade, porém a tua”, dirá ele ao final de sua vida). Afinal, os primeiros homens que vão segui-lo também se identificam com o desejo do seu Pai. Há, portanto, um tecido de desejos que circulam apenas entre homens. Não se sabe qual é o desejo destes homens, pois o desejo deles é o desejo do outro. (Mc 1.16-20). Esta cena da formação deste grupo masculino é tão fundamental que até hoje a Igreja Romana continua usando-a como argumento para não admitir mulheres no serviço do pastoreio e do ensino de suas comunidades. Como Jesus se torna o líder deste primeiro grupo, os homens indefinidamente se sentirão como os herdeiros naturais desta liderança nas suas comunidades. As mulheres, por sua vez, serão sempre lideradas por eles. Há, portanto, uma naturalização da função de liderar e ser liderada.

Quarta cena. Juntei nesta cena várias outras por conta de sua semelhança e contigüidade. Há uma seqüência de ações onde o protagonista-herói, pela sua potência, ensina como um mestre e beneficia aquelas pessoas necessitadas. De repente, esta seqüência é interrompida, para, de uma maneira mais solene, autenticar o que já tinha acontecido. O grupo de homens, os Doze, é confirmado na identificação com ele: eles deverão fazer o mesmo que ele, ser mestres e beneficiadores dos necessitados. Pouco antes desta confirmação, há um prenúncio do fim do líder, ele será assassinado pelos seus adversários (os fariseus e os herodianos, mais um grupo masculino; entre este grupo e o protagonista se instaura um conflito sobre a legitimidade do seu poder de ensinar e beneficiar as pessoas). Este prenúncio visa também os Doze: também eles serão contestados, sofrerão e poderão ser mortos como o seu herói (Mc 1.21-3.19).

Convém notar que o chamamento dos Doze e sua confirmação solene (“subiu ao monte e chamou a si os que ele quis”, Mc 3.13; que lisonja não sentem os homens em serem queridos pelo seu líder!) são envoltos por estes atos de demonstração de poder de ensinar e beneficiar as pessoas. Jesus, posteriormente, lhes dará o poder para fazerem o mesmo que ele. Não existe apenas a circulação de desejo entre eles, também há circulação de poder.

Abre-se uma nova seqüência que será marcada, novamente, pela sua potência. Ele surge como o sábio mestre que possui um ensinamento verdadeiro. No entanto a sua potência não se refere apenas a uma sabedoria, mas aos corpos e à natureza. Após um bom tempo de narração, surge uma narrativa muito bem articulada, aliás, que introduz duas personagens de mulheres: uma jovem e uma adulta (Mc 5.21-43). É verdade que já tinha aparecido uma: a sogra de Pedro, em um pequeno relato (Mc 1.29-31). Estas mulheres aparecem no campo oposto ao dos homens. Elas não têm nomes: uma é a sogra de Pedro. É esta relação de parentesco com Pedro que a qualifica a aparecer em cena. Após o restabelecimento de sua doença, esta mulher assume o seu trabalho doméstico de servir os homens

presentes. As outras duas são uma mulher adulta, perdida na multidão, que lhe toca o corpo (as vestes são o corpo) e uma jovem, cuja qualidade é ser filha de Jairo, entrada em cena semelhante à sogra de Pedro. Todas as três são anônimas e marcadas pela enfermidade. A sogra e a jovem advêm através dos homens: a sogra de Pedro, a filha de Jairo; a terceira advém pelo enigma da feminilidade, cercado de tabus. As três são restabelecidas na vida pelo poder da palavra e do corpo de Jesus. Palavra e corpo de homem. As mulheres não são convidadas a fazer parte do seletivo grupo de homens que subiu à montanha com o seu mestre e aos quais este comunicou o poder de curar e ensinar. Elas surgem em cena para serem beneficiadas pela potência destes homens.

Mais uma vez, a terceira, confirma-se a identificação dos Doze com o mestre: eles são enviados para ensinar, expulsar demônios e curar, como ele tem feito (Mc 6.6-13). Esses três chamados surgem nos primeiros seis capítulos: há uma inflação desse chamado masculino. Um novo prenúncio do futuro do líder e destes homens é anunciado com a prisão e execução de João Batista (Mc 6.14-29). Eles deverão, porém, se manter firmes nestas adversidades, demonstrando a sua superioridade, mesmo diante da morte.

Quinta cena. O relato da última ceia, do ponto de vista de uma leitura de gênero, é muito significativo (Mc 14.22-25). Após algum tempo de caminhadas pelas regiões da Palestina, acompanhado por este grupo de homens que ele escolheu porque quis, Jesus os convida para uma ceia ritual, antes de um momento decisivo da sua vida, antes de ser traído por um deles, ser julgado e condenado à morte. Em Antropologia, existe a noção de *casa de homens* que é um espaço onde os jovens aprendem a se tornar homens com os mais velhos. O período de deslocamento de Jesus com o seu grupo é como se fosse uma *casa de homens* deambulante. É nela que se verifica o rito de passagem destes homens escolhidos; é nela que eles vão aprendendo a ser homens sagrados; é nela que eles aprendem o múnus de dirigir

e ensinar as comunidades cristãs. Múnus que é assimilado como algo exclusivo dos homens.

É, pois, neste momento decisivo da sua vida que Jesus os convida para a ceia pascal dos judeus. Porém, o que é oferecido a estes especiais convivas não é o cordeiro ritual dos judeus, mas é o seu corpo e o seu sangue. “Tomai e comei, isto é o meu corpo; tomai e bebei, isto é o meu sangue”. A identificação dos escolhidos chega ao absoluto paroxismo. Eles são convidados a digerir o corpo e o sangue do mestre a fim de que a sua potência passe definitivamente para os seus corpos. Ao digerir estes elementos, eles se transubstanciam no outro divino. Eles não apenas desejam o desejo do outro, eles se tornam o outro. Sem dúvida, é um ritual androfágico, ao qual só os homens têm acesso. Pelo menos é o que a tradição entendeu e perpetua na organização de suas comunidades. No ritual litúrgico da ceia eucarística, quando o celebrante oferece o corpo e o sangue aos presentes, ele não está apenas repetindo a ceia inaugural, porém ele está também oferecendo o seu corpo e o seu sangue aos presentes. Corpo e sangue de homem que tem o múnus de governar e ensinar na comunidade.

Este fundamento androcêntrico do cristianismo é tão consistente que todos os textos canônicos do Segundo Testamento têm como autoria os homens ou são atribuídos a eles: além dos evangelistas, seguem Paulo, Tiago, Pedro, João e Judas. Esta função de ensinar passa a ser entendida e aceita como uma tarefa masculina. As mãos que tecem a teia religiosa são mãos masculinas, são elas que escolhem seus desenhos, as texturas e as cores das linhas. Com isto não estou querendo dizer que as mulheres estivessem à margem dessa tessitura. Refiro-me à tessitura hegemônica. Nas suas fendas, com certeza, deve ter havido outras, feitas por mulheres, mas são quase inalcançáveis por falta de registro. A não ser que, voltando aos textos canônicos, siga-se à hermenêutica da desconfiança, como sugere Elisabeth Fiorenza.

Esta tradição sobre o múnus de ensinar, além do de dirigir as comunidades cristãs, foi tão naturalizada que até a contemporanei-

dade ela permanece consistente. Durante o período Patrístico, do II ao VII século mais ou menos, as produções teológicas veneráveis são apenas de homens. Não há Mães da Fé, só existem Pais da Fé. Durante a Idade Média, ocorrerá o mesmo; os grandes produtores teológicos são, por exemplo, Anselmo de Cantuária, Pedro Abelardo, Tomás de Aquino, Boa Ventura, Guilherme de Okham, Duns Escoto. É verdade que na época medieval vamos encontrar algumas ilustres mulheres como Hildegard von Bingen; no Renascimento, Tereza D'Ávila, entre outras, porém, no máximo são consideradas místicas ou espirituais, dignas de respeito, porém nunca foram reconhecidas com o status de teólogas, isto é, investidas do múnus de ensinar nas comunidades cristãs.

Da Modernidade até a contemporaneidade o costume é o mesmo. Repito, nas fissuras do magistério masculino, houve, e continua havendo, um veio teológico de mulheres anônimas ou reconhecidas, tanto entre as mulheres iletradas como entre as intelectuais. A situação vai se reverter nas últimas décadas do século XX, quando vemos aparecer, nas Américas e na Europa, teólogas feministas. No entanto, como estas, no seu fazer teológico, alteram as regras do sistema eclesiástico androcêntrico, elas são desconsideradas, suspeitas de heterodoxia e heresia por colocarem sob suspeição a teologia produzida pelos eclesiásticos e instituírem outros princípios epistemológicos para a sua produção teológica. Daí que suas produções teológicas circulem à margem dos ambientes oficiais eclesiásticos. Parece, pois, haver uma inversão do que se verificou no princípio desta tradição: o instituinte, o movimento de Jesus, ao construir a sua história, torna-se um instituído patriarcal, androcêntrico, absolutizando-se de tal maneira que não permite a emergência de outro instituinte. Quem viver verá o que tem resultado e resultará deste conflito hermenêutico.

Identidade masculina e corporeidade: uma abordagem *queer*

André Sidnei Musskopf¹

1. O “modelo hegemônico” de masculinidade

Ney Matogrosso, na música *Calúnias*, canta:

*“Eu deixei aquela vida de lado
Eu não sou mais um transviado
Telma, eu não sou gay”*

Eu faço referência a esta música para iniciar esta conferência porque a identidade masculina, um dos temas a mim proposto, tem sido definida em oposição à homossexualidade masculina e em oposição ao que significa ser mulher, ambas identificadas como portadoras do elemento feminino. Esta atitude, por um lado, define o que é ser homem (é não ser mulher, nem homossexual) e, por outro, motiva e justifica atitudes homofóbicas. Também utilizo esta referência, pois a perspectiva da qual me aproximo do tema é a minha pesquisa na área da Teologia Gay, da Teoria Queer e da masculinidade homossexual.

Com isto, a primeira pergunta que se coloca é “qual é a identidade masculina?” Ou, colocada em outros termos: “Quem são os homens?” Pergunta que não é fácil de responder e não tem uma única resposta. Na mesma música, Ney Matogrosso canta o ideal para as

¹ Mestre e doutorando em Teologia na EST e pesquisador do Núcleo de Pesquisa de Gênero. asmusskopf@hotmail.com

relações de gênero segundo este homem preocupado em provar sua masculinidade: “Vamos ser um casal moderno – você de bobs e eu de terno”. Desta forma, começamos a entrever o papel de gênero atribuído ao modelo hegemônico de masculinidade prescrita aos “homens verdadeiros”. Um modelo de o que se espera e de como se imagina que os homens sejam e se comportem. Este modelo de masculinidade, tão criticado pelos estudos feministas e de gênero das últimas décadas, não é um modelo essencial ou natural, como muitas vezes se faz crer, e a própria ideologia patriarcal se empenha tanto em sustentar, utilizando-se dos mais diversos discursos².

Embora Miriam P. Grossi tenha questionado a existência histórica de sociedades matriarcais desde a perspectiva da Antropologia na conferência de abertura deste Congresso, Leonardo Boff e Rose Marie Muraro utilizam como referencial este modelo de organização social para mostrar que o patriarcado não é um modelo trans-histórico, mas fruto da evolução da história, de maneira especial nos últimos 8.000 anos³. Esquivando-me da discussão da existência histórica-real ou apenas mítica dessas sociedades, o relevante é que esta discussão aponta para uma forma de organização social diferente do modelo patriarcal naturalizado.

De acordo com L. Boff e R. M. Muraro, as sociedades matrilineares se estruturavam pelo princípio da solidariedade, sendo o status econômico das mulheres atestado pela sua capacidade geradora. A transição das sociedades de coleta para as sociedades de caça, e depois de agricultura, provocou a mudança deste sistema, aparecendo pela primeira vez a força física como elemento de liderança e poder, provocando o surgimento da violência e da competição. Neste esquema prevalecem os homens, que encarnam o ideal da força e da competitividade, e a masculinidade passa a ser associada com estas

2Cf. T. LAQUEUR, *Inventando o sexo*, mostra como o discurso médico sobre os corpos não é neutro, mas está pautado em noções ideologizadas das diferenças de gênero.

3Cf. R. M. MURARO; L. BOFF, *Feminino e masculino*, p. 10-14, 53-55.

categorias. Como decorrência, o masculino passa a governar e acaba por ser sinônimo de poder e liderança absoluto, excluindo o feminino e as mulheres⁴. Mito ou realidade histórica, isto explica a definição da identidade masculina em oposição ao feminino, considerado fraco e não competitivo. Ressalte-se que o feminino, neste caso, não se restringe às mulheres, mas também se refere aos homens que não apresentam estas características do “modelo hegemônico” de masculinidade.

Estas definições têm implicações profundas para a compreensão da corporeidade e sexualidade masculina, pois é no corpo e através do corpo que elas são construídas e atualizadas. Assim, o corpo masculino se define por sua força e capacidade de realizar tarefas que o beneficiam na competição pela liderança e supremacia. A sua sexualidade preserva as características da força como dominação, especialmente através da penetração e da vergonha de ser penetrado, e da competição, manifesta pelas inúmeras conquistas e sua exibição a outros homens.

O tema da masculinidade virou certa moda, tanto nos meios acadêmicos quanto na literatura mais popular e nos meios de comunicação. Em todo este alvoreço tentando desvendar os mistérios masculinos o foco principal tem sido na constituição da masculinidade hegemônica. Algumas pessoas tentando entendê-la, outras desconstruí-la, outras justificá-la. Luiz Cuschinir e Elyseu Mardegan Jr., em seu livro *Homens e suas máscaras*, procuram demonstrar a constituição e construção da masculinidade hegemônica a partir do processo de socialização dos homens. Este processo inicia já na fase intra-uterina, quando pai e mãe preparam o ambiente no qual a criança vai nascer e começam a projetar nela suas expectativas, que incluem desde elementos de decoração até expectativas quanto ao futuro do filho⁵.

Na infância e adolescência o menino/rapaz constrói a sua masculinidade no contexto da família e da escola, na relação com pai

4 Cf. R. M. MURARO; L. BOFF, *Feminino e masculino*, p. 169-178.

5 Cf. L. CUSCHINIR; E. MARDEGAN Jr., *Homens e suas máscaras*, p. 23-30.

e mãe, professores e professoras, amigos e amigas. Nestes contextos aprende que precisa ser forte, independente e competitivo. Nesta fase ele se distancia do que é considerado feminino, constituindo-se em oposição a ele. Esta construção acontece pelo afastamento e pelo silêncio (tanto físico – homens não falam – quanto emocional-afetivo – homens não sentem). O menino afasta-se da mãe porque não pode assemelhar-se a ela, símbolo da negação da sua identidade, e do pai porque o contato muito próximo, especialmente na adolescência, pode emascular o menino/rapaz. Sozinho e isolado, ele aprende a endurecer-se para sobreviver. A entrada na vida escolar consolida o rompimento com pai e mãe e acentua a separação na relação com os amigos e amigas. Nesta etapa se aprofunda o senso de competitividade e se reafirma a lei do silêncio como estratégia de vitória frente ao outro, visto como inimigo que ameaça sua identidade. No final da adolescência, a identidade masculina se caracteriza pela solidão e silêncio como demonstrações de força e aptidão competitiva, reconhecida socialmente pela família, docentes e amigos e amigas⁶. Neste sentido, a identidade masculina, mesmo a que aqui estamos chamando de hegemônica, não é algo dado, mas constantemente conquistado.

A entrada no mundo do trabalho é a última etapa neste processo de socialização ou *masculinização*. Neste ambiente, onde o homem desempenha primeiramente a sua identidade como provedor da família, ele precisa provar sua capacidade de manter-se independente e auto-suficiente. Para isto ele desempenha a sua identidade enquanto competidor, provando ser melhor do que os outros homens e reafirmando a sua masculinidade com a ascensão financeira e o reconhecimento social. O trabalho não é fonte de subsistência e de prazer, mas uma obrigação e um meio de provar a masculinidade, fragmentando a identidade masculina. Mais uma vez, silêncio e afastamento são imprescindíveis para uma carreira vitoriosa e de sucesso⁷.

6 Cf. L. CUSCHINIR; E. MARDEGAN Jr. *Homens e suas máscaras*, p. 30-93.

7 Cf. L. CUSCHINIR; E. MARDEGAN Jr. *Homens e suas máscaras*, p. 97-123.

Os estudos na área da Neurologia têm procurado demonstrar os elementos biológicos da configuração da identidade masculina (e feminina). Estes estudos se concentram nas diferenças na constituição cerebral de homens e mulheres. No livro *Por que os homens fazem sexo e as mulheres fazem amor?* Allan e Bárbara Pease elaboram amplamente nas diferenças cerebrais para explicar o comportamento masculino. Segundo ele e ela, estas diferenças são herança genética dos seres humanos. A configuração atual do cérebro está ligada a um longo processo evolutivo em que o homem teve o papel de caçador, e a mulher de cuidar da prole e do ambiente doméstico⁸ – e assim voltamos a L. Boff e R. M. Muraro⁹. A partir destas teorias explica-se, por exemplo, as aptidões espaciais diferenciadas e a forma de se relacionar sexualmente.

A Psicanálise tem analisado e definido estes processos através das teorias da castração e sublimação¹⁰. Fundamentadas especialmente nos conceitos freudianos sobre a centralidade do pênis na psique masculina (e a inveja feminina do mesmo), estas teorias demonstram que a identidade masculina se constrói sob o medo de perder o pênis. No processo de identificação com pai e mãe, ambos representam a ameaça da castração e da morte, ainda que por motivos diferentes. Assim, o homem sublima a sua experiência erótica concentrando-a no pênis, simbolizado na figura do falo. Através deste processo, a afetividade e a sexualidade masculina se regionalizam. Por isso, a

8 Cf. A. PEASE; B. PEASE. *Por que os homens fazem sexo e as mulheres fazem amor?* Este tipo de literatura voltada para o consumo popular tem ganhado espaço nas livrarias e entre leitores e leitoras, mostrando as diferenças cerebrais entre homens e mulheres, e explicando as diferenças comportamentais decorrentes destas diferenças. Outros exemplos da popularização deste tipo de abordagem são inúmeras matérias e programas, como o programa de televisão *Globo Repórter* de 14/05/2004 e matéria da *Revista Veja* de 04/08/2004 (p. 124-133).

9 L. BOFF, por exemplo, fala dessas diferenças em termos de “memória sexual” como base biológica da sexualidade humana (R. M. MURARO; L. BOFF. *Feminino e masculino*, p. 28-44).

10 Veja, por exemplo, E. MONICK. *Castração e fúria masculina: a ferida fálica e falo: a sagrada imagem do masculino*.

sexualidade do “homem hegemônico” é genitalizada, onde o pênis, através da penetração, atualiza a masculinidade¹¹.

2. Masculinidade hegemônica e corporeidade

Em termos de corporeidade e sexualidade, o isolamento, o silêncio, a força e a competitividade apenas recebem seus significados quanto experimentados através da corporeidade. Elas se revelam na negação da afetividade, intimidade e vulnerabilidade nas relações de homens (especialmente com outros homens, mas também com mulheres). Por isso, são traços desta masculinidade hegemônica: “parecer duro, agressivo, seguro de si em qualquer circunstância e por meio de diferentes sinais, do trabalho, da roupa, do automóvel etc.”.¹²

Marko Monteiro, em estudo sobre *Corpo e masculinidade na revista VIP Exame*, mostra como a corporeidade masculina está estreitamente ligada à sexualidade quando analisa a proposta da revista para tratar da saúde dos homens. No caso em discussão, a equipe editorial criou uma coluna para responder perguntas dos homens com relação à saúde. O objetivo da coluna só foi atingido com a criação de uma personagem fictícia que respondia às perguntas apelando para o imaginário erótico através da sua caracterização e da linguagem utilizada nas respostas. Conforme M. Monteiro “A fórmula para estimular o leitor a participar da seção, ‘educando-o’, foi deslocar sua atenção para a imagem da enfermeira ‘gostosa’, considerada legítima e correta, utilizando uma vinculação entre sexualidade e masculinidade”.¹³

A forma como esta sexualidade é exercida está ligada à compreensão de corporeidade masculina e do modelo de masculinidade hegemônica. Apesar de construir sua identidade em oposição à

11 Estas idéias fundamentam diversos estudos sobre masculinidade. Veja, por exemplo: J. S. TREVISAN, *Seis balas num buraco só*; R. M. MURARO; L. BOFF. *Feminino e masculino*.

12 B. KEIJZER. *Homens: as relações intragênero*, p. 84.

13 M. MONTEIRO. *Corpo e masculinidade na Revista VIP Exame*, p. 246.

mulher, daquilo que ela representa e daquilo que ele não pode fazer, é através da mulher que o homem, constantemente, prova sua masculinidade. Segundo Sócrates Nolasco:

Através da iniciação sexual, a mulher representa aquela que atesta a virilidade de um homem e o introduz, publicamente, na ordem social como homem. Em um segundo momento, ela é a responsável pela atualização da identidade do desejo do homem, tanto que ocupa o lugar de prostituta, de esposa, ou de mãe.¹⁴

A necessidade de conquistar e provar sua masculinidade através da sexualidade não é algo que acontece facilmente ou sem conflitos. Em artigo do *Jornal Zero Hora*, Patrícia Rocha entrevistou homens e mulheres sobre um fenômeno muito comum na atualidade: o uso de medicamentos contra a impotência para melhorar o desempenho sexual. Nas respostas dos homens, alguns com pouco mais de 20 anos de idade, fica clara a insegurança gerada pelo medo de não “se sair bem na cama” e, com isto, ter sua masculinidade diminuída¹⁵. A performance sexual é um dos aspectos onde os homens precisam provar sua identidade, atualizando os critérios de força (disposição permanente para o ato sexual) e competitividade (melhor performance). Por isso, como afirma Diego Irarrázaval:

Uma sexualidade hegemônica masculina é violenta e competitiva; deve ser demonstrada de forma quase obsessiva; está centrada no pênis; é homofóbica e intolerante com relação aos homossexuais; é irresponsável.¹⁶

O historiador de arte Micha Ramackers estudou a produção do desenhista Tom of Finland, que representou, através de gravuras, décadas da experiência homossexual e retratou uma mudança significativa na compreensão da corporeidade de homens gays. Segundo Micha Ramackers

14S. NOLASCO. *A expressão das emoções e o desejo masculino*, p. 68.

15 Cf. P. ROCHA. *A noite das pílulas coloridas*.

16D. IRARRÁZAVAL. *Felicidad masculina*, p. 38.

[...] enquanto que nos anos 50, quando o trabalho de Tom foi publicado pela primeira vez, uma forte ênfase ainda era colocada na juventude como fator determinante de beleza, dos anos 70 em diante isto mudaria para masculinidade.¹⁷

Para reproduzir esse ideal de “masculinidade”, o desenhista apresenta exageradamente as partes do corpo consideradas “masculinas”: tórax amplo, corpo forte e um pênis avantajado. De acordo com Micha Ramakers, esta mudança na representação dos corpos de homens homossexuais foi se dando pela necessidade destes homens se identificarem enquanto homens, masculinos, uma vez que se encontravam numa posição intermediária, não sendo considerados nem homens nem mulheres, como ainda é o caso no imaginário de muitas pessoas. O objetivo era libertar “os homens gays das correntes da feminilidade e da não naturalidade”.¹⁸ Com isto, se repete e comprova o modelo hegemônico de masculinidade que centra sua sexualidade no pênis e utiliza a força como característica corporal masculina.

J. S. Trevisan fala deste “exageramento” nas proporções reais do pênis em termos simbólicos através da “inflação fálica”.¹⁹ Com esta expressão, quer falar da forma como os homens se utilizam de elementos não corpóreos para atualizar simbolicamente o poder do pênis na figura fálica. Isto se expressa, por exemplo, na fixação por carros rápidos e potentes, no uso do poder público, na compreensão de máquinas como extensão do próprio corpo.²⁰ Esta mesma transferência está expressa por J. W. Dixon Jr., citado por James Nelson:

17 M. RAMAKERS. *Dirty pictures*, p. 57.

18 M. RAMAKERS. *Dirty pictures*, p. 58.

19 Cf. J. S. TREVISAN. *Seis balas num buraco só*, p. 73-113. O autor também fala em “fúria fálica”: “a inflação doentia do falo às vezes aparece como sintomas, outras vezes se atualiza como tragédia, quando explode em fúria fálica” (p. 80ss.).

20 Cf. R. M. MURARO, L. BOFF. *Feminino e masculino*, p. 232. R. M. Muraro faz referência a sua obra *Sexualidade da mulher brasileira*, e afirma que “Os homens [operários] viam seus corpos como parte integrante das máquinas que manipulavam, considerando-se bons quando funcionavam bem e tendo como combustível o prazer sexual”.

Seria difícil explicar o apelo constante da arquitetura gótica. É possível que seja resultado da sua sexualidade triunfante, toda masculina, com suas triunfantes torres fálicas do lado de fora, emoldurando as portas labiais conduzindo ao útero cercado do interior.²¹

A relação entre a sexualidade masculina hegemônica dominante e a espiritualidade James Nelson expressa em outra obra, revelando o desconforto masculino na sua relação com Deus, o que implica a necessidade de dominação e centralização:

Tanto homens como mulheres, somos “ela”s quando se refere a ser a Igreja. Isto é desconfortável. Além disso, um Deus masculino nos penetra. Mas ser penetrado por alguém ou alguma coisa, até mesmo Deus, importa ser mulherizado. Isto parece o equivalente à degradação do homem, literalmente perda de classe ou status.²²

Apresentei rapidamente diferentes formas como o “modelo hegemônico” de masculinidade tem sido explicado, com suas conseqüências em termos de corporeidade, focalizando a sexualidade e a sua possível relação com a espiritualidade. Vejamos, em seguida, como este modelo vem sendo contestado e reconstruído.

3. A crise dos homens

Diante de todos estes estudos para entender os homens e como se constrói socialmente a masculinidade, vivemos um tempo em que se fala muito da “crise do masculino”. Isto se revela na constante referência a esta situação nas publicações e no tratamento dado ao tema pela mídia. Para falar desta “crise”, das suas características e possibilidades vejamos a descrição do seguinte comercial de televisão.

21J. W. DIXON Jr. *The sacramentality of Sex*, p. 252. Apud. J. B. NELSON, *Embodiment*, p. 22.

22J. B. NELSON. *The intimate connection*, p. 45.

(Um grupo de homens está em frente a uma agência bancária. O líder profere frases de protesto às quais os outros homens aclamam com urros. Na última reivindicação a aclamação esmorece.)

‘Exigimos direitos iguais aos das mulheres!

Queremos um seguro exclusivo para homens!

Queremos massagem de graça!

E descontos em clínicas de estética e beleza!

– Não, não, aí não dá.

– Ó o cara.... sai fora.

– Há limites, há limites.”

(Nesse momento aparece uma mulher à porta do banco e, com ar de vitoriosa, apresenta o plano de seguro criado especialmente para mulheres com os benefícios mencionados pelos homens insatisfeitos. Quando ela aparece, os homens que estavam saindo param e, na última cena, todos aparecem extasiados com sua beleza, literalmente de “boca aberta”).

A produção e a afirmação das identidades de gênero se dá num processo sustentado por discursos nas diversas esferas da vida social. Estes discursos são configurados a partir de políticas de identidade que os utilizam para moldar e atualizar-se nos sujeitos, fechando o círculo hermenêutico²³. Numa sociedade regida pelo mercado, onde o reconhecimento e a validação social estão diretamente relacionados à capacidade de consumir, é importante estar atento para os modelos que circulam, são construídos e servem de matriz para a con-formação das identidades e seu apelo ao consumismo. Neste sentido, modelos de masculino que circulam na mídia são relevantes

²³Veja, por exemplo, A. SCHULTZ. *Isto é meu corpo*, p. 169-193. O autor discute as matrizes de masculinidade na Bíblia, na literatura e nos discursos de homens que participam de grupos de homens. Conforme ele “O que os homens da Bíblia e da Literatura dizem/vivem sobre o masculino inscreve no imaginário social o que é e como deve ser o homem” (p. 170). Além disso, essa imagem (de *homem-macho*) também está presente “na música, na TV, nas igrejas e nas escolas” (p. 192).

para a análise da identidade masculina. Além disso, a forma como é apresentada a situação dos homens revela de que forma o discurso sobre a masculinidade é veiculado atualmente²⁴.

O comercial descrito acima pressupõe uma compreensão da atual situação dos homens no contexto social – vítimas esquecidas de um sistema que privilegia a mulher. A exclusão da qual são vítimas está pautada na compreensão de uma masculinidade que, segundo eles, não está mais vigente: aquela do homem duro e forte, que dispensa determinados privilégios reservados às mulheres que deles carecem. No mundo dos produtos e do consumo, eles também querem o direito a tais privilégios, pois representam um novo modelo de homem. Ou são empurrados ao desfrute de tais bens para que sejam validados enquanto sujeitos sociais. No entanto, o próprio apelo do mercado deixa transparecer os “limites” deste novo homem. No comercial isto se reflete na resistência à reivindicação de “descontos em clínicas de estética e beleza”. Este item, ainda muito associado com o gênero feminino, ultrapassa as possibilidades de identidade e corporeidade destes homens. O próprio comercial deixa claro que isso é “coisa de mulher”.

Mesmo assim, estes “limites” estão sendo quebrados por muitos homens. Num vôo doméstico dentro dos Estados Unidos fui surpreendido com um artigo na Revista *Hemispheres* sobre homens que freqüentam *spas* para cuidar da pele, das unhas, fazer massagem e relaxar com os mais diversos e avançados métodos e técnicas. O apelo da matéria está mais no modelo do homem “moderno” que pode, e deve, se dar a determinados luxos, do que na preocupação com a saúde e o bem-estar masculinos. Afinal, o foco da matéria são grandes empresários norte-atlânticos e hotéis e *spas* na Tailândia, algo

24Cf. S. NOLASCO. *Masculinidade: reflexões contemporâneas*, p. 75, “No Brasil, a mídia tem se mostrado interessada em apresentar este processo vivido pelos homens como uma revolução nos costumes. Contudo, cremos ser pertinente analisarmos este aspecto de ‘transformação’ no comportamento do homem brasileiro, na medida em que aqui são crescentes os níveis de violência, bem como a participação dos homens nestas situações”.

não muito próxima da realidade de um homem latino-americano viajando na classe econômica. Isto fica claro na introdução da matéria:

Homens reais relaxam se jogando numa cadeira reclinável na frente da TV, certo? Não necessariamente. O homem moderno está finalmente aprendendo o que muitas mulheres têm sabido desde sempre. Um pouco de tempo num spa é a prescrição perfeita para estresse. O próximo homem que você ver jogado numa cadeira com os pés para o ar pode muito bem estar recebendo uma pedicure.²⁵

Mesmo assim, em muitos casos se faz necessário um “maquiamento” destas possibilidades para o homem “moderno”. No já mencionado artigo de Marko Monteiro sobre a *Revista VIP Exame*, fica claro que é preciso uma “adaptação discursiva” sobre temas referentes à masculinidade para que eles não sejam rechaçados ou ignorados pelos homens. O apelo comercial de cosméticos²⁶ deixa claro que este novo homem não se diferencia do “antigo” em termos conceituais e que a tal “crise do masculino” foi cooptada pelo mercado com a função de abrir todo um mercado de consumo, este sim novo, para homens. Conforme Marko Monteiro:

Até mesmo os cosméticos têm que ser “adaptados” para serem considerados próprios para o uso dos homens. [...] Ao mesmo tempo em que o homem supostamente se feminiliza, ao usar cosméticos, os cosméticos se masculinizam, para manter intactas as divisões entre os gêneros.²⁷

Talvez esta seja uma característica do discurso de mercado sobre masculinidade na América Latina, onde o machismo se disfarça em supostas formas alternativas sem perder o poder do discurso

25 J. FEIN. *Travel trends: men & spas*, p. 26.

26 Cf. M. MONTEIRO. *Corpo e masculinidade na revista VIP Exame*, p. 246-247. O autor menciona um comercial de cosméticos dirigido aos homens que inicia com a frase “Porque você é macho”, para falar de produtos que vão “livrar a sua cara daqueles cremes perfumados e suspeitos feitos para o sexo frágil [...] e muito menos colocar a sua masculinidade na berlinda” (p. 246-247).

27 M. MONTEIRO. *Corpo e masculinidade na revista VIP Exame*, p. 247.

hegemônico, ainda assim alcançável por pouquíssimos homens, mas, nem por isso, menos aspirado. Para muitos homens, a rudez e força masculinas são as únicas coisas que restam da sua identidade socialmente construída, uma vez que o seu papel de provedor está ameaçado pelos altos índices de desemprego e as mudanças no cenário econômico e profissional. De qualquer forma, a atual “crise do masculino” está carregada por um apelo consumista que se expressa no que J. S. Trevisan chama de “ansiedade estética”, que o leva a afirmar que “tudo isso denuncia que a chaga continua exposta, quando se queria fechar a ferida”.²⁸

Além disso, a abordagem da “crise do masculino” se dá, na ampla maioria dos estudos, na relação entre homem e mulher. Assim também as soluções e estratégias apresentadas para o novo modelo de homem visam satisfazer as novas exigências femininas diante da sua “ascensão” nas últimas décadas e como fruto do Movimento Feminista. Parece que a polarização e visibilidade da crise nas relações entre homens e mulheres, ignorando a discussão das relações entre homens, no caso da masculinidade, serve para encobrir e invisibilizar masculinidades alternativas, que são desviantes demais para entrarem na discussão, pois extrapolam os tais “limites”. Será que o fato de não se mencionar os avanços e a visibilidade do Movimento Homossexual não revele um mascaramento da real crise, procurando uma solução de via média através da popularização da crise masculina na sua relação com as mulheres, utilizando a crise como um produto do mercado consumista e mantendo a estrutura social patriarcal intacta, através da estrutura binária homem-mulher?

A “crise do masculino” tem um significado diferente em diferentes classes sociais e diferentes grupos de homens. Ela pode se tornar um motivo para consumir, e não promover uma construção identitária verdadeiramente libertadora. Se há uma crise, uma con-

28J. S. TREVISAN. *Seis balas num buraco só*, p. 204. O autor menciona o fato de que, nos Estados Unidos 30 % das cirurgias estéticas são feitas em homens.

fusão, ela precisa ser usada criativamente para questionar a estrutura social que se baseia em exploradores e explorados.

4. Mudanças que provocam a crise

A crise do modelo hegemônico de masculinidade não é algo que acontece por si só, mas é fruto de uma conjuntura na qual o poder dos homens que encarnam tal ideal é questionado. Vários fatores são os que provocaram a alteração da conjuntura e este questionamento. Além das mudanças ocorridas em todas as esferas da vida e áreas do conhecimento no último século, mencionarei apenas rapidamente alguns movimentos que buscam a valorização de sujeitos historicamente marginalizados em função do modelo hegemônico.

Em geral, se aponta o Movimento Feminista como grande vilão da crise masculina²⁹. A luta por direitos iguais em todos os âmbitos da sociedade desde a década de 70, com a segunda onda do Movimento Feminista, colocou em cheque o papel de gênero atribuído a elas e, conseqüentemente, o papel de gênero dos homens. Com isto se questionou a supremacia dos homens e todas as estratégias usadas para mantê-la. A conseqüente entrada das mulheres no mercado de trabalho e a concomitante mudança nos sistemas de produção fez com o que os modelos de administração e trabalho identificados como masculinos ficassem obsoletos. A era pós-industrial busca outras características em seus trabalhadores e trabalhadoras, e as mulheres, muitas vezes, estão mais preparadas para estas funções, porque no seu processo de socialização internalizaram e desenvolveram características valorizadas pelo mercado de trabalho atual³⁰.

29 Cf. M. GOLDENBERG. *O macho em crise*. A autora debate a responsabilização da emancipação feminina pela “crise do macho”.

30 Cf. L. CUSCHINIR; E. KARDEGAN Jr. *Homens e suas máscaras*, p. 170ss. As mudanças nos modos de produção e trabalho não significaram a mudança do modelo hegemônico de corporeidade masculina. O homem de tórax amplo e corpo forte continua vigente. A diferença é que hoje ele não é construído através do trabalho braçal do dia-a-dia, mas em horas de musculação em academias de ginástica e através do uso de anabolizantes.

Mas, além do Movimento Feminista, outros movimentos de resistência e luta pela equiparação de identidades subalternas questionaram, e questionam, o modelo hegemônico de identidade masculina. Estes movimentos nem sempre são mencionados pelas pesquisas ou literatura nesta área, centrados ainda na figura do homem branco heterossexual e na sua relação com a mulher, também branca e heterossexual. Entre estes estão os movimentos raciais e étnicos (afro, indígena, oriental) que, de maneira especial também nas últimas décadas, através do resgate das heranças culturais, questionaram o modelo do homem branco ocidental. Este resgate também implica uma revisão crítica dos elementos patriarcais de masculinidade nestas culturas. Mas, de qualquer forma, significa uma expansão do conceito de masculinidade reivindicando a experiência masculina desde outras raças, etnias e culturas.

Outro movimento que questiona o modelo hegemônico de masculinidade, talvez com maior ênfase e impacto de todos, é o Movimento Homossexual³¹. A visibilidade conquistada por homossexuais desde a década de 70 representa a ameaça mais profunda a este modelo, uma vez que lida com o maior medo de não-ser masculino, reivindicando as relações homoafetivas como elemento da identidade em pé de igualdade. Ao fazer isto, questiona o ideal do homem heterossexual e admite uma nova forma de masculinidade onde a afetividade e intimidade entre homens é possível. Em muitos casos, a visibilidade homossexual não só questionou os padrões de masculinidade, mas os homens gays passaram a servir de modelo para homens que buscam formas alternativas de masculinidade e para as mulheres que buscam estes “novos homens”.³²

31 Veja J. S. TREVISAN, *Devassos no paraíso*.

32 Veja M. GOLDENBERG, *O macho em crise*. A autora menciona a opinião de João S. Trevisan que afirma que as conquistas de homossexuais masculinos abriram possibilidades também para os homens heterossexuais como o “uso de roupas mais descontraídas, os cabelos compridos ou tingidos, os brincos, os cuidados com a aparência e com o corpo...” A autora também comenta o fato de que mulheres se apaixonam por homens gays, justamente por este motivo.

Se os homens não estão em crise no que diz respeito à constituição da sua identidade, pelo menos o modelo está. Até mesmo os modelos de análise do processo de construção da masculinidade foram e são criticados pelos estudos de gênero por sua perspectiva androcêntrica. No âmbito da psicanálise, as teorias freudianas, embora ainda muito aplicadas e aplicáveis em alguns aspectos, foram desconstruídas pelas feministas. R. M. Muraro, por exemplo, relativiza a importância da figura do pai em sua pesquisa realizada em classes sociais diversas (burguesia, campesinato e classe média)³³. Não é possível aplicar o modelo freudiano e sua compreensão do papel do pai no caso de mães solteiras, situação tão comum nas sociedades latino-americanas. O contexto social e econômico diferenciado resulta em percepções diferenciadas da masculinidade. Os novos arranjos familiares (famílias homoeróticas, por exemplo) também extrapolam estas teorias e metodologias tradicionais.

Diego Irarrázaval faz a reflexão a partir da experiência de homens empobrecidos na América Latina. Não é possível aplicar os modelos de análise da masculinidade que apresenta o trabalho como a principal arena da construção da masculinidade no contexto de desemprego crescente³⁴. É preciso analisar o impacto desta situação para a masculinidade e possivelmente perceber que os modelos construídos entre estes homens forjam uma nova identidade. Estas experiências questionam o modelo hegemônico de masculinidade e as formas convencionais de analisá-las.

Apesar de todas estas mudanças e contestações com relação ao que se espera dos homens e dos papéis que desempenham socialmente, é preciso notar que o modelo hegemônico de masculinidade, embora às vezes “maquiado” ou re-trabalhado dentro das novas regras

33 Cf. R. M. MURARO. *Feminino e masculino*, p. 240ss.

34 Cf. D. IRARRÁZAVAL. *Felicidad masculina*, p. 325.

de consumo, continua vigente e é mantido por homens e mulheres³⁵. Como afirma Carlos Cáceres:

O “inimigo” da equidade não são os homens por eles mesmos, e sim uma masculinidade hegemônica, criada e recriada por homens e mulheres, que, como sabemos, é independente das ações deliberadas das pessoas e que oprime de maneiras diferentes, porém reais, tanto os homens como as mulheres.³⁶

5. Onde se ensaiam os novos modelos

Diante deste quadro, se os homens não estão em crise, seria bom que estivessem. Assim como expresso no comercial descrito acima, estaríamos num momento em que os homens se organizam para lutar por formas mais autênticas de ser homem. No entanto, o processo de reconstrução das identidades masculinas tem um caráter diferenciado. Ele não se desencadeia e se configura como um movimento de resistência e luta. A idéia que o comercial passa é de que os homens devem engajar-se num movimento para conquistar aquilo que as mulheres conquistaram. Mas a paródia não funciona. Mulheres, homossexuais, pessoas empobrecidas, negros e negras, povos indígenas tiveram que se organizar para resistir e lutar contra um poder personificado nos homens brancos heterossexuais ricos. A necessidade de empunhar cartazes e promover manifestos seria uma prova de que os movimentos mencionados fracassaram, pois seu ideal não era inverter a ordem de dominação. Sua busca era pela humanização e igualdade. Esta é uma estratégia ilusionista, embora possa parecer atrativa a muitos homens que se sentem “lesados” na atual conjuntura, e serve para inculcar nos homens a idéia de que

35 Cf. L. CUSCHINIR, E; MARDEGAN Jr., *Homens e suas máscaras*, p. 126-127. E cf. S. NOLASCO. *A expressão das emoções e o desejo masculino*, p. 70, “Há um grande número de mulheres que reforça, moralmente, o papel social dos homens, fazendo com que preocupações referentes à virilidade, à homossexualidade e à competitividade sejam uma constante nas preocupações dos homens”.

36 C. CÁCERES, *A masculinidade como questão para pesquisa e políticas públicas*, p. 80.

eles têm o direito de consumir o que lhes era vetado. Ironicamente, o próprio comercial mostra que esta reivindicação não é séria com o rápido esmorecimento dos manifestantes.

Mas como se dá, então, a construção de novos modelos de ser homem? A maioria dos psicoterapeutas tem sugerido e realizado trabalhos com grupos de homens³⁷. Mas, como muitos deles atestam, estes grupos são bastante restritos e uniformes³⁸. Desta forma, estes homens, embora consigam algum tipo de libertação, não se abrem para outras masculinidades. Raramente se ouve falar da presença de homens gays nestes grupos, por exemplo, embora seu processo de socialização desde a infância e adolescência seja muito semelhante, senão igual, ao de homens heterossexuais.

A reconstrução do papel social dos homens não pode ser desencadeada como luta de resistência, mas através do compartilhar das histórias de desumanização comuns aos homens. É preciso que se inverta a noção de poder entre eles. Os homens precisarão abrir mão do seu poder de dominação para estabelecer relações de poder solidário com outros homens e com as mulheres. Isto significa ir contra um sistema social calcado num modelo econômico que prega a supremacia de quem mais tem para consumir. Neste sentido, esta reconstrução compartilha dos ideais de outros movimentos sociais. Mas seu pressuposto é a desconstrução de sua identidade num processo compartilhado com outros homens e com mulheres.

37 O livro de L. CUSCHINIR; E. MARDEGA Jr., *Homens e suas máscaras*, baseia-se, em grande parte, na experiência com grupos de homens (*gender groups*) e *workshops* sobre masculinidade. J. S. TREVISAN, *Seis balas num buraco só*, p. 203, faz referência à experiência dos *gender groups* e suas limitações. R. M. MURARO; L. BOFF, *Feminino e masculino*, faz referência à importância dos grupos de reflexão-ação exclusivamente de mulheres, apontando-os como exemplos válidos para os homens. Ela ainda menciona a idéia de grupos mistos (de homens e mulheres) – como um terceiro momento – que “se confrontam nos seus problemas, impasses, possibilidades e práticas, apontando para a superação do conflito histórico de gênero e para o estabelecimento de novos padrões de parceria, cooperação, solidariedade e de convergência na diversidade em todos os âmbitos da vida humana” (p. 284).

38 M. VELOSO, *Seja homem!*, fala que em seu grupo a maioria dos homens está ligado ao mundo das artes.

6. Novas propostas de construção da masculinidade

Sempre existiram diferentes formas de identidade masculina. No entanto, todas elas eram, e muitas vezes ainda são, julgadas em relação ao modelo hegemônico. Diante de todas as desconstruções sofridas por este modelo, estas outras identidades emergem como formas autênticas de ser homem, não sendo mais possível falar em masculinidade como um modelo único. Por isso, procura-se falar em masculinidades (no plural), como referência às diferentes formas de construção identitária desenvolvidas por homens em situações e espaços diversos³⁹.

L. Boff tem abordado sistematicamente a questão do masculino e as implicações do modelo patriarcal para a atual situação ecológica. Na sua reflexão, o modelo masculino de desenvolvimento e estruturação social levou ao caos ambiental que hoje vivemos. Através de uma cosmologia materialista e mecânica, linear e determinística, dualista e reducionista, atomística e compartimentada, o modelo social antropocêntrico e androcêntrico se traduziu em colonialismo, imperialismo e monocultuismo. Desta forma, culturas, países e a terra são explorados até o seu limite⁴⁰. Para L. Boff, a forma de superação deste modelo é o paradigma da “re-ligação”. A reunião dos princípios masculino e feminino, separados dualisticamente pelo patriarcado e androcentrismo, permitiria um futuro mais harmônico para a humanidade. Segundo esta idéia, todos os seres humanos são portadores destes dois princípios essenciais (masculino e feminino). A re-ligação destes princípios em homens e mulheres levaria a uma nova humanidade. Uma das figuras arquetípicas masculinas desta re-ligação, ou integração, apresentado por L. Boff é José Martí:

39 Como afirmam integrantes do projeto *Homens, saúde e vida cotidiana* em resposta à pergunta “E hoje, o que é ser homem?”: “Como, nesta época atual, antigas atribuições de gênero co-existem com novas possibilidades de exercício da masculinidade, as alternativas de resposta devem ser colocadas, então, no seu plural: masculinidades” (W. B. MARCONDES et al. *Homens, saúde e vida cotidiana*, p. 4).

40 L. BOFF. *A voz do arco-íris*, p. 77-78.

José Martí é um dos maiores gênios latino-americanos: poeta, escritor, pedagogo, pensador de “nuestra América”, estrategista e combatente pela libertação de Cuba e da Pátria Grande, pois morreu com as armas na mão. E, ao mesmo tempo, seus poemas, sua figura e sua produção intelectual revelam tanta doçura e amorosidade só possíveis a quem realizou em alto grau a integração do masculino e do feminino em seu processo de personalização.⁴¹

A mesma espécie de integração do masculino com o feminino parece estar pressuposta num outro tipo de modelo de masculinidade emergente na atualidade, apresentado pelo *Globo Repórter. o metrossexual*. Usando como exemplo ideal deste modelo de homem o jogador de futebol David Beckham, a reportagem afirma que “para sobreviver à ascensão do feminismo, o homem teve que se adaptar: substituiu a masculinidade tradicional por uma postura mais maleável, menos rígida. Morreu o machão. Nasceu o metrossexual”.⁴² E do que se trata este modelo? Mark Simpson, jornalista inglês que cunhou o termo, assim explicou em entrevista:

Metrossexual é o jovem que vive numa metrópole porque ali estão as melhores lojas, restaurantes, academias de ginástica e cabeleireiros. Ele é consumista, mas a sua preferência sexual é irrelevante, porque o objeto de amor e prazer do metrossexual é ele mesmo.⁴³

Embora este segundo modelo esteja mais em função de uma ideologia do mercado de consumo do que a proposta de L. Boff, o dualismo criticado por L. Boff continua presente nos dois. Um homem de guerra por um lado, mas terno e amoroso por outro. Um profissional combativo por um lado, mas um aficionado à moda e estética por outro. Sócrates Nolasco bem definiu o perigo de uma conclusão assim simplista:

41 L. BOFF, *A voz do arco-íris*, p. 86-87.

42 Globo Repórter, *Símbolo metrossexual*, 14/05/04.

43 Globo Repórter, *Símbolo metrossexual*, 10/05/04. Sobre David Beckham a reportagem conclui: “o homem mais famoso do mundo simplesmente representa esta nova espécie: tradicional e macho na profissão e ‘dandy’ e moderno na hora de lazer”.

Não basta salientar que os homens hoje lavam pratos, apanham os filhos na escola, ou ainda que são mais afetivos do que os de ontem, como um menino bem comportado, que agora demonstra à sociedade que descobriu o prazer nas atividades domésticas.⁴⁴

Há outras propostas de reconstrução da identidade masculina, mas a maioria delas segue a tendência de resgatar elementos “femininos” nos homens como forma de humanização.

7. Crítica ao dualismo

Há formas diversas de se compreender as identidades humanas. Muitas vezes se trabalha com a idéia de identidade como essência. Esta essência, dada a priori ou constituída no decorrer da vida, define o comportamento humano como decorrência desta identidade essencial. Em termos de masculinidade (e feminilidade) esta identidade estaria dada a partir de um substrato biológico (a presença de uma genitália do sexo masculino ou feminino). Além da genitália, como vimos, fala-se nas diferenças na configuração do cérebro de homens e mulheres. A partir da Teoria Queer, postula-se a “identidade” como a forma como cada pessoa se identifica nas suas redes de relações. Ela nunca é construída isoladamente, mas sempre em relação. Nesta relação com o outro (os outros e as outras), assume diferentes características, às vezes contraditórias, em diferentes momentos e espaços. Ou seja, a identidade é um processo aberto, constantemente construído, re-avaliado, re-definido e múltiplo. Na linha do que a Teoria Queer propõe a partir do eixo da sexualidade: “uma trama aberta de possibilidades, brechas, sobreposições, dissonâncias e ressonâncias, lapsos e excessos de significado”.⁴⁵

As novas propostas de modelos parecem ainda não estar apontando para a real transformação da identidade masculina.

44S. NOLASCO, *Masculinidade: reflexões contemporâneas*, p. 78.

45E. K. SEDGWICK, *Tendências*, p. 3.

Por um lado, continuam presas ao determinismo biológico, tanto em termos físicos (genitália) quanto genéticos (cérebro e hormônios). Mesmo quando se reconhecem diferenças entre homens e mulheres buscando a mútua compreensão e convivência pacífica, esta divisão não dá conta de outras possibilidades em termos de identidade. No livro *Por que os homens fazem sexo e as mulheres fazem amor?* apresenta-se um teste para verificar o quociente de masculinidade e feminilidade no cérebro de cada pessoa⁴⁶. Se homens podem ter um cérebro mais ou menos feminino e as mulheres um cérebro mais ou menos masculino, por que continuar dividindo o cérebro humano em masculino e feminino, dualisticamente? Da mesma forma, o caso de Jan Johnson, apresentado no *Fantástico*, revela a impossibilidade de fazer essas divisões. “Jan tem rosto de mulher e corpo de mulher, inclusive os órgãos sexuais. Mas geneticamente ela é homem”.⁴⁷

Retomando a proposta de L. Boff e de outros e outras que partem da idéia jungiana de princípios psicológicos masculino (*animus*) e feminino (*anima*), é preciso questionar até que ponto esta proposta não reafirma o dualismo ao instituir categorias binárias para explicar as identidades. L. Boff, por exemplo, assim define o princípio feminino:

O feminino no homem e na mulher é aquele momento de mistério, de integralidade, de profundidade, de capacidade de pensar com o próprio corpo, decifrar as mensagens escondidas sob sinais e símbolos, de interioridade, de sentimento de pertença a um todo maior, de guardar no coração, de poder gerador e nutridor, de vitalidade e espiritualidade.⁴⁸

Se estes princípios se fazem presentes nos seres humanos diferentemente através de características de comportamento especí-

46 Cf. A. PEASE; B. PEASE, *Por que os homens fazem sexo e as mulheres fazem amor?*, p. 65-76.

47 Cf. *Fantástico. Homem e mulher*.

48 R. M. MURARO; L. BOFF, *Feminino e masculino*, p. 75-76.

ficas, como se justifica a construção dualista masculino/feminino? Se homens podem ter o princípio feminino mais desenvolvido do que o masculino, e as mulheres da mesma forma, se justifica continuar definindo os seres humanos nesta perspectiva dualista, quando, segundo o próprio L. Boff, precisamos romper com os dualismos? As características consideradas ligadas ao feminino e ao masculino existem em todos os seres humanos em características concretas e recebem seu significado culturalmente. Classificá-las e dividi-las significa classificar e dividir os seres humanos a partir destas características, mesmo quando se quer romper com estas estruturas.

O dualismo expresso nos princípios *anima* e *animus* da Psicanálise parece não ajudar na construção de um novo modelo de humanidade integrado, assim como as diferenças cerebrais comprovadas pela Neurologia não rompem com tal dualismo. Um novo modelo de masculinidade não pode ser somente um homem/masculino re-trabalhado, mas precisa ser resultado de uma transformação. Conforme S. Nolasco, essa transformação “passa também pela construção de um projeto no qual estarão sendo repensados o próprio modelo de funcionamento político e social em que estão inseridos homens e mulheres”.⁴⁹

8. Exercício de desestabilização: necessidade de novas categorias

A homossexualidade, quando ampliada na perspectiva da Teoria Queer, tem uma significativa contribuição para dar neste debate. Para isso é importante não essencializar ou naturalizar a homossexualidade, como se vê mesmo em discursos do Movimento Homossexual. A corporeidade pode ser uma porta de saída (ou entrada) para esta discussão. Para fazer esta abordagem, façamos um exercício de

49S. NOLASCO, *Masculinidade: reflexões contemporâneas*, p. 79.

desestabilização. Considere as seguintes formas de construção dos corpos de homens⁵⁰.

“Homem padrão” – Pode ser homo ou heterossexual; tem cabelo curto, ombros largos, braços fortes.

“Afeminado” – Utiliza elementos considerados femininos, incluindo trejeitos físicos, vestimenta e acessórios, cabelos e forma de falar.

Transformista – Constrói um corpo feminino ideal sobre o corpo masculino – em geral para shows – chegando a ser reconhecido/confundido como mulher.

Drag Queen – Utiliza elementos femininos (por exemplo, vestimenta), mas deixa entrever traços masculinos, marcando-se pela ambigüidade e exagero.

Top Drag – É uma variação contemporânea da *Drag Queen* que, no entanto, utiliza elementos mais associados com modelos femininos, preservando certa ambigüidade em sua representação.

Transgênero – Assume a construção de um corpo feminino, alterando as características masculinas, sem, no entanto, fazer a cirurgia de mudança de sexo. A famosa Rogéria, numa entrevista para *G – Magazine* afirma: “Imagine que eu ia tirar fora o meu maior ‘troféu’”.

Transsexual – Assume totalmente a construção corporal feminina, optando pela cirurgia de mudança de sexo e, com isto, renunciando ao orgasmo.

Andrógino – Mistura ambigüamente elementos femininos e masculinos sem a idéia de espetáculo⁵¹.

50 Durante a apresentação da conferência foram apresentadas fotos para identificar cada uma das construções. Essas categorias não são solidamente definidas e a identificação é sempre feita pelo próprio indivíduo (auto-identificação) que utiliza determinada categoria para falar da sua experiência.

51 Alguns/as autores/as afirmam que a androginia representa a superação dos dualismos (R. M. MURARO; L. BOFF, *Feminino e masculino*, p. 250-256). Desta forma, J. S. TREVISAN. *Seis*

Diante destas formas de construção dos corpos de homens, o que podemos dizer sobre corporeidade masculina? Como se constitui e configura o corpo dos homens? Como se define sua identidade? O que é mais importante: o aspecto biológico, o aspecto de gênero ou a orientação sexual? Convencionou-se, especialmente na pesquisa, a separação entre sexo (dado biológico), gênero (dado social) e orientação sexual (dado sexual) para fins de análise. No entanto, os modelos apresentados mostram a impossibilidade de manter essa separação. Dados biológicos se misturam com dados de gênero e orientação sexual. Um não está submetido ao outro nem é dependente do outro. Nessa mistura ambígua e simultânea abre-se a possibilidade para identidades múltiplas, nem femininas, nem masculinas, simplesmente humanas. Rompe-se com o dualismo masculino e feminino, e permite-se a criação de identidades novas e inesperadas, com seus aspectos libertadores e desumanizantes. É isto que a Teoria Queer, ligada à discussão da sexualidade, tem a oferecer para o questionamento do padrão hegemônico de compreensão da identidade masculina e feminina e a configuração de identidades novas, livres do dualismo masculino/feminino.

Convivendo com grupos queer no contexto da Universidade de Toronto, deparei-me com um folheto que convidava *self identified women* (pessoas que se auto-identificam como mulheres) para um encontro. Fico pensando o que aconteceria, se realizássemos um encontro para *self identified men* (pessoas que se auto-identificam como homens)? Quem apareceria? Numa outra matéria do fantástico apresentou-se o caso de Jan Johnson, que nasceu com genitália feminina, mas é geneticamente um homem – um mistério para a medicina. Estes são outros exemplos que nos mostram a insuficiência de nossas categorias e a multiplicidade das configurações das identidades.

Num dos cartazes com impressões sobre este congresso estava escrita a frase: “precisamos estudar menos as regras e mais as exce-

balas num buraco só, fala de “androginia interior” (p. 208) e apresenta modelos de “androginia mítica”, relacionados à experiência sagrada do masculino e feminino (p. 101-106).

ções”. Na epistemologia patriarcal que herdamos nos acostumamos a pensar que as exceções confirmam a regra. Precisamos de uma epistemologia em que as exceções confirmam a diversidade. Precisamos de novas categorias de análise e construção das identidades de sexo/gênero/orientação sexual. A corporeidade, desde a teoria queer, nos mostra esta limitação e pode nos apontar caminhos. Deus não criou homens e mulheres – criou seres humanos. Deus não criou do ordenamento, criou do caos. Enquanto continuarmos dividindo a humanidade em homens e mulheres, masculino e feminino, que nos parece tão “natural”, não romperemos com este dualismo do qual decorrem muitos outros.

Se a religião tinha um problema com o gênero, agora ela tem um problemão? No âmbito da Teologia é onde os Estudos *Queer* menos avançaram. Para uma *teologia queer*, que ainda está por ser escrita, os apelos institucionais e as metanarrativas religiosas são obstáculos quase intransponíveis. É possível uma Teologia e uma Religião sem as metanarrativas? É possível uma Teologia e uma Religião fundadas na ambigüidade e na simultaneidade, no “estranhamento”⁵²? Eu acredito que, se nós olharmos para a religiosidade e a sexualidade latino-americanas, nós veremos que sim. O que é a múltipla pertença religiosa senão essa ambigüidade e simultaneidade? O que é a sexualidade latino-americana senão essa ambigüidade e simultaneidade? A nossa Teologia e as nossas Religiões respondem a esta realidade múltipla tão presente no contexto latino-americano? Qual é o gênero da religião e qual é a religião do gênero numa política pós-identitária?

Eu termino esta conferência com inúmeras perguntas, seguindo a proposta metodológica da Teoria Queer de desestabilização, correndo o risco de ter deixado muita gente sem chão e não ser compreendido. Mas, parafraseando o lema das *Católicas pelo Direito de*

52 Cf. G. L. LOURO, *Um corpo estranho*, 55-73. A autora fala da aplicação da Teoria Queer como ato de “estranhar”.

Decidir, eu pergunto: até onde vai o nosso limite de decidir sobre as identidades de gênero? A minha conferência é um convite a expandir esses limites!

Bibliografia

- BOFF, Leonardo. *A voz do arco-íris*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.
- BUCHALLA, Ana Paula. O Cérebro devassado. In: *Revista Veja*. 4 de agosto de 2004. p. 124-133.
- CÁCERES, Carlos. A masculinidade como questão para a pesquisa e políticas públicas. In: PARKER, R.; CORRÊA, Sonia. *Sexualidade e política na América Latina*. Rio de Janeiro: ABIA, 2003. p. 77-82.
- CUSCHINIR, Luiz; MARDEGAN Jr., Elyseu. *Homens e suas máscaras – A revolução silenciosa*. Rio de Janeiro: Campus, 2001.
- FEIN, Judith. Travel trends: Men & Spas. In: *Hemispheres – The magazine of United*. Julho de 2004. p. 26-28.
- GOLDENBERG, Miriam. O macho em crise. Revista eletrônica *P@rtes*, ano 1, n. 7, outubro de 2000.
- IRARRÁZAVAL, Diego. *Felicidad masculina – Una propuesta ética*. Caderno. Chucuro, 2002.
- KEÍJZER, Benno de. Homens: as relações intra-gênero. In: PARKER, R.; CORRÊA, Sonia. *Sexualidade e política na América Latina*. Rio de Janeiro: ABIA, 2003. p. 83-88.
- LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo – Corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- LOURO, Guacira Lopes. *Um corpo estranho – Ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- MARCONDES, William B. et al. Homens, saúde e vida cotidiana. In: *Ação anti AIDS – Boletim internacional sobre prevenção e assistência à AIDS*. No. 47, março-maio, 2002. p. 4.
- MONICK, Eugene. *Castração e fúria masculina: a ferida fálica*. São Paulo: Paulinas, 1993.
- MONICK, Eugene. *Falo: a sagrada imagem do masculino*. São Paulo: Paulinas, 1993.

- MONTEIRO, Marko. Corpo e masculinidade na revista *VIP Exame*. In: *Cadernos Pagn*. Nº 16, 2001. p. 235-266.
- MURARO, Rose Marie; BOFF, Leonardo. *Feminino e masculino*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.
- NELSON, James B. *Embodiment – An approach to sexuality and Christian Theology*. Minneapolis: Augsburg, 1978.
- NELSON, James B. *The intimate connection*. Philadelphia: Westminster, 1988.
- NOLASCO, Sócrates A. A expressão das emoções e o desejo masculino: algumas considerações sobre a identidade masculina. In: *Teologia na ótica da mulher*. Porto Alegre: PUC, 1990. p. 57-73.
- NOLASCO, Sócrates A. Masculinidade: reflexões contemporâneas. In: *Revista Cultura Vozes*. No. 5, setembro-outubro, 1993. p. 71-80.
- PEASE, Allan; PEASE, Barbara. *Por que os homens fazem sexo e as mulheres fazem amor?* 14ª ed. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.
- RAMAKERS, Micha. *Dirty pictures – Tom of Finland, masculinity, and homosexuality*. New York: St. Martin's Press, 2000.
- ROCHA, Patrícia. A noite das pílulas coloridas. In: *Jornal Zero Hora – Caderno Donna ZH*. 16 de maio de 2004.
- SCHULTZ, Adilson. Isto é o meu corpo – e é corpo de homem! In: STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André S. *À flor da pele – Ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal, 2004. p. 169-193.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Tendências*. Durham: Duke University Press, 1993.
- TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso – A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- TREVISAN, João Silvério. *Seis balas num buraco só – A crise do masculino*. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- VELOSO, Marcelo Augusto. *Seja homem!* Texto não publicado.

Reportagens TV:

- Globo Repórter, 14/05/2004 – *Símbolo Metrossexual*.
Fantástico, *Homem e mulher*.

A normalidade da violência cultural como processo de negação da alteridade

Castor M. M. Bartolomé Ruiz¹

“Naquele tempo – não havia ainda rei em Israel – havia um homem. Levita, que residia no fundo da montanha de Efraim. Tomou ele por concubina uma mulher de Belém de Judá. Num momento de indignação, a concubina o deixou para voltar à casa do seu pai, e ali permaneceu um certo tempo: quatro meses. O marido foi procurá-la para falar-lhe ao coração e trazê-la para casa; levava consigo o seu servo e dois jumentos” (Jz 19.1-3).

1. Alguns desafios das sociedades multiculturais face à globalização

As sociedades do século XXI serão, na sua maioria, sociedades multiculturais. Esta realidade contrasta com uma forte tendência da globalização para padronizar os comportamentos, uniformizar valores, enquadrar culturas, em resumo, normatizar as subjetividades e as sociedades do entorno de um padrão cultural que tem como referência o modelo ocidental, especialmente o anglo-saxão.

Um dos valores hegemônicos desse padrão cultural é o da competição. Constrói-se um paradigma simbólico sob a imagem do darwinismo social. Nele vigora o princípio de luta de todos contra todos como se fosse uma norma natural e a lei do mais forte sua consequência normal. Neste modelo de “convivência” social, o outro é sempre um inimigo potencial ou um cliente do qual posso extrair

1 Filósofo e professor na UNISINOS. castor@netu.unisinos.br

proveito. Em qualquer caso, a sua alteridade é objetivada, instrumentalizada para o serviço dos interesses individuais.

Os princípios da competição e do interesse próprio têm como referência o paradigma da conquista e como objetivo o domínio sobre o outro. O princípio basilar da sociedade multicultural é que a diferença enriquece as pessoas, conviver com a diversidade humaniza os sujeitos e enriquece as culturas². Em contraste com o modelo neo-liberal de globalização, se parte do princípio de que as diferenças são naturais e positivas, porém as desigualdades são sociais e humilhantes. O paradigma multicultural entende que o outro e a outra devem ser acolhidos na sua diferença e que o respeito de sua alteridade é o padrão de relacionamento social. No modelo do darwinismo social, o diferente fica objetivado pela negação de sua alteridade; ele e ela são elementos a serviço do interesse próprio.

O interesse próprio tão enaltecido pelos teóricos neo-liberais percebe a alteridade humana ou a da natureza como um elemento de eficiência ou de lucratividade. A diversidade é vista de forma instrumental, como tolerância do plural dentro do modelo de padronização global. O paradigma da competição carrega no seu bojo o princípio da agressividade. Ele estimula a competição como o principal valor social. Conseqüentemente, algumas formas de agressividade social, baseadas na luta por superar o outro, são percebidas como regras naturais da natureza humana. A agressividade competitiva se transforma numa forma normal de se relacionar com o outro. Deste modo, se constrói um universo simbólico onde se apresenta a natureza humana sob a perspectiva da agressividade natural, e as formas de violência cultural são vistas como mediações normais de superação e crescimento dos mais fortes sobre os despreparados.

Os padrões sociais camuflam a violência cultural sob valores considerados normais. Os símbolos da normalidade escondem, muitas

2 Para uma melhor compreensão do multiculturalismo cf. A. SIDEKUM (Org.), *Alteridade e multiculturalismo*.

vezes, princípios de negação da alteridade que são formas de violência contra o outro e a outra. Um exemplo dos símbolos históricos da normalidade violenta é o paradigma de dominação masculina sobre a mulher. A análise deste paradigma de negação da alteridade pode servir para elucidar não só um estudo de caso particular, mas para denunciar o modelo cultural vigente que, ao incentivar a competição contra o/a outro/a, estimula a negação da alteridade como se tratasse de um valor cultural.

2. A verdade e o poder do discurso

“Ao chegar (o marido, levita) à casa do pai da moça, este vendo-o, veio alegremente ao seu encontro. O seu sogro, o pai da moça, o deteve, e ele ficou ali três dias; conversaram e beberam e ali passaram a noite. No quarto dia, levantaram-se bem cedo, e o levita se preparava para partir, quando o pai da moça disse ao seu genro: ‘Restaura as tuas forças comendo um pedaço de pão, e em seguida partireis.’ Estando sentados à mesa, eles comeram junto e então o pai da moça disse ao homem: ‘consente, rogo-te, em ficar mais esta noite, e que se alegre o teu coração’. Como o homem se levantou para partir, o sogro insistiu novamente, e ele passou ainda aquela noite ali” (Jz 19.3-7).

Para um estudo mais detalhado sobre como pode se processar a construção de uma cultura violenta sob padrões de normalidade, propusemo-nos a fazer uma análise do discurso, tomando como base o texto bíblico do livro dos Juízes, cap. 19.1-30. Este texto é uma narrativa literária dos tempos tribais, conseqüentemente anterior ao século X a. C. Ela recolhe com espontaneidade alguns dos costumes e valores que regiam a vida dos clãs e os relata como se fossem valores de normalidade cultural.

Como qualquer texto, esta narrativa oferece a possibilidade de ser interpretada sob diversas perspectivas, sendo que cada uma delas desenvolve uma hermenêutica possível. O texto que nos ocupa está inserido no contexto de um livro sagrado, a Bíblia, dentro deste contexto ele é lido como um texto sagrado. Contudo, um primeiro aspecto que chama a atenção do leitor é que o tema desenvolvido não

apresenta nenhum elemento teológico explícito e nem sequer se fala no nome de Deus ao longo de todo o texto. Na verdade, o texto, no seu estágio literário inicial, se originou de um conjunto de narrativas que pré-existiam de forma autônoma antes de serem recopiladas sob a forma de livros, neste caso o livro dos Juízes, e que posteriormente foram compiladas numa coletânea final que denominamos de Bíblia.

Entre os vários pré-textos e contextos que envolvem o texto, o olhar hermenêutico que nos interessa destacar tem a ver com o contexto sócio-histórico no qual se origina o texto. A perspectiva que pretendemos elucidar diz respeito à compreensão filosófica do texto como um paradigma que enuncia as conseqüências nefastas da negação da alteridade humana, especificamente a negação da alteridade da mulher. A negação da alteridade traz como resultado a prática da violência como se de uma forma de normalidade cultural se tratasse. A narrativa do texto ilustra que o desfecho final que conduz à negação da alteridade não se restringe a uma violência cultural latente, senão que esta se desdobra numa violência social generalizada e fratricida³.

Debruçamo-nos sobre o texto sem questionar a sua historicidade, interessando-nos fazer a hermenêutica do texto a partir do significado que o relato teve para o autor que o construiu e para os leitores potenciais. O texto constrói um relato de verdades que se articulam como discurso de poder. Existe uma vinculação intrínseca entre verdade e poder. A verdade constrói formas de poder, por sua vez o poder estimula a produção de verdades que legitimem as suas práticas como se tratasse de modos verdadeiros ou modelos normais⁴.

Toda prática de poder necessita da construção de verdades e discursos que a tornem socialmente aceitável, por sua vez toda verdade ou discurso produz práticas de poder que o viabilizam socialmente.

3 Para uma melhor compreensão do conceito de alteridade remetemos às obras de E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*. Id. *El humanismo del otro hombre*.

4 Sobre a relação entre verdade e poder, cf. M. FOUCAULT, *A ordem do discurso*.

Isso não quer dizer que todas as formas de poder sejam opressivas ou inumanas. O poder é uma condição da prática humana. Existem dimensões positivas, criativas do poder, a solidariedade é um poder, o partilhar é uma outra prática de poder, o amor, o ensino, a criação, etc. Em toda prática humana existe uma dimensão de poder, porém cabe à liberdade decidir o sentido dessa prática. O sentido pode ser de negação da alteridade, nesse caso teremos uma prática de poder dominador ou opressivo, ou de emancipação, neste caso a prática de poder será construtiva de humanidade⁵.

A verdade que o texto propõe contém o poder de normalizar padrões de conduta como modelos normais de comportamento⁶. A verdade discursiva legitima as práticas como formas normais de vida. No caso que nos ocupa, nos interessa cavar hermenêuticamente o texto, a fim de discernir as verdades construídas e as práticas por ele legitimadas.

3. O prelúdio de uma tragédia

“No quinto dia o levita se levantou de madrugada para partir, mas o pai da moça novamente lhe disse: ‘Restaura primeiro as tuas forças, peço-te!’ Permaneceram assim até quase o fim do dia, e comeram juntos. O marido levantou-se para partir com a sua concubina e o seu servo, quando o sogro, o pai da moça, lhe disse: ‘Eis que o dia declina, passai a noite aqui e que o teu coração se regozije. Amanhã bem cedo partireis, e tu irás para a tua tenda.’ Mas o homem, recusando passar outra noite, levantou-se, partiu e chegou até a vista de Jebus, isto é, Jerusalém. Levava consigo dois jumentos carregados e também a sua concubina e o seu servo”(Jz 19.8-10).

Como primeiro passo hermenêutico, iniciaremos a nossa aproximação a alguns rasgos identitários dos personagens e da trama do texto.

5 C. M. M. B. RUIZ, *Os labirintos do poder. O poder (do) simbólico e os modos de subjetivação*.

6 Para aprofundar um estudo sobre os padrões de normalidade e verdade, cf. M. FOUCAULT, *Os anormais*.

A leitura do texto propõe vários elementos de contraste, poderíamos dizer que entrelaça contradições internas dos personagens como se fossem normas naturais de convivência. Um primeiro elemento contraditório surge quando percebermos que a pessoa central que vive a tragédia é a mulher, porém para a narrativa o personagem principal é o homem, neste caso denominado de levita. A mulher é a vítima trágica de toda a trama social que sobre ela se urde, porém ela sempre tem um papel discreto, secundário, poder-se-ia dizer que dispensável. Pelo contrário, o marido é quem aparece nos primeiros planos das cenas. É ele quem toma as decisões, quem dialoga, etc. Em resumo, ele, enquanto homem, é o personagem principal, embora as conseqüências trágicas de suas decisões se abatam sobre a mulher. Esta assimetria de relações é mostrada no texto como se de formas naturais de comportamento se tratasse.

Esta contradição não existe para o narrador, já que ele a expõe como se de uma prática natural se tratasse. A contradição também não existe para o leitor potencial a quem se destina o discurso. Esse leitor passará a compactuar com as verdades do relato como se de valores naturais se tratassem. Desta forma, o discurso, pelas verdades que constrói, legitima as práticas e ainda as promove no futuro como se fossem práticas normais ou verdadeiras. A contradição que nós apontamos parece inexistente para o leitor desavisado ou pouco crítico, que passa a entender que cada personagem está representando o papel natural que lhe corresponde na sociedade. O leitor complacente fica irritado com a violência dos benjaminitas que abusam e matam a mulher, mas não vê nada contraditório nas atitudes do marido e do pai com respeito à mulher. Este tipo de leitor parte da premissa inicial de que a alteridade da mulher, como a do estrangeiro, é naturalmente inferior à do homem e que não existe nenhum desrespeito no silêncio da mulher nem no seu papel de submissão voluntária.

Esta contradição central é desenvolvida pelo texto de diversas formas. Cabe lembrar que a forma como um discurso trabalha as

identidades de cada personagem desenha o modelo de subjetividade e o papel social a ele assinado. No caso da narrativa que nos ocupa, o homem é identificado no texto com a palavra *marido* e se explicita seu cargo funcional, *levita*. Marido e levita são os conceitos utilizados para traçar a identidade do homem. Ambos conceitos contêm uma carga simbólica cultural positiva: marido é um símbolo de legitimidade familiar e levita um cargo funcional relevante na época. Em contraposição, a mulher nunca é denominada de esposa, sendo que a palavra que a identifica é a de *concubina*. Este é um apelativo pejorativo que visa indicar ao leitor a inferioridade não só natural, mas inclusive social da mulher em questão. A única coisa que sabemos desta mulher é que ela é concubina do marido e filha do pai, estas são as duas referências simbólicas e sociais que perfazem a sua identidade. Uma identidade restrita ao referente dos varões, por isso, quando num arrebatamento de cólera decide fugir da casa de seu marido, só pôde ir para a casa do pai.

Observemos que o texto não diz nada sobre a mãe. Não menciona que a mulher foi para a casa dos pais ou do pai e da mãe. Não sabemos, se a mãe está viva ou não. Essa omissão não é inocente nem casual, ela é uma omissão intencional e significativa. As palavras, como os silêncios, estão carregadas de sentidos, cada sentido constrói uma verdade que por sua vez produz uma forma de poder. A verdade simbólica inerente ao silêncio da mãe indica que a mãe, enquanto mulher, não representa um referente simbólico importante para a identificação social feminina. Ela também é insignificante para definir a identidade da mulher. Só o marido e o pai são referentes simbólicos significativos.

– I –

Há uma pergunta implícita a esta verdade proposta no texto: por que só os homens são referentes simbólicos para a identidade feminina? A resposta está explícita no texto: porque eles detêm o poder de domínio sobre ela. A mulher sempre está sob o comando da

autoridade de um homem, seja ele o marido, o pai ou na sua falta um irmão, em último extremo ela deve submeter-se ao próprio filho varão quando este chegar à maioridade. O paradoxal desta dependência extrema da mulher com respeito ao varão é que a mulher que não tem um homem do qual depender fica numa situação de exclusão social plena. Não tem como sobreviver, só lhe restam duas alternativas: mendigar ou se prostituir. Eis porque as próprias mulheres anelavam estar sob a proteção de um homem, desejavam extremamente ter um filho varão do qual depender, se fosse o caso, porque desta forma elas poderiam ter algum amparo nesse modelo social.

Insistimos na tese de que a legitimação de um modelo cultural se consegue ao fazer crer a seus sujeitos de que seu referencial simbólico é um modo natural ou verdadeiro de viver. Os referentes simbólicos da identidade social sempre estão atravessados por efeitos de poder, neste caso o marido e o pai são referentes simbólicos para a identidade da concubina, porque eles detêm o poder de decisão sobre a sua pessoa. Na narrativa, o referente masculino contém um poder de comando superior ao da mulher, enquanto que o referente feminino é socialmente desprovido de poder para comandar. A verdade sobre o poder do masculino e do feminino institui ambos símbolos numa relação hierárquica de dependência ou, se quisermos, torna o masculino como algo socialmente significativo e o feminino como algo socialmente insignificante. A protagonista central da narrativa é, pois, uma mulher sem nome e sem identidade, alguém dependente ou insignificante. Só sabemos dela que é concubina de... Por isso, para poder designá-la, só poderemos chamá-la de concubina.

A concubina, embora seja o personagem central que origina toda a trama, nunca fala, não tem voz nem vez. O texto destaca alguns elementos constitutivos da alteridade humana como se fossem prerrogativas masculinas. São os homens que mantêm o poder da palavra, a capacidade de diálogo, a autonomia das decisões, etc. O poder da palavra é um constitutivo básico da alteridade humana, quando negado, a pessoa fica anulada, violentada. O texto apresenta

o poder da palavra como se fosse uma prerrogativa naturalmente masculina e o silêncio uma característica natural feminina.

No relato, os que falam são sempre os homens. Eles detêm o poder da palavra e conseqüentemente o poder de decidir sobre o destino de suas vidas e da vida da concubina. O texto diz que, quando o marido chega na casa do pai, este: “*vendo-o veio alegremente ao seu encontro*” (19.3). Para uma hermenêutica crítica parece um pouco estranha essa recepção tão calorosa, sendo que a sua filha fugiu da casa do marido para a casa do pai em busca de refúgio. No entanto, para o narrador, essa jovialidade entre os homens transparece como algo normal, como se o problema pelo qual a concubina decidiu fugir fosse algo sempre secundário tanto para o pai quanto para o marido. A narrativa nunca diz por quê a concubina fugiu, quais são os motivos que a levaram a tomar essa decisão. Esse silêncio tampouco é casual, ele é significativo. O silêncio sobre os sentimentos da concubina assim como sobre os motivos que a impulsionaram a tomar a decisão de sair, esse silêncio é deliberado ou, se quisermos, relatado naturalmente. O silêncio se torna, mais uma vez, simbólico, significativo pelo que esconde, pela verdade que oculta e pelo poder que explicita. O que se coloca em primeiro plano é a verdade do poder masculino de comandar a existência da concubina. Ambos (se) reconhecem esse domínio natural, por isso, para o narrador, parece óbvio que o problema pessoal da mulher é algo secundário e até insignificante.

– II –

A hermenêutica crítica do texto vai aprofundando as contradições inerentes ao seu contexto de normalidade. A contradição aumenta ao constatar que o marido e o pai se entendem com toda cordialidade até o extremo de que o marido: “*ficou ali três dias; conversaram e beberam e ali passaram a noite*” (19.4). É certo que as normas da hospitalidade oriental eram estritas com respeito à acolhida do visitante. Contudo, é estranho que no texto nunca se mencione os conteúdos dos diálogos e que nem sequer se diga que falaram sobre

a concubina ou qualquer menção à sua pessoa que, afinal de contas, representa a problemática do texto. No entanto, a cordialidade entre os homens parece mais uma cumplicidade de gênero do que um encontro problemático. A cada versículo do texto se reafirma mais a intenção explícita do autor de que o problema da concubina é algo irrelevante o qual não merece qualquer referência. Por isso o sogro, ao quarto dia, insiste para que fique mais tempo comendo, bebendo e dialogando, ao que o levita acede. De igual modo insiste no quinto dia. Tudo transcorre como se de uma afável visita familiar se tratasse e não houvesse nenhum problema com a concubina.

A normalidade da dominação está tão implícita para o narrador do texto que, num grande eclipse de silêncio, vemos o marido partir com a concubina, sem entender, se houve algum acordo ou diálogo que justificasse a volta da concubina para o marido. Este terceiro silêncio simbólico do texto é mais injustificado ainda, se cabe, que os anteriores. Para o narrador, a normalidade está instaurada pelo fato de que o marido está trazendo consigo a sua concubina, como quem leva de volta uma propriedade legítima. Ele, enquanto marido, tem todo o poder de decidir o destino da concubina; ela não tem autonomia para conduzir sua vontade. A negação da sua autonomia equivale à negação de sua alteridade. Autonomia e alteridade do sujeito, neste caso, estão co-implicadas. Não podemos pensar no respeito da alteridade da concubina sem a possibilidade de exercício de sua autonomia.

Concluí este primeiro ato da tragédia sem saber qual é a problemática que motivou a decisão da concubina de sair de casa. Só vemos um primeiro desfecho da situação na qual ela volta com seu marido, sem saber se é por própria vontade ou obrigada pelo acordo entre o pai e o marido. Em todo caso, não conhecemos sua opinião nem tampouco seus sentimentos. Só vemos que ela acompanha fielmente a seu marido de volta para casa (19.10).

A hermenêutica crítica desta primeira cena desvenda com nitidez o processo de negação da alteridade da mulher e a usurpa-

ção varonil das prerrogativas da dignidade humana e como ambos processos se encontram camuflados como práticas normais sob os simbolismos de verdades apresentadas como naturais. Contudo, percebemos no texto um momento de dúvida, quase de inflexão na prática dominadora do homem. Esse momento de dúvida interna a respeito do papel social do varão dominador ocorre quando no v. 3 diz que: *“o seu marido foi procurá-la para falar-lhe ao coração”*. Essa atitude de falar ao coração denota que o homem está motivado não só por uma disposição de poder sobre a mulher, mas dentro dele existe também um sentimento de amor por ela. Este sentimento assinala com nitidez uma possibilidade de relacionamento diferente entre o marido e a concubina. Esse sentimento contradiz o paradigma de posse ou apropriação que pauta a normalidade das relações do homem com respeito à mulher ao longo do texto. Por este motivo, a disjuntiva sobre a afirmação ou negação da alteridade está muito bem desenhada neste momento de afeição. Se o marido pautar sua prática e sua relação com a sua mulher, motivado pela atitude de falar-lhe ao coração, prevalecerá o reconhecimento da dignidade da sua mulher, procurará ganhar seu carinho, tentará aproximar-se pela conciliação e pelo diálogo. Porém, esse caminho de reconhecimento da outra, de falar-lhe ao coração, não teve atitudes concretas. Pelo contrário, o marido, ao abafar de fato esta força interior e assumir o papel social de superioridade sobre sua mulher, nega a si mesmo a possibilidade de se reconciliar em plenitude com a mulher. Com essa negativa não lhe resta outra alternativa a não ser a de estabelecer uma relação de poder e domínio sobre ela. A consequência dessa opção será a negação da dignidade da mulher e o império de uma violência cultural como se de um valor natural se tratasse.

4. I Ato. A normalidade violenta

A análise literária do texto nos possibilita encontrar nele alguns rasgos característicos da tragédia grega. Existem três atos perfeitamente definidos, cujo elemento central é a violência (I ato: versículos 1-10;

II ato: versículos 11-25; III ato: versículos 26-30). Uma violência que é gerada em diversos graus e que aumenta num crescendo permanente até culminar no clímax de uma guerra fratricida. A tese que pretendemos mostrar é a de que a violência que implode na narrativa tem sua gênese na negação da alteridade da outra pessoa, e que, salvando as peculiaridades de cada conjuntura, o que esta narrativa apresenta é um paradigma da gênese da violência, cujo elemento gerador se encontra na negação da alteridade.

A falta de reconhecimento da dignidade do outro, neste caso, da outra, vai provocando uma tensão que se eleva e intensifica a cada ato na forma de violência até culminar numa guerra civil de todos contra todos. O elemento destrutivo por excelência das relações sociais é a falta de reconhecimento do outro e da outra como um e uma semelhante. Ao negar a semelhança do outro e da outra através de sua dominação ou objetivação de sua pessoa, tende-se com facilidade a desconhecer a sua dignidade. Ao desconhecer a dignidade do outro e da outra, se opera uma redução de sua alteridade a algum tipo de categoria social pela qual se o e a classifica dentro de um papel pré-definido. Os papéis sociais pelos quais classificamos as pessoas e as relações humanas determinam o universo simbólico dos valores que lhes são atribuídos e dos comportamentos pré-estabelecidos que se deve observar.

No texto que nos toca analisar percebemos que, num primeiro momento, existe o que podemos qualificar como *violência latente* que transparece na naturalidade do silêncio da mulher e nos silêncios evidentes que o narrador opera no discurso. A violência latente se gesta no seio das verdades produzidas como formas naturais de comportamento; essas verdades carregam efeitos de poder, cujo resultado mais imediato é a negação da dignidade da concubina como se de algo natural se tratasse. O discurso, por sua vez, alimenta a violência latente ao certificar a validade destas verdades e de seus efeitos de poder.

Estritamente falando, a mulher é o sujeito principal da trama. Ela é quem tomou a decisão de sair de casa. Sua pessoa e sua vida estão

em jogo. No entanto, ela nunca tem voz e conseqüentemente não tem vez. Este silêncio tenso da mulher revela o marco social dentro do qual se encontra catalogada como um ser inferior, sujeita às decisões dos homens e submetida aos imprevistos da vida. A sua passividade (imposta ou consentida, não sabemos) denuncia um processo prévio de negação de sua alteridade. O ápice da negação da sua alteridade se mostra no silêncio imposto pelo poder masculino e assumido por ela como se de um valor natural se tratasse. Esse estado de violência latente se legitima pela produção de verdades que o constroem como se fossem relações normais ou naturais. Essas verdades são, entre outras, a autoridade natural do homem sobre a mulher e o papel de subserviência que ela assume com respeito a seu marido e a seu pai.

No relato em questão, essa superioridade natural aparece nas diversas cenas em que o sogro recepciona o genro com todas as honras da hospedagem, porém não aparece nenhum rasgo de acolhida ou de diálogo com a mulher. Os homens sentam para comer, para beber, para conversar e decidir a sorte da concubina, mas ela nunca está presente nestas cenas. Esta violência latente é vista no marco da normalidade. Ela é muito mais sutil, porque para os personagens que a vivem aparece como algo natural, eles não possuem a distância crítica para contrastar seus efeitos negativos.

O conceito de normalidade envolve toda a trama simbólica na qual os valores e comportamentos sociais definem a identidade das pessoas como se de valores naturais se tratasse. A normalidade sempre é uma elaboração simbólica, ou seja, uma forma cultural de definir a subjetividade. Neste caso, cada personagem assume o papel simbólico que define seu modo normal de ser. Através da normalidade cultural a pessoa se sujeita às estruturas sociais e internaliza os valores propostos como normas de condutas inquestionáveis por ser naturais. A concubina silenciada e seu anverso, a hegemonia masculina, obedecem, antes de mais nada, a modos de subjetivação assumidos como naturais.

Fazemos um interlúdio na análise hermenêutica do texto para introduzir uma questão contemporânea a respeito da possibilidade de intervenção e crítica a valores e práticas de culturas diferentes. Esta é uma questão muito importante no contexto de sociedades multiculturais e também a respeito da possibilidade de diálogo intercultural entre sociedades diferentes. Até o presente, na maioria das ocasiões, tem prevalecido o princípio da dominação cultural como prática de poder com respeito a culturas diferentes. O modelo de globalização que estamos vivendo carrega este estigma da dominação, ao tentar uniformizar os valores, as práticas e as culturas através da sujeição dos indivíduos ao marco de valores impostos pelo padrão do mercado. Definitivamente a dominação nunca será uma forma de diálogo intercultural nem de respeito à alteridade do outro.

Uma outra perspectiva de caráter relativista propõe que o respeito a culturas diferentes passe pela impossibilidade de qualquer intervenção crítica fora da própria cultura. Este relativismo cultural preconiza que, mesmo que existam práticas ou costumes que para nós possam parecer inumanos ou injustos, o fato de estarem legitimados pelo universo simbólico de uma cultura diferente torna ilegítima a intervenção de qualquer um estranho a essa cultura. Isso porque ele não possui os códigos simbólicos capazes de fazer uma análise interna das práticas. O relativismo cultural afirmaria que não temos autoridade moral para questionar os valores de culturas diferentes, porque cada cultura tem seu referencial simbólico próprio, e não cabe a uma cultura estranha julgar os padrões de comportamento, os valores ou os modos de subjetivação de uma cultura diferente⁷. Nesta hipótese, nós não poderíamos fazer uma hermenêutica crítica do texto da concubina, porque ele pertence a uma cultura de quase três mil anos atrás, num outro universo simbólico e com outros padrões

7 Sobre o problema de relativismo cultural, cf. J. DERRIDA, *Torres de Babel*.

culturais. Igualmente não teríamos autoridade para nos posicionar a respeito do costume da oblação do clitóris em alguns países islâmicos, ou sobre o apedrejamento de uma mulher adúltera, etc.

A este respeito podemos dizer que é verdade que, em muitas circunstâncias, as diferenças culturais apresentam universos simbólicos estranhos para uma cultura distante. É verdade que qualquer julgamento sobre uma cultura estranha e distante está sujeito a pré-conceito, que na maioria dos casos traz consigo uma postura de superioridade com respeito ao outro diferente. O exemplo da cultura ocidental é paradigmático. Ela desprezou e despreza as culturas estranhas e continua desrespeitando modos de vida considerados não ocidentais, classificando-os como não racionais ou inferiores. O número de exemplos a este respeito é amplíssimo, lembremos o comportamento do europeu com respeito às culturas afro-americanas ou os modelos subliminares com que a cultura americana retrata os negros, latinos e mais recentemente os islâmicos.

Porém, o dilema que nos cabe elucidar é saber, se podemos nos posicionar de forma crítica com respeito a valores, costumes, estruturas, etc., ainda que aceitemos as diferenças culturais e respeitemos os códigos simbólicos de culturas estranhas. Ou, se não temos outra alternativa do que aceitar um relativismo cultural que impede tomar postura crítica com respeito a valores, práticas e instituições de uma cultura estranha.

A tese que defendemos é que o respeito cultural tem seus direitos, mas também tem seus limites. Os limites de qualquer cultura não são os referentes simbólicos de outra cultura, mas o respeito à alteridade das pessoas em particular e da vida em geral. Qualquer forma cultural que propiciar uma transgressão da alteridade ou uma negação da dignidade da pessoa pode, por princípio, ser questionada como algo eticamente reprovável e humanamente injusto. E, conseqüentemente, deve ser combatida pelo princípio de que todos somos responsáveis pelo sofrimento do outro. A omissão em virtude do relativismo cultural pode ser uma postura cômoda de não compromete-

timento com o sofrimento do outro que é diferente. Por sua vez, não podemos cair na cilada dos que invocam intervenções humanitárias para legitimar projetos neo-colonialistas disfarçados de direitos humanos. Como é o caso das últimas guerras feitas contra Iugoslávia, Iraque e Afeganistão, todas elas embasadas na defesa dos direitos humanos, quando sabemos que os interesses eram de outro tipo.

Temos, pois, aqui um ponto de tensão e de discernimento permanente entre a responsabilidade com o sofrimento do outro e o respeito das diferenças culturais. Esta tensão não tem soluções a priori, mas qualquer postura pode obedecer ao critério de respeito da alteridade humana como limite e horizonte de qualquer prática cultural.

Retornando à narrativa que nos cabe analisar, percebemos que a submissão silenciosa da concubina deixa transparecer um sofrimento sufocado. Esse sofrimento é fabricado culturalmente como algo natural. Seu anverso, o poder masculino, também é um produto cultural que os personagens praticam como se de algo natural se tratasse. Esta normalidade cultural assumida como um modo de subjetivação natural envolve uma prática de negação da alteridade, neste caso da alteridade da mulher. Essa negação é uma forma de normalidade violenta, imposta pela usurpação da palavra no exercício do poder masculino. É o que podemos denominar de violência cultural. Uma violência que tem como princípio gerador a negação da alteridade da mulher. A negação da alteridade uniformiza a singularidade da pessoa num personagem sem identidade, sem rosto, sem palavra e sem sentimentos. A pessoa fica objetivada como se de uma coisa se tratasse.

A negação da alteridade apaga os rasgos humanos da outra pessoa, a inabilita na sua singularidade humana e a reduz a um clichê social, cujo roteiro de vida está pré-estabelecido pelos requisitos socialmente estabelecidos.

5. II Ato. A negação da alteridade do estrangeiro

“Ao chegarem defronte de Gabaá, de Benjamim, o sol se escondia. Então eles se encaminharam para Gabaá, a fim de passarem a noite ali. O levita entrou e se assentou na praça da cidade, mas ninguém lhe ofereceu hospitalidade em sua casa para passar a noite.

Veio um velho, ao cair da tarde, retornava do trabalho no campo. Era um homem da montanha de Efraim, que residia em Gabaá, enquanto os do lugar eram benjaminitas. Levantando os olhos, viu o viajante na praça da cidade: ‘Para onde vais?’, perguntou-lhe o velho. ‘E de onde vens?’ O outro lhe respondeu: ‘Fazemos o caminho de Belém de Judá e volto para casa, mas ninguém me ofereceu hospitalidade em sua casa. Entretanto, temos palha e forragem para os nossos animais, e eu também tenho pão e vinho para mim, para a tua serva e para o jovem que acompanha os teus servos. Não precisamos de nada.’ – ‘Sê bem-vindo’, disse-lhe o velho, ‘deixa-me ajudar-te no que necessitares, mas não passes a noite na praça.’ Então ele o fez entrar na sua casa e deu forragem aos jumentos. Os viajantes lavaram os pés e depois comeram e beberam” (Jz 19.15-21).

Uma vez que o padrão de violência cultural se estabelece como padrão de normalidade, se demarca uma tendência de crescimento gradual dos níveis de violência cultural que culminam na agressão física e na violência social como efeitos conseqüentes de um longo processo de naturalização da agressividade.

No segundo ato do texto que estamos analisando, nos deparamos com um novo conflito, porém agora não mais é uma violência implícita senão que se trata de uma agressão física, um estupro coletivo. Neste novo cenário de violência, a negação da alteridade se produz, num primeiro momento, contra a pessoa do estrangeiro. Num segundo episódio a violência será dirigida com toda a intensidade sobre a pessoa da concubina. Ela concentra simbolicamente os dois níveis de negação da alteridade, é mulher e estrangeira.

Nos conta o relato que o marido, a concubina e o servo chegaram a Rama ou Gabaá. Eles são estrangeiros na cidade. Seguindo o ritual tradicional, esperam na praça da cidade para que

alguém, seguindo o princípio sagrado da hospitalidade, lhes ofereça hospedagem para essa noite. O texto enuncia um clima de decepção e hostilidade quando afirma que *“ninguém lhes ofereceu hospitalidade em sua casa para passar a noite”*. Esse clima de hostilidade contida enuncia o princípio de violência latente contra os estrangeiros que existe naquela cidade.

Ao cair da tarde, um homem velho que voltava do trabalho, compadecido dos estrangeiros, lhes oferece hospedagem. Ele mesmo não era da cidade de Gabaá, pois era da montanha de Efraim. O velho trabalhador era também um estrangeiro naquela cidade, talvez sua condição de estrangeiro lhe possibilitou ter uma sensibilidade maior sobre a situação e a necessidade dos três protagonistas. Por sua vez, sua condição de estrangeiro lhe mantinha afastado do sentimento de violência latente que os gabaonitas têm contra os estrangeiros.

Quando parecia que a situação estava se resolvendo e que o grupo ia passar a noite em segurança, então é que a violência social emerge com toda sua agressividade como se de um fruto amadurecido se tratasse. O clima de hostilidade contra os estrangeiros eleva-se até o extremo de que um grupo de cidadãos se dirige até a casa onde estão hospedados o levita, a concubina e o servo, com intenção de violentar ao levita. Agora não há a mediação de nenhum simbolismo que justifique a ação como algo normal ou natural. A violência passa a ser algo premeditado, explícito, desejado por ela mesma. Não há mais necessidade de legitimar a agressão contra os estrangeiros, porque ela já era algo naturalmente assumido pelos cidadãos gabaonitas. Agora, ao exercer um ato de violência explícita, nada mais fazem do que consumir, de forma natural, a violência cultural ou implícita anterior. Aquilo que para o leitor aparece como um ato de agressão injustificado, para os protagonistas resulta numa prática coerente com os valores simbólicos de uma violência latente. Para poder chegar a um ato de agressão tão vil e grotesco, houve um processo prévio de negação da alteridade do estrangeiro, classificando-o como alguém indesejável, pessoas inferiores, nojentas, etc. A classificação simbólica

do outro em categorias excludentes naturaliza a sua rejeição e legitima a violência como se de um ato de cirurgia asséptica se tratasse.

O estrangeiro, assim como a mulher, é uma categoria social propícia para reproduzir uma negação da alteridade. O estrangeiro é sempre o diferente, aquele que, por não ser igual a nós, é considerado facilmente como alguém inferior, estranho e inclusive hostil. Reduzir o outro à categoria de estrangeiro pode ser uma forma simples de objetivá-lo, despossuindo-o da dimensão de humanidade que lhe é própria. Quando apagamos a humanidade do outro, negando sua alteridade, o reduzimos a uma categoria simbólica estranha e excludente. Através desse processo estamos construindo o outro como alguém que não é semelhante a mim, retiramos dele os rasgos que lhe fazem o meu próximo. Apagando a proximidade que me identifica no outro, o afastamento de mim como se de um elemento estranho/estrangeiro se tratasse. Acentuando a estranheza do outro, o distancio de mim até conseguir que ele seja um estranho/estrangeiro. Para com o próximo eu não posso ser indiferente, pois sua proximidade me interpela e afeta a minha sensibilidade humana. Para com o estranho/estrangeiro eu posso ser indiferente, porque não identifico nele rasgos de humanidade que me sensibilizem e me façam responsável por sua sorte. A negação da alteridade do outro implica na supressão de sua proximidade. Quando a alteridade do outro é negada, ele não é mais o meu próximo, é um estranho, um estrangeiro. Essa condição de estranho/estrangeiro me permite não sentir responsabilidade e me possibilita tolerar diferentes formas de violência, porque ele, para mim, não é alguém como eu.

— I —

“Enquanto assim se reanimavam, eis que surgem alguns vagabundos da cidade, fazendo tumulto ao redor da casa e, batendo na porta com golpes seguidos, dizem ao velho, dono da casa: ‘Faze sair o homem que está contigo, para que o conheçamos.’ Então o dono da casa saiu e lhes disse: ‘Não, irmãos, rogo-vos, não pratiqueis um crime. Uma vez que este homem entrou em minha casa, não pratiqueis tal infâmia. Aqui está a minha filha, que é virgem. Eu a entrego a

vós. Abusai dela e fizeti o que vos aprouver, mas não pratiqueis para com este homem uma tal infâmia.’ Não quiseram ouvi-lo. Então o homem tomou a sua concubina e a levou para fora. Eles a conheceram e abusaram dela toda a noite até de manhã, e, ao raiar a aurora, deixaram-na” (Jz 19.22-25).

O segundo ato do texto que estamos analisando apresenta um confronto entre duas posturas bem definidas a respeito dos estrangeiros. O marido, a concubina e o servo ficaram durante horas esperando que alguém os acolhesse na sua casa para passar a noite, mas ninguém o fez. Enquanto estrangeiros e estranhos, sua necessidade de acolhida provoca indiferença. No fim do dia, é um trabalhador velho e estrangeiro que retorna do campo, quem lhes oferece hospedagem na sua casa sob a responsabilidade das leis sagradas da hospitalidade. Este velho trabalhador, ao olhar para aqueles estrangeiros, vê neles pessoas necessitadas pelas quais se sente plenamente responsável. Este homem velho se sente interpelado pela necessidade daqueles estrangeiros desconhecidos dele e decide lhes abrir sua casa e acolhê-los sob sua responsabilidade. Mal podia imaginar que essa responsabilidade pelo outro iria colocar ele numa situação tão extrema.

O grupo de violentos que chega na casa do velho trabalhador pede para que tire para fora o homem estrangeiro, o marido. É importante destacar que o objeto inicial de violência é contra o marido e não se fala nada sobre a concubina. A responsabilidade do velho trabalhador para com a sorte daqueles estrangeiros chega ao extremo do heroísmo. Quando percebe que o clima de violência é inevitável, é capaz de oferecer a sua filha virgem para que abusem dela, a fim de salvar os estrangeiros. Não temos como julgar este gesto do anfitrião sobre sua filha. Não podemos afirmar sem mais que seja um desprezo por ela enquanto mulher. Mas bem nos inclinamos a pensar que ele, mesmo amando profundamente a sua filha, é capaz de sacrificar aquilo que mais ama para salvar a vida daqueles estranhos de cuja sorte e vida se sente responsável. Sua atitude é a de alguém profundamente sensibilizado com a sorte daqueles estrangeiros. Poderíamos dizer que este velho trabalhador é um modelo de acolhida da alteridade.

De alguma forma, a atitude do velho trabalhador é um paradigma de sensibilização para com o outro que é diferente; sua atitude de desprendimento trágico desenha um modelo de responsabilidade para com o outro. Aparece como um ideal de compromisso para com a vida daqueles estranhos.

Ainda no segundo ato, percebemos que numa ação repentina e sem maiores explicações, o levita, em vez de sair voluntariamente para evitar uma tragédia sobre os outros, pega a concubina e a entrega para aquele grupo de exaltados como se joga uma carne para os lobos. Tendo em conta que o grupo exigia violentar a pessoa do homem e lembrando que no v. 3 diz que ele foi procurá-la para lhe falar ao coração, aparece, no mínimo, como chocante que, para preservar a sua pessoa, a entregue com tanta indiferença, totalmente indefesa, à violência do grupo.

Nesta cena trágica, a mulher, uma vez mais, aparece silenciosa. O narrador não apresenta nenhum gesto, nem uma palavra de sua boca, nem um sentimento. A mulher é lançada no desfecho trágico, como se de um objeto indiferente se tratasse. O paradoxal do texto é que o narrador acentua o senso crítico sobre a violência que o grupo está cometendo contra os estrangeiros, porém relata com naturalidade o gesto do levita como se de um direito seu se tratasse. O narrador não tem nenhuma palavra de censura ou crítica com respeito à atitude do levita. Agora não se trata mais de uma violência cultural latente. A atitude do levita é um ato de violência explícita sobre e contra a mulher. No entanto, para o narrador, essa violência cometida pelo levita passa despercebida como se de gesto natural se tratasse. Parece que o levita é obrigado a entregar a sua mulher ao bando de violentos, não se analisa que é ele quem toma a iniciativa de entregar a mulher para o estupro e para a morte. É ele que, num contexto de violência, comete um outro ato de violência contra aquela que aparece mais indefesa. Estamos, uma vez mais, diante de um silêncio simbólico que legitima como algo natural a violência física do levita.

Aqui também nos cabe perguntar como foi possível que o levita chegasse a essa prática como se de um gesto natural se tratasse. Ainda mais podemos interrogar como é possível que o narrador do texto apresente esse gesto sem nenhum senso crítico, como se de algo natural se tratasse. Estas questões nos remetem à reflexão anterior sobre as raízes da violência social. Por trás de toda violência social existe uma violência simbólica, cultural. Por trás de toda violência simbólico-cultural existe um processo de negação da alteridade. Essas práticas de violência física se legitimam, porque previamente houve processos de naturalização da violência cultural e processos de normalização da negação do outro e da outra.

A atitude do grupo que pretende violentar os estrangeiros e a atitude do levita se equiparam num ponto: ambos carregam uma falta de sensibilidade para com a alteridade do outro. Ambos estão enfrentados enquanto estrangeiros, porém ambos coincidem na falta de sensibilidade humana quando fazem da concubina o objeto trágico, quase macabro, de sua violência.

6. III Ato. A violência fratricida

“Pela manhã a mulher veio cair à porta da casa do homem com quem estava o seu marido, e ali ficou até vir o dia. De manhã, seu marido se levantou e, abrindo a porta da casa, saiu para continuar o seu caminho, quando viu que a mulher, sua concubina, jazia à entrada da casa, com as mãos na soleira da porta, ‘Levanta-te’ disse-lhe, ‘e partamos’. Não houve resposta. Então ele a colocou sobre o seu jumento e se pôs a caminho de casa. Ao chegar, apanhou um cutelo e, pegando a concubina, a retalhou, membro por membro, em doze pedaços, e os remeteu a todo o território de Israel” (Jz 19.26-29).

No terceiro ato da tragédia vemos a mulher que, na madrugada, vem se arrastando até a porta de casa depois de uma noite de horrores que só a imaginação do leitor poderá completar (19.27). O macabro da cena é que, depois de sofrer o que sofreu, ela teve que ficar deitada na rua, no limiar da porta, até que o seu marido se levantou e abriu a porta da casa para continuar o caminho. É nesse

momento que percebe a concubina na entrada da casa com as mãos na soleira da porta.

Nesta cena tão dramática as únicas palavras que ouvimos da boca do marido são: *Levanta-te! E partamos* (19.28). Nem um sentimento de compaixão, nenhuma ternura, nenhum gesto de dor ou sofrimento pela tragédia de sua própria mulher. No lugar da compaixão estão as palavras de ordem, o imperativo de mando sobre aquele corpo inerte que nada significa a não ser um elemento de posse. A concubina não respondeu. O corpo silencioso e imóvel não obedece mais às ordens de comando que até então governaram sua existência. Ela é uma vítima trágica da normalidade cultural onde a negação da alteridade da mulher se transformou num valor cultural normal.

Na consumação trágica de violência é que algumas máscaras da normalidade simbólica caem e aparece o rosto pervertido do poder. O marido abria a porta para continuar o caminho, como se nada tivesse acontecido. Sua atitude de indiferença para com a dor trágica da concubina revela o grau de perversão a que uma consciência dominadora pode chegar. Perverter-se a si mesmo até o extremo de não sentir nada pela dor trágica do outro, este é o resultado ou o objetivo de alguém que se insere numa dinâmica de negação do outro. A insensibilidade é o fruto maduro da violência. Uma vez que o marido se tornou insensível para sua mulher, tudo lhe é permitido. Ela atingiu o grau máximo de objetivação, agora é um simples objeto de posse do qual ele já tinha se desprendido durante a noite, quando a entregou ao bando de violentos. Esse desprendimento do direito de propriedade sobre a mulher parece que o liberava de qualquer outro sentimento ou responsabilidade para com ela.

A dimensão trágica da cena não terminou aqui. Numa reação imprevista o marido, depois de levar o cadáver da concubina para casa, decide esquartejá-lo e remete cada parte de seu corpo para as diversas tribos, solicitando vingança. O macabro da cena não consegue se sobrepôr ao cinismo latente que a transpassa. Um marido que entregou a sua mulher para ser violentada, que a deixou moribunda na porta de

casa, que não manifesta nenhum sentimento de amor ou compaixão por ela, contudo esse marido se sente profundamente ofendido porque seu objeto de posse, sua propriedade, ou seja, a mulher, foi morta.

É conveniente ressaltar que a seguir, no capítulo 20, se narra a guerra de todas as tribos contra os benjaminitas. O episódio acontecido com a concubina no capítulo 19 serve como justificativa para legitimar a guerra contra Benjamim. Agora, por conta da morte da concubina, a violência social generaliza, a guerra se torna legítima. O sarcástico da morte da concubina é que ela é utilizada pelo narrador do texto para mostrar que a guerra tem legitimidade moral. Benjamim merecia ser arrasado como castigo pelo ultraje que fez contra a mulher de um efraimita.

Este último desdobramento coloca a violência no seu clímax, a guerra. Toda guerra tem motivos ocultos, na maioria dos casos sem legitimidade moral para serem exibidos, e motivos públicos. Estes são fabricados para tornar legítima a violência e conseguir a adesão das sociedades que se verão envolvidas no conflito. Contudo, qualquer guerra leva atrás de si o rastro de um processo em que se alimentaram diversos graus de violência, culminando no ápice de toda violência que é a guerra de todos contra todos. O clímax da violência sempre é fermentado por um clima prévio de violência cultural, por graus de violência social menores, até culminar na legitimação da violência como única saída viável. Neste caso, a guerra aparece como algo natural e inevitável porque sua naturalidade é decorrência normal do universo simbólico da violência cultural e suas práticas. Deste modo, a normalidade e a violência se articulam como sentidos necessários ou inevitáveis para muitas práticas sociais.

Os diversos graus de violência não poderiam acontecer, se eles não fossem gerados a partir da negação da alteridade do outro. O outro contra o qual se exerce a violência passa por diversos processos de negação de sua alteridade. Em todos os processos, ele vai perdendo os rasgos de humanidade que o fariam semelhante a nós. Ele deixa de ser o nosso próximo para se tornar um estranho, um

estrangeiro, que passa a ser visto como ameaça, como perigo e, por último, como alguém ou algo que deva ser submetido ou aniquilado.

A violência latente que desde o primeiro capítulo alimenta as relações sociais como se de valores naturais se tratasse, explode no clímax de uma vingança generalizada. É muito provável que o restante das tribos tivesse comportamentos e referências simbólicos sobre a mulher semelhantes aos do levita. Porém, todos os homens se sentem convocados a uma guerra social, não para defender a alteridade da mulher violentada ou assassinada, senão para vingar o desrespeito contra a propriedade de um conterrâneo. Por trás da violência fratricida a que convoca o terceiro capítulo podemos, inclusive, intuir o orgulho étnico que conclama a defender aqueles que são como nós e que foram agredidos em Gabaá.

Em qualquer das hipóteses lidamos com uma grave contradição estrutural e cultural, e conseqüentemente humana. O sujeito da tragédia é a mulher violentada e assassinada, porém ela chegou a esse final trágico como resultado acabado dos modos de subjetivação em que sua alteridade sofria uma negação permanente. São essas mesmas sociedades que deflagram uma guerra não para defender a ofensa da dignidade da mulher, mas como desfecho da violência latente que persiste no conjunto das relações sociais violentas. A guerra é uma vingança que usa a morte da mulher como escusa. Não se coloca em questão o desrespeito para com a sua dignidade, a violência explode como indignação pelo não respeito da propriedade de alguém etnicamente semelhante.

7. Apêndice. Onde estava Deus?

Como indicamos no início de nossa reflexão, embora o texto seja bíblico, não aparece mencionado nele o nome de Deus, nem se faz qualquer referência teológica. Como explicar esta omissão de Deus neste texto?

Sem dúvida, esta questão nos afasta do método de análise de hermenêutica textual e nos introduz em algumas reflexões de hermenêutica teológica. Porém, consideramos que é importante apontar algumas possibilidades, entre outras, de interpretação do texto.

Num primeiro momento, qualquer leitor fica chocado com o fato de que uma narrativa tão violenta e trágica contra a alteridade da mulher fosse incluída como texto sagrado. É difícil perceber algo de teologicamente significativo neste texto. Quase que pelo contrário, o leitor experimenta uma rejeição visceral contra toda a narrativa e não consegue entender o que há nela para que possa ser proclamada como Palavra de Deus.

Talvez este paradoxo nos permita compreender melhor que os textos bíblicos tiveram a capacidade de incluir a história humana, com suas mediocridades e grandezas, como o espaço da revelação de Deus. Em contraste com outros textos sagrados, o texto bíblico apresenta muitas narrativas de mediocridades humanas, adultérios, roubos, traições, extermínios, etc. E muitas dessas narrativas correspondem a personagens centrais da revelação como Caim-Abel, Esaú-Jacó, Davi, o próprio povo de Israel e até as negações de Pedro. Parece que na compilação dos textos não houve um critério de censura para apresentar só o lado bom e bonito dos personagens; algo que ocorre comumente nas nossas histórias de heróis nacionais, líderes institucionais, reformadores ou santos; as biografias destes personagens são sempre edificantes, positivas, nunca tiveram grandes defeitos. Os compiladores da Bíblia não agiram assim e, na maioria dos casos, respeitaram a integralidade das narrativas sem censurar seu conteúdo. Deste modo, entra como escritura sagrada a realidade humana tal e qual ela é, ou seja, paradoxal, medíocre e edificante, trágica e heróica.

Um segundo aspecto que merece a pena levar em conta é que a Bíblia nunca se apresentou nem foi interpretada como um livro revelado, senão como um livro inspirado. Ou seja, ele não foi ditado por Deus, mas escrito por homens com inspiração de Deus. Sempre se aceitou que a mediocridade humana e a grandeza divina conviviam

lado a lado como o joio e o trigo, que são difíceis de separar até que não amadurecem totalmente.

Um terceiro aspecto é o de que a ausência do nome de Deus neste relato pode indicar algo positivo. Poderíamos fazer uma paráfrase dizendo que *Deus conseguiu ficar do lado de fora desta história*. Esta afirmação pode parecer-nos um pouco cômica, mas é conveniente lembrarmos que é comum, em outras narrativas bíblicas, usar o nome de Deus para legitimar atos de violência. Lembremos simplesmente o processo de conquista da terra prometida, todo ele é legitimado como uma ordem de Deus para expulsar os Cananeus. No caso da narrativa que analisamos, Deus conseguiu que não o manipulassem para legitimar nenhum dos níveis de violência relatados no texto. O uso do nome de Deus para legitimar a violência cultural, a normalidade da exclusão do outro ou a violência social é algo que continua vigorando. Lembremos da recente guerra contra o Iraque, ambos os bandos invocavam a Deus para salvar a América ou a Alá para lutar contra os infiéis.

Podemos considerar a ausência de Deus na narrativa como o silêncio simbólico mais significativo. Deus fica mudo, como a mulher fica muda. Ele não tem voz nem vez, como ela não tem voz nem vez. Ele está ausente, mas a sua presença acontece, paradoxalmente, na sua ausência. Esta ausência é profundamente sentida, porém, é inevitável. Dada a estreita ligação que foi construída entre a normalidade e a violência, Deus só pode estar presente através de sua ausência. Esta ausência ou silêncio de Deus é uma denúncia da sua incompatibilidade com um contexto e umas práticas de normalidade violenta. Não há espaço para Deus num contexto de violência tão trágica e abrangente. Deus está negado na negação da alteridade humana. A ausência simbólica de Deus no relato pode indicar uma presença ausente. Assim como seu silêncio pode ser interpretado como um grito de denúncia.

Bibliografia

DERRIDA, Jacques. *Torres de Babel*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2000.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. *El humanismo del outro hombre*. Madri: Caparrós, 1993.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Ed. 70, 2000.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *Os labirintos do poder. O poder (do) simbólico e os modos de subjetivação*. Porto Alegre: Escritos, 2004.

Corporeidad masculina

Diego Irarrázaval¹

El “cuerpo” para mí solía estar asociado a actividades físicas, y luego a descansar y dormir. Gracias a talleres de género – colaborando con María A. Canepa y María J. Caram en el Perú – he redescubierto factores en lo personal y biológico, en lo sociopolítico que va de la mano con lo cultural, en la sicología y en la mística, y tanto más. De estos factores brotan saludables interpelaciones a la fe cristiana. En las páginas siguientes voy a delinear lo que en otra oportunidad podrá ser ampliado y precisado.

Comienzo anotando la indignación que siente cualquier persona ante el maltrato de los medios de comunicación y la publicidad. Una gran estrategia del mercado es manipular imágenes – particularmente de la mujer, pero también del cuerpo masculino. Ante tantísima frivolidad, uno se siente impotente. A esto lamentablemente uno se ha ido acostumbrando, y hasta parece normal que todo se vende y se compra y que cualquier realidad sea considerada mercancía. Da rabia que una civilización – que se auto define humanista – día a día cosifica al ser humano. Pero no es bueno estancarse en la indignación. Más bien ella puede motivar la resistencia con respecto al frívolo e inhumano orden vigente.

No sólo cabe ser críticos y resistir; también se van perfilando posibilidades y alternativas. Tantas personas generan relaciones sanas y hondas. Aunque sea difícil, se cultiva la autoestima corporal

¹ Teólogo e presidente da EATWOT/ASETT – Associação Ecumênica de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo. diegoira@hotmail.com

en relación con otras personas. Aquí en Porto Alegre, miles y miles hemos apostado a que “otro mundo es posible”. También los varones intuimos “otra corporeidad”. Además, en el terreno creyente desentrañamos símbolos de “otro Dios”, ya que su Presencia no esta reducida a lo occidental ni al androcentrismo.

Nuestras espaldas cargan la vieja problemática cristiana de separar dos entidades: el cuerpo que perece, y el alma inmortal. Esta concepción dualista impide vivir la Buena Nueva de la encarnación y de la resurrección de la carne. Mucha gente ha sido traumatizada por sentir su cuerpo “como ocasión de pecado y obstáculo para la salvación” en vez de apreciarlo como mediación para relaciones humanas y para el encuentro humano-divino². Opino que en la actualidad la principal problemática no es el dualismo³, sino el escándalo de que nuestra corporeidad de varón y de mujer sea reducida a mercancía (y que esto más afecte a las mayorías empobrecidas).

A continuación, apunto varias lecturas de la condición corporal. Luego confronto la postura pragmática; tal crítica es hecha desde el placer de cuidar la vida y de estar en comunión con Dios; por eso recalco la sensibilidad creyente atenta a la corporeidad masculina.

1. Lecturas de la corporeidad

En los talleres sobre género rápidamente se ve la complejidad de la temática. Muchos quedamos insatisfechos ante lenguajes unilaterales: el cuerpo refleja al espíritu, lo corporal equivale a lo personal (y otros tipos de simplificación). La labor interdisciplinaria hace posible

2 J. J. TAMAYO, *Nuevo paradigma teológico*, p. 102. Ver su sexto capítulo: Género y teología, más allá del patriarcado.

3 Hace un tiempo he contrastado la norma objetiva con su “deber”, y la propuesta intersubjetiva con su “placer”. Ver D. IRARRÁZAVAL, *Felicidad Masculina*, p. 17-18, 26-27. Hoy estoy subrayando dos tendencias: A) asumir el orden moderno que conlleva indiferencia hacia otro/otra y hacia la presencia divina, y B) cuidar la vida humana y el medio ambiente, que son mediaciones del encuentro con Dios.

que la reflexión cristiana supere tentaciones a ser unilateral. En este sentido, se van tomando en cuenta varios modos de leer la realidad; son lecturas que se entrecruzan.

Quiero priorizar lo mediático. La mayoría de la gente (y uno mismo) sin darse cuenta interioriza lo que es difundido por los medios de comunicación social. En América Latina al mirarnos y al entender al otro y otra estamos regidos por esquemas de comunicación y de publicidad (en manos de empresas económico-culturales). Nos inducen a ver los cuerpos en términos de objetos de consumo, y a preferir rasgos y valores de élites urbanas y profesionales, blancas y patriarcales, y generalmente con estilos norteamericanos. Éste sistema hegemónico de signos sin duda merece nuestra crítica; y también lo que se ha popularizado. Al escribir esto, recuerdo una prolija presentación bíblica sobre la bondad del cuerpo, que no cuestionaba imágenes deshumanizantes asumidas por mucha gente a través de telenovelas y otros medios. Una buena reflexión cristiana nos permite cuestionar tanto lo “hegemónico” como lo “popular” que lo interioriza y reconstruye. Por otra parte, cabe valorar modos alternativos: lenguajes de subculturas poblacionales, juveniles, étnicas; donde el cuerpo humano es representado con ciertos grados de distancia de lo hegemónico.

En cuanto a la lectura biológica, el cuerpo masculino suele ser restringido por aspectos de fortaleza física y de desempeño genital. Cabe pues revalorar los significados del poder y de la sexualidad, y también lo biológico en el ciclo vital (incluyendo la vejez) con sus potencialidades y limitaciones. Además, en nuestro continente plurireligioso y con ricas herencias y presencias mestizas, afro americanas e indígenas, sobresalen las lecturas simbólicas. Las vivencias andinas, por ejemplo, logran correlacionar al varón y la mujer dentro del cuerpo de la madre-tierra. La corporeidad no es una abstracción; ella es apreciada según cada cultura, y también de modo intercultural. Resulta pues intolerable un discurso mono-cultural sobre “el” cuerpo (que abunda en ambientes cristianos).

También cabe desarrollar lecturas históricas, en medio de factores modernos y posmodernos. Lo corporal es visualizado a menudo mediante imágenes fragmentadas y segregadas entre sí, y mediante objetos en el mercado. En estos contextos, cabe priorizar las historias emancipadas de pobres, de mujeres, de varones discriminados, de diversas generaciones. En cuanto a la fe, sus cuerpos conllevan relatos de salvación que tienen sentido en el acontecimiento de Cristo.

Con respecto a lecturas teológicas, en América Latina y en especial aquí en Brasil, a los pasos dados en la antropología bíblica y en la sistemática se están sumando las perspectivas afro, ecológica, indígena, feminista. Éstos logros difícilmente son asumidos por organismos de nuestra iglesia católica y por las instancias teológicas. Por eso, vale recomendar aportes de Marcio Fabri Dos Anjos, Sonia Querino, Marcelo Barros, Ivone Gebara, Maria Clara Bingemer, Jose Comblin, Luis Carlos Susin, y también de especialistas en género como Wanda Deifelt, André Musskopf, Adilson Schultz⁴. Ya contamos con bastantes ensayos y obras colectivas. No es cierto que América Latina no haya iniciado la reflexión teológica del cuerpo. Más bien cabe continuar relejendo nuestra riquísima tradición cristiana y continuar afianzando teologías inculturadas y encarnadas (¡que interpelan a quienes en nuestras iglesias dan la espalda a estas temáticas!).

Articulado a lo anterior se desenvuelve la lectura espiritual. Ella no se desenvuelve por oposición a lo material. Más bien se trata de la mística corporal y terrenal, concreta y trascendente, que forma parte de la fe en la Resurrección de la carne. Esta lectura espiritual del cuerpo se articula con las varias lecturas ya anotadas: biológica, mediática, socio-política, teológica. Sin estas lecturas, lo espiritual es simplificado y desfigurado.

Veamos a continuación la superación de actitudes pragmáticas e instrumentales. Este asunto preocupa a la mujer pero sobretodo

4 Aquí sobresalen un escrito de W. DEIFELT, *Deus no corpo* y lo masculino re trabajado por A. MUSSKOPF, *Além do arco-íris*, p. 139-168 y por A. SCHULTZ, *Isso é o meu corpo*, p. 169-193.

tiene que ser trabajado por nosotros varones, ya que uno más tiende a reducir lo corporal a herramienta de trabajo y placer.

2. De la pragmática al cuidado de la vida

¿Cómo uno se visualiza, y cómo es uno mirado? Cada persona puede relatar diversos modos de verse como cuerpos/ personas. Al comenzar estas líneas he anotado el acento en la actividad física, y mi cambio hacia una visión que diferencia aspectos y que unifica. Me parece que la revisión crítica es una buena puerta de entrada hacia lo teológico y pastoral. De este modo uno pasa a confrontar actitudes y mentalidades de uno mismo y de nuestro entorno sociocultural y espiritual.

Al evangelizar se constata que a menudo la población tiene un imaginario pragmático: el cuerpo es tratado como instrumento para lograr algo, es como un objeto empleado por la mente. En la población hoy tiene poco peso el dualismo espíritu-materia (algo tan recalado en épocas pasadas). Más bien, hoy exaltamos la mente en contraposición al cuerpo. Por eso la actividad evangelizadora mayormente “forma” actitudes y mentalidades, y se preocupa menos por transformar la realidad social y material. Menciono otras grandes problemáticas pastorales. Asumir ingenuamente pautas androcéntricas; y por eso tener como modelo la “eficiencia varonil”, y reducir a la mujer a simple apoyo afectivo. También nos agobian las pautas del mercado neoliberal; y uno interioriza imágenes de ser exitoso y feliz, y de la estética hegemónica (blanco versus oscuro); éstas imágenes se infiltran en la cristianización. Por lo tanto, estoy sugiriendo que antes de programar contenidos de la evangelización, vale la pena revisar sus condicionamientos en la sociedad donde nos movemos.

Ahora bien, hablando en positivo ¿hacia qué horizonte vale la pena caminar? Es admirable el horizonte dibujado por iniciativas humanas (afuera y adentro de las iglesias) y por logros teológicos durante estas últimas décadas. Son iniciativas que pueden sintetizarse

en la opción de cuidar la vida. Éste horizonte es avizorado desde diversas culturas y religiones. Siendo así nuestro contexto, a las personas que tenemos responsabilidades en la educación teológica y en la capacitación de líderes eclesiales, nos cabe acoger voces de vida que llegan de fuera de nuestros esquemas mentales y confesionales.

En términos generales, es cuestionado y reemplazado el parámetro androcéntrico de adecuación a normas fijadas por la civilización noratlántica que ha penetrado el Tercer Mundo. ¿Con qué la reemplazamos? Con la plurifacética práctica de cuidar la existencia humana y su capacidad innovadora, de valorar el medio ambiente y la integridad de la creación, de cultivar sistemas simbólicos a favor de la vida. ¡Así esta siendo dibujado el bello horizonte de nuestra acción cotidiana!

Lo recalco: somos convocados a optar por una plurifacética ética de cuidar Vida. Así es posible superar esquemas de tal o cual “comportamiento bueno” que es considerado juez de otros modos de ser, o de tal o cual actitud interior que descalifica a las que son diferentes. Hablando en forma positiva, revalorizamos la interacción entre diferentes corporeidades, lo cual conlleva interacción entre diversos procesos culturales y religiosos, en la medida que cada uno y todos confluyan hacia la Vida (y no sólo hacia adentro de cada uno).

Al respecto, es iluminadora la doctrina paulina sobre el Cuerpo de Cristo, uno y múltiple, y siempre en interacción entre sus componentes. Esta doctrina puede ser entendida hoy en términos de distintos aspectos del ser comunidad en la casa común de la humanidad, una corporeidad que incluye diversas culturas y vivencias espirituales. Al revalorar esta doctrina paulina, André Musskopf recuerda que en Corinto eran exaltados los espirituales y el cuerpo era devaluado; y que hoy es urgente ya que nuestra sociedad “hace del cuerpo un producto y un medio de producción, carente de sentido”.⁵

5 A. MUSSKOPF, *Além do arco-íris*, p. 143.

Por otra parte, tomamos distancia del hedonismo en el mercado y en los medios de comunicación; ya que lo corporal hoy está terriblemente trastornado y maltratado. Creo que una lúcida crítica al hedonismo proviene de una espiritualidad encarnada (y no debido a moralismos hoy de moda). En ese sentido, nuestra apuesta es por un placer creyente y responsable.

No cabe pues un ingenuo elogio de todo lo corporal; en esto (como en otros asuntos) hay matices y ambivalencias. Más bien la mejor apuesta (a mi parecer) es la ética del bienestar corporal que corresponde a la humanidad y en especial a mayorías pobres y discriminadas en su corporeidad. Son convicciones éticas que provienen del ser creyente y de responsablemente cuidar la vida, don de Dios.

3. Sensibilidad creyente

Junto a la acción y reflexión ya indicada, uno siente que la fuerza espiritual forma parte de la corporeidad masculina. He constatado en otras personas (y a veces en mí) que los varones conjugamos fuerza con sensibilidad, iniciativa con acogida, responsabilidad con gratuidad. Éstas dinámicas masculinas construyen el ser creyente.

Sin embargo, otro es el parámetro que suele ser calificado como específicamente masculino. Me refiero al parámetro de ser capaz de explicar y representar la transcendencia, empleando analogías, conceptos y rituales con rasgos principalmente masculinos. Además, se suele contrastar al varón como portador de lo sagrado, por un lado, y a la mujer frágil y sensible como receptora de lo sagrado, por otro lado. Hasta se ha inventado una pésima complementaridad: el ideal cristiano sería un modo de ser masculino, y su complemento sería la sensibilidad atribuida sobretodo a lo femenino. Tal esquema patriarcal es visto por mucha gente como lo “normal”, y sería impensable tomar otro camino.

Pues bien, ¡existen otros caminos! En términos humanos, los varones redescubrimos el ser responsables por uno mismo y por otras personas, ser fuertes y compasivos, ser solidarios y sensibles. Con

respecto a la fe, uno busca el sentido de la corporeidad masculina en el Evangelio de la Vida. Ésta búsqueda creyente está basada en la cotidiana acción y sensibilidad masculina.

En primer lugar, uno desea redescubrir el lugar masculino en el cuerpo de Cristo, no como jefe sino como colaborador y correceptor en la obra del Señor. Al participar en la comunidad del Resucitado ya no hay ni esclavo ni libre, ni de una cultura en contraposición a otra, ni uno es varón por negar lo femenino, ni uno inculca un esquema sacrificial para los demás. Vale decir, junto con ser discípulos del varón que fue Crucificado, uno pasa a ser parte de la comunidad de hombres y mujeres salvados y salvadas por el Señor. No cabe pues ensimismarse en una superioridad seudomasculina, con argumentos de que así es la voluntad de Dios; más bien, con ojos de fe vemos que la presencia de Dios y la concreta universalidad de la Gracia de Dios, benefician a cada varón y mujer y a los diversos pueblos de la tierra.

En segundo lugar, uno se reubica en el cuerpo de la Iglesia. Cada uno de nosotros y nosotras participa y celebra en comunidades concretas. La eclesialidad está marcada, al interior de cada una de esas instancias, por la mística de la “fracción del pan”, de comunión concreta y sensible gracias a la corporeidad de Jesucristo. En torno al Señor de la Vida nos encontramos personas de edades, género, condiciones sociales y culturales diversas. A los varones nos es posible reubicarnos en la eclesialidad orientada, no hacia la autoexaltación androcéntrica, sino hacia la humanidad Resucitada.

Tenemos pues una corporeidad ni unisex, ni mono-cultural, ni mono-religiosa, ni machista. Es decir uno va abandonando esquemas unilaterales, etnocéntricos, sectarios, patriarcales. ¡Esto no es rápido ni fácil; más bien es un proceso con sus altos y bajos! Pero se van abriendo rutas atrayentes. En la elaboración teológica masculina aquí en Brazil sobresalen voces proféticas, como las de R. Alves, B. Ferraro, L. Boff, J. Comblin, y otros. Ya contamos con claras señales de ruptura con un modo de ser cristiano en que el varón ha sido hegemónico y muchas veces avasallador.

Nuestro caminar espiritual tiene características contextuales. Hoy muchos dicen que la humanidad atraviesa un cambio de época, y esto incluye una desterritorialización del cuerpo. Con mayor libertad los seres humanos nos movemos en diversos territorios geográficos y culturales. Se asumen retos inter-culturales e inter-corporales. Durante estos años me ha tocado asumir las diferencias y correlaciones de cuerpos de diversos pueblos, culturas, espiritualidades. Por ejemplo en la ceremonia de la ch'alla andina que conjuga lo masculino y femenino al hacer ofrendas a la Madre-Tierra; aquí uno siendo blanco es incluido en la corporeidad indígena y cósmica, y se percibe “otro Dios” O bien: danzas con coreografías y símbolos mestizos que incluyen varones y mujeres, sin discriminaciones y abiertas a todas las sangres, que conllevan una espiritualidad terrenal.

También doy testimonio de cuidar la vida, siendo uno varón en una responsabilidad de iglesia y de animador teológico. Uno como varón tiene limitaciones y posibilidades específicas. No cabe alguna especie de clonaje de lo femenino, ya que esto se desenvuelve dentro y fuera del varón. Vamos colaborando con otras personas en la generación de alternativas; que en pequeños espacios teológicos significa construir juntos y juntas el imaginario de la fe. Además, cuando abunda la indiferencia y descalificación contra las teologías latinoamericanas, muchas personas estamos cuidando estas plantas promisorias.

Deseo añadir una experiencia reciente en el Altiplano del Perú, donde he animado una jornada en torno a la corporeidad. Me han conmovido, en forma especial, varios testimonios. A personas indígenas con afianzada responsabilidad en la enseñanza de la fe les han brillado los ojos al contar que ahora sí reconocen a Dios aquí en la tierra y en todas las energías de sus cuerpos. Para quienes llevan años creyendo en el Dios de Jesús, aquella jornada les permitía también reconocer a “otro Dios”. Además, en otro momento de la jornada, cada creyente al meditar junto a un árbol ha sintonizado con la espiritualidad cristiana que transmite la naturaleza.

Voy concluyendo. A fin de cuentas, desde la masculinidad se redescubre nuestro ser-cuerpo-ecclesial. También apreciamos los ejes de nuestra fe dentro de la obra creadora de Dios, su misterio de salvación, la resurrección de la carne (hoy resaltada por la eco-teología y el eco-feminismo), la perspectiva sacramental y litúrgica. Todo contribuye a valorar la corporeidad masculina (sin caer en trampas androcéntricas). De nuevo vale subrayar la ruptura con el lenguaje “sobre” el cuerpo (que lo cosifica); y más bien aventurarnos a hablar “desde” la corporeidad masculina⁶. De modo similar, hace años hemos planteado hacer teología no “sobre” lo social y lo cultural, sino más bien desde inserciones en lo sociopolítico y en lo simbólico. Al pensar la fe “desde” la corporeidad en América Latina lo hacemos desde la corporeidad de pobres y postergados, de mujeres y de varones, de pueblos mestizos y plurireligiosos.

Bibliografía

DEIFELT, Wanda. *Deus no corpo: uma análise feminista da revelação*. Manuscrito, 2005.

MUSSKOPF, André S. Além do arco-iris: corpo e corporeidade a partir de 1 Co 12.12-27 com acercamento do ponto de vista da Teologia Gay. In: STRÖHER, Marga J., MUSSKOPF, André S. DEIFELT, Wanda (Orgs.). *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2004, p. 139-168.

SCHULTZ, Adilson. Isso é o meu corpo – e é corpo de homem. In: STRÖHER, Marga J., MUSSKOPF, André S. DEIFELT, Wanda. *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2004, p. 169-193.

TAMAYO, Juan Jose. *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Trotta, 2003.

IRARRÁZAVAL, Diego. *Felicidad Masculina: una propuesta ética*. Chucuito, 2002.

6 Anota agudamente A. SCHULTZ, *Isso é o meu corpo*, p. 189: “el hombre (el varón) aprende a no hablar; es necesario no hablar a fin de ser hombre... hablar de uno mismo equivale a perder poder”.

Anotações de presenças e ausências

Nancy Cardoso Pereira¹

Agosto de 2004

Eis o meu corpo! Eis o meu texto!

Havia uma tensão nesse 1º Congresso: o corpo era tema ou era método? A proposta era falar sobre as ordenações e danações do corpo nas religiões ou era para experimentar as linguagens corporais das religiões? Esta tensão articulava:

1. as expectativas externas das pessoas participantes – nem todas situadas nas universidades e instituições de pesquisa, mas formulantes de reflexão sobre gênero e religião a partir de movimentos sociais e pastorais vários, e

2. as expectativas internas ao tema: até onde as questões epistemológicas e metodológicas são alteradas, reinventadas e reformuladas na dinâmica dos estudos de gênero?

O 1º Congresso teve como motivação e força a articulação de acadêmicas e ativistas feministas no campo das ciências da religião e teologia que se situaram politicamente e metodologicamente na afirmação:

1. do caráter latino-americano do Congresso: mais do que simples informação topográfica, faz referência ao lugar social e cultural da reflexão, tanto na abrangência de expositoras/es e participantes, mas principalmente na inserção política da produção de conhecimento;

1 Professora no IPA/Porto Alegre e pesquisadora da USP. nancycp@brturbo.com.br

esta perspectiva latino-americana e popular é a que cria condições para a superação das formas veladas e explícitas de preconceito em relação à religião nas universidades brasileiras;

2. dos estudos de gênero como elemento que, ao mesmo tempo, delimita temas e abordagens científicas e aponta para um conjunto ampliado de práticas políticas e comunitárias.

Estas duas forças situantes do Congresso fazem explicitamente a denúncia do elitismo e do androcentrismo na ciência como formas específicas de sexismo e etnocentrismo. O modelo hegemônico de produção de conhecimento – também sobre religião – sempre esteve marcado por uma perspectiva ocidental e masculina que afirma o pesquisador/cientista como um observador independente, fortalecido pelo método científico que subtrai qualquer relação de pertença ou de valor com o que se estuda. Esta distância garantiria que o que é estudado não se deixa influenciar nem influencia quem estuda. Viva a objetividade!

Numa perspectiva meramente acadêmica, é possível fazer uso dos estudos de gênero como instrumental descritivo e analítico dentro dos parâmetros de uma ciência androcêntrica e sem qualquer necessidade de explicitação dos interesses, valores e subjetividades do conhecimento que é produzido.

Tem sido o feminismo – de modo especial, o latino-americano – que tem insistido que o conhecimento e o processo de criação de conhecimento não são desprovidos de interesses e de pertença social. As feministas explicitam as motivações e os interesses, exigindo, por isso, que se explicitem as condições e relações de poder na produção de conhecimento.

Também na reflexão latino-americana se afirma a necessidade da pergunta pelo lugar social da produção de conhecimento, mas também tem sido o feminismo que leva a reflexão latino-americana a concretizar e complexificar o que se entende por lugar social (relação de relações: classe, gênero, etnia, geração, mobilidade...) como apontado durante o Congresso por Maria José Nunes e Tânia Mara Sampaio.

Toda a dinâmica de fazer ciência é animada por práticas interpretativas que:

- localizam lugares e relações a serem estudadas,
- conhecem, selecionam e recriam um vocabulário de enunciação e
- projetam modelos teóricos e sistemas explicativos.

Assim, no Congresso, as *falas* eram falas sobre o próprio corpo (Wilson, Maricel, Teresita e Tânia) na intersecção entre religião e etnia. O texto, a fala não apontava para outra referência: ele e elas diziam dele/delas mesmas. Eis o meu corpo! Eis o meu texto! Os elementos que poderiam ser considerados da experiência subjetiva foram articulados com a linguagem analítica e descritiva, propondo uma forma de conhecimento que reconhece suas pertencas sociais, sendo capaz de conviver com certa ambigüidade e com o conjunto das diferenças. Algumas vezes, as ambigüidades fragilizavam a fala, escondendo-se na imediatez do corpo presentificado como reflexão inconclusa e em processo. A falta de explicitação metodológica não permitia interfaces, autorizando somente a justaposição das diferenças.

Este exercício de produção de conhecimento exige que as concepções clássicas de relação entre objeto e sujeito sejam deslocadas: a validade da pesquisa está na simultaneidade do protagonismo do sujeito/objeto e na explicitação das pertencas sociais como fundamento ético e político da produção de conhecimento sobre si/sobre outros. Tal simultaneidade não anula nem prescinde da explicitação dos procedimentos metodológicos, ao contrário, exige a suspeita e o desvelamento dos pressupostos como rigor libertário.

Nesta perspectiva a pretensão da hegemonia cristã sobre corpo-religião-etnias se deixava escutar no silêncio do judaísmo-cristianismo e sua dificuldade de se assumir como particularidade e ambigüidade. A tentativa de estabelecer uma teologia do diálogo que buscasse a interlocução reforçou o discurso cristão de pretender ser tudo em todos, disfarçando sua pertença social particular.

De algum modo, a preocupação ecumenicamente correta quase obrigou *as falas* a se comportarem denominacionalmente, numa compreensão restrita do religioso com o institucional. As formas metabólicas da religião na produção e reprodução da vida quase não foram apresentadas por conta dessa territorialização do sagrado. Fica o desafio da religião sem-nome e dos rituais sem-ritos como desafio urgente de suspeita, compreensão e superação da religião do mercado e do capital.

O tratamento articulado de religião-corpo no horizonte epistêmico das relações sociais construídas, em especial gênero e etnia, enfatizou o caráter social das diferenças, mas silenciou sobre as condições de reprodução material dos corpos, ignorando ou postergando a biologia, a economia, a geografia e a história como campos sociais modificadores e modificados pelos corpos individuais/sociais. O risco aqui seria o de deixar que uma compreensão ensimesmada de identidade e diferença inviabilizasse a compreensão das profundas modificações, alterações, crises, permanências e simultaneidades do corpo.

É esta circularidade de vetores que faz do corpo uma categoria/vivência importante e irredutível, evitando sempre a polarização entre natureza e cultura e garantindo a permanência da materialidade em sua expressão biológica. Os desafios apontados pela ausência de reflexão a partir da religião sobre – por exemplo – as novas tecnologias reprodutivas podem ser um sinal da necessidade de fazer a crítica de um uso abstrato e universalista sobre o corpo, reduzindo as relações opressivas a papéis e funções e desconhecendo as marcas corporais que tais relações imprimem nas superfícies mesmo das pessoas.

Em termos teológicos, significaria romper e desistir de toda e qualquer metafísica. E quem ainda precisa de uma não estava no Congresso.

Alma, deixa eu ver sua alma. A epiderme da alma, superfície. Alma, deixa eu tocar sua alma com a superfície da palma da minha mão, superfície.
(Arnaldo Antunes)

Eis o meu pênis! Eis o meu texto!

*Um dia
Vivi a ilusão de que ser homem bastaria,
Que o mundo masculino tudo me daria
Do que eu quisesse ter. (Gilberto Gil)*

Homens disseram de suas pesquisas e das masculinidades. Esta a grande novidade do Congresso: homens em número significativo, falando de si e falando de tudo. Como se sempre tivessem participado dos encontros e lidas de gênero. Tal presença – em quantidade e qualidade – era ela mesma uma afirmação do Congresso: se antes éramos umas poucas mulheres falando de nós mesmas, depois éramos muitas falando de nós e dos homens, hoje somos mulheres (maioria?) e homens lidando com gênero e religião.

*Que nada,
Minha porção mulher, que até então se resguardara,
É a porção melhor que trago em mim agora,
É que me faz viver.*

Mesmo reconhecendo um horizonte significativo de reflexões e práticas feministas como pano de fundo do Congresso, não houve um processo de patrulhamento teórico nem a tentativa de criar consensos políticos ou teóricos. Homens e mulheres se utilizaram das teorias feministas e suas práticas de modo interdisciplinar (nem sempre explicitado!) e relacional, sem uma essencialização do feminismo ou uma equiparação de gênero-feminismo. Ninguém precisou usar – só se quisesse! – sua porção mulher, porque não se trabalhou com modelos de matriarcados nem se precisou de éticas vitimizadoras.

*Quem sabe,
O Super-homem venha nos restituir a glória,
Mudando como um deus o curso da história
Por causa da mulher.*

Entretanto, falou-se/discutiui-se pouco sobre as relações sociais de gênero no exercício da produção do conhecimento, isto é, das condições materiais e simbólicas das universidades, academias, institutos e núcleos de pesquisa. As relações sociais de poder ainda inalteradas na maioria dos espaços de pesquisa não foram tematizadas ou criticadas, criando uma percepção irreal de democracia e participação nos circuitos de poder.

As mulheres ainda são minoria discriminada nos espaços formais de produção da pesquisa e do conhecimento da religião e sobre religião: são elites discriminadas. Esta discussão estava presente nos relatos informais e nas histórias de vida, mas não foram tematizadas. Pensar as relações de poder e gênero na academia, as alterações e resistências do monopólio masculino persistente seria perguntar também, se as mulheres incluídas têm tido condições de socializar os espaços de poder e as alternativas possíveis.

A falta de debate sobre a distribuição e tipo de poder entre mulheres e homens na produção, circulação e apropriação do saber sobre religião-etnia-masculinidade de certo modo despolitizou o Congresso e escondeu tensões e violências que as mulheres ainda vivem/sofrem para estudar e pesquisar e que devem ser percebidas, discutidas e superadas por mulheres e homens.

Os homens e seus corpos e seus textos revisaram a tradição bíblica e os modelos identitários de masculinidade de distintos modos: desde alargamentos conceituais até desconstruções visuais e sonoras. Já não se diz mais dos homens como se dizia antigamente: como abstração coincidente e óbvia. Eram tão diversos entre si, lidavam com as palavras de modo tão diferente e se comunicavam de tantos modos que seus corpos-feito-pênis-texto disseram uma mesma coisa: não existe o masculino... viva as masculinidades! A ilusão de que ser homem bastaria... já não basta mais. Expostos seus corpos plurais, o texto do Congresso se despediu do masculino como conceito e celebrou as ambigüidades e os ainda-não de masculinas vozes díspares.

Com Marcelo, Jesus foi extremamente humano, porque extremamente masculino; todas as formas de apresentar Jesus para além das possibilidades de relações de gênero de seu tempo e contexto têm um efeito desumanizador, porque acionam mecanismos supra-históricos. Talvez a consideração de elementos sócio-históricos e antropológicos na composição do mito do herói poderiam ter deixado janelas para a interlocução com as pesquisas várias – inclusive de feministas – sobre Jesus.

Do mesmo modo, o outro exercício bíblico feito por Castor a partir de Juízes 19, privilegiou a reflexão filosófica sobre alteridade na compreensão dos personagens masculinos, sem qualquer menção de que reconhecia o grande esforço da reflexão feminista na lida com este texto dramático e violento.

André evitou que nos contentássemos com as possibilidades óbvias de um binário que reinventa o dualismo de heteros-conceitos: sabedor da homofobia do discurso arriscou-se em mídia modos moços de ouvir e ver um homem. Outros homens que amam homens. Ninguém ia notar – não fosse sua insistência – na falta de falas ambíguas e sexuadas sobre-dentro-fora das mulheres e suas variações de gosto e orientação. Mulheres que amam mulheres. Por que não?

Diego chamou de idolatria a linguagem de dizer o divino incapaz das delicadezas dos corpos dos pobres – homens e mulheres e fez a crítica das relações sociais históricas que transformaram e foram transformadas pelo mercado, alterando os lugares de homens e mulheres, mas mantendo a inviabilidade de encontros libertários e humanizadores. Assim, mesmo que de modo periférico, alguma coisa de teologia da libertação latino-americana se insinuou pelo Congresso, não mais como eixo central, mas como parceria delicada e companheira. Aprendente.

Eis o meu barco! Eis minha ilha!

No texto de Saramago *O Conto da Ilha Desconhecida* existe um castelo e seu rei e duas portas: a dos obséquios e a dos pedidos. O homem na porta dos fundos insiste e insiste em fazer mover o rei de seus elogios obsequiosos da porta central e o faz vir até a porta dos fundos, onde o povo já aguardava o resultado da insistência do homem. Movido o rei – pelo leva e traz de recados da mulher da limpeza – a porta dos pedidos se abre e o homem pede: um barco. – Para que? pergunta o rei. – Para ir até a ilha desconhecida... porque as conhecidas não precisam mais ser conhecidas. O burburinho do povo e a insistência do homem funcionam, e o homem ganha seu barco. E só. Nem marinheiros, nem instrumentos, nem suprimentos. Um barco. Já era tanto e ainda não era a ilha. O homem vai encontrar seu barco no porto e nem sabe que abriu uma outra porta: a das decisões! A mulher da limpeza mais do que trazer e levar entre o desejo do homem e o poder distante do rei, se fez protagonista e passou a precisar também do barco para chegar até a ilha desconhecida: aquela que tem poder de mover o rei, abrir portas e cultivar decisões de querer mais.

É um conto curto e belo. Fica o convite para a leitura. Aqui, nessas anotações do Congresso, eu só queria trazer para perto imagens de portas que se abrem e pensar: como elas se abrem? Por que? Motivações? Implicações? Alcances? E as portas que nem sabíamos que existiam...

Abro aqui algumas imagens que o Congresso me ofereceu. A discussão de gênero é filha das ruas, da porta dos fundos, do burburinho do povo. Da luta do movimento de mulheres que fez mover a estrutura de poder masculino e seus obséquios e criou deslocamentos e aberturas de portas. Dos fundos. É assim que a pesquisa feminista e seu instrumental de gênero entram nas universidades, academias e institutos. De modo especial, os estudos de religião motivados pela teologia da libertação. Pedir um barco: um instrumento para chegar até algum lugar desconhecido. Não pedia pra poder também cartografar

as ilhas já conhecidas... queria mais: um outro mundo possível, com outras relações possíveis. Não se contentava com a atenção do rei, não ansiava pela porta dos obséquios. Queria um barco.

Quando as mulheres e os feminismos conseguem com que esta porta se abra e conseguem seu instrumental básico de navegação, se abre também a porta da decisão, a porta da luta do povo, das mulheres do povo que identificam nas pesquisas das mulheres e nos estudos de gênero um motivo para deixar para trás os mapas sociais conhecidos e se aventurar em mares bravios e profundos da descoberta/construção do que ainda não existe.

Daí... precisa mesmo ler o conto (disponível na internet http://www.releituras.com/jsaramago_conto.asp) e conversar com ele. Eu termino, perguntando: quando homem e mulher – cheios de dúvida e problemas em conseguir marinheiragem e coragens – decidem amorosamente nomear o barco, escrevendo no casco: *A Ilha Desconhecida*, o que significa: que desistiram de procurar a ilha e fizeram do meio o fim? Fizeram do instrumental a forma de vida e organização? Ou podia ser que escreveram o nome *A Ilha Desconhecida* como expressão de militância e espiritualidade de quem não esquece de sua história de luta e não abandona o desejo?

É suficiente pra nós que um número pequeno de mulheres tenha se incluído nos espaços dos obséquios? É suficiente para nós o acesso à formação, a competência para competir e as referências bibliográficas e estatísticas das lutas contra o sexismo? De onde é mesmo que viemos? Para onde é mesmo que queríamos ir?

Precisamos de um 2º. Congresso de Gênero e Religião pra ir mais além... além da porta aberta, portas, do barco e do seu nome: é preciso um outro tempo possível para partilhar os planos de viagem, as bússolas antigas e novas e a nomeação do compromisso – teórico e prático – com um outro mundo possível em que as relações sociais de gênero são reinventadas e reinventantes de outras relações sociais, econômicas, políticas e culturais. Um 2º. Congresso para que a mulher

da limpeza se faça ouvir: as mulheres e homens pobres, suas realidades e lutas, seus corpos plenos de fé e suspeita, que tatuam na pele militante: *A Ilha Desconhecida...* e se lançam ao mar.

Acordou abraçado à mulher da limpeza, e ela a ele, confundidos os corpos, confundidos os beliches, que não se sabe se este é o de bombordo ou o de estibordo. Depois, mal o sol acabou de nascer, o homem e a mulher foram pintar na proa do barco, de um lado e do outro, em letras brancas, o nome que ainda faltava dar à caravela. Pela hora do meio-dia, com a maré, A Ilha Desconhecida fez-se, enfim, ao mar, à procura de si mesma.

Declaração do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião

Diante da “Carta aos bispos da Igreja Católica sobre a colaboração do homem e da mulher na Igreja e no mundo”, nós, participantes do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião, realizado nos dias 18-20 de agosto de 2004, em São Leopoldo/RS, Brasil, temos a declarar que:

- O documento apresenta uma forma unilateral e desatualizada de entender o movimento das mulheres, o feminismo e as discussões contemporâneas sobre questões de gênero, os quais têm contribuído na defesa dos Direitos Humanos.

- O documento desconsidera a experiência das mulheres que lutam em defesa da vida, reduz as mulheres a papéis socialmente sancionados, naturalizando e universalizando modelos que limitam a vocação das mulheres, sua dignidade, sua imagem de Deus. Urge um momento, onde a Igreja se pronuncie sobre questões que afetam as experiências de dor das mulheres, tais como a violência, o desemprego, a pobreza, a saúde, a indiferença e o não reconhecimento dos seus saberes. Urge um momento, onde a Igreja se coloque na escuta das experiências das mulheres que ficaram e continuam nas margens das estruturas dogmáticas. Ansiamos e reivindicamos o direito e o espaço de participação e voz na Igreja.

- O documento afeta pessoas de diferentes religiões e por isso queremos, solidariamente, destacar que, com base na experiência desse I Congresso de Gênero e Religião, necessitamos pesquisar, descobrir e inventar uma Igreja que venha de fato (re)conhecer a cada qual de nós como o outro e a outra na dimensão do infinito.

- É urgente que a Igreja ouça as experiências das mulheres e dialogue com as experiências das mulheres. Na nossa experiência, temos percebido que, quando se ouve as mulheres e quando se ouve todas as outras pessoas que não se enquadram no estereótipo criado dentro da dogmática cristã, abrem-se novas dimensões e implicações do compromisso ensinado por Jesus Cristo.

- Estamos chamando para um compromisso de redescobrir a humanidade e sonhar com um outro mundo viável e possível, onde os enquadramentos e as definições, as certezas que produzem e produziram tantas injustiças no mundo dêem passagem para a humildade, a curiosidade, o respeito e o cuidado para com o Outro e a Outra e o meio ambiente. Que a Igreja possa fazer parte dessa transformação como Igreja e como Sociedade.

São Leopoldo, 20 de agosto de 2004.



CORPOREIDADE, ETNIA E MASCULINIDADE

Reflexões do I Congresso
Latino-Americano
de Gênero e Religião

André S. Musskopf
Marga J. Ströher
(Orgs.)

PORTAS, PORTÕES, CHAVES...

Portas falam das experiências de opressão e libertação...
Portas falam do sagrado da vida...
Portas apontam para entradas e saídas...
Portas... portões... grades...
Portas falam de conquistas...
Portas falam de resistências... de lutas...
Portas abertas... portas fechadas...
O que acontece atrás de uma porta fechada?
Amores, paixões, estupros, violências,
dores, alegrias, solidão, projetos...
Há portas de vidro, de madeira, de ferro,
meias-portas-janelas como a dos agricultores...
Portas das prisões, portas com grades...
Portas pequenas, portas grandes...
Portas das senzalas, das escravas, portas de casarões,
portas dos hospitais, portas das ambulâncias...
Portas das escolas, das universidades...
Portas das igrejas, das catedrais...
Portas e portões dos jardins, dos pomares...
Porteiras que guardam os animais,
porteiras das grandes fazendas
Casas sem porta...
Portas do céu?
Portas do inferno?
Quem bate à porta hoje?
Que portas se abrem?
Quais portas? Quais chaves?
Que gênero? Que religião?

Claudete Beise Ulrich