



EPISTEMOLOGIA
VIOLÊNCIA
SEXUALIDADE

*Olhares
do II Congresso
Latino-Americano
de Gênero e Religião*

Elaine Neuenfeldt
Karen Bergesch
Mara Parlow
(Orgs.)



Epistemologia, Violência e Sexualidade

Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião

*Elaine Neuenfeldt
Karen Bergesch
Mara Parlow (Orgs.)*



2015

© Editora Sinodal, 2008
Caixa Postal 11
93001-970 - São Leopoldo/RS
Tel.: (51) 3037 2366
editora@editorasinodal.com.br
www.editorasinodal.com.br

Realização: Núcleo de Pesquisa de Gênero da Faculdades EST

Coordenação: Elaine Gleci Neuenfeldt

Comissão organizadora:

Adriana Kuhn

Ana Paula Genehr

André Sidnei Musskopf

Claudete Beise Ulrich

Daniela Senger

Edla Eggert

Graziela Rinaldi da Rosa

Irene Ricardina Hilario Ponce

Juliana Ruaro Zachow

Karen Bergesch

Luzmila Casilda Quezada Barreto

Mara Sandra Parlow

Marga Janete Ströher

Nivia Nuñez de la Paz

Walfrido da Silva

O presente trabalho foi realizado com o apoio da CAPES, entidade do Governo Brasileiro voltada para a formação de recursos humanos.

Publicado sob a coordenação do Fundo de Publicações Teológicas/Instituto Ecumênico de Pós-Graduação da Faculdades EST da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB).

Tel.: (51) 2111 1400
est@est.edu.br

Fax: (51) 2111 1411
www.est.edu.br

E64 Epistemologia, violência e sexualidade: Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião / [Organizado por] Elaine Neuenfeldt, Karen Bergesch e Mara Parlow – São Leopoldo : Sinodal/EST, 2015.

224p. ; 15,5x21 cm.

E-book, PDF

ISBN 978-85-8194-067-0

1. Teologia Sistemática – Gênero. 2. II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. I. Neuenfeldt, Elaine. II. Bergesch, Karen. III. Parlow, Mara.

CDU 230.1

Agradecimentos a

CAPES;
Kerkinactie;
NMZ – Nordelbisches Missionzentrum
e Federação Luterana Mundial,
através da Secretaria Mulheres na Igreja e na Sociedade,
pelos auxílios na realização do congresso
e parte desta publicação.

S U M Á R I O

APRESENTAÇÃO

Abrindo as janelas – Olhares da Teologia Feminista, Gênero e Religião sobre Epistemologia, Violência e Sexualidade 07
Elaine Neuenfeldt

RASGANDO VÉUS – REFLEXÕES INTRODUTÓRIAS

Da cruz à árvore da vida: epistemologia, violência e sexualidade 13
Wanda Deifelt

As epistemologias teológicas e suas conseqüências 31
Ivone Gebara

Escritas que emudecem ou fazem o corpo falar 51
Magali Mendes de Menezes & Suliane de Sá

EPISTEMOLOGIA – TRAMAS

Trabalho manual e debate temático: tramando conhecimentos na simultaneidade 65
Edla Eggert

Questões da trama de conhecimentos na gestão pública da intimidade e da vida privada – olhares (ainda furtivos) da Teologia... 91
Mara Sandra Parlow

Tramando conhecimento feminista 111
Luzmila Quezada Barreto

VIOLÊNCIA – MODELAGENS

- Falas de violência e o imaginário religioso 115
Karen Bergesch
“Fale com ela” sobre o teu olhar: considerações sobre a comunicabilidade do cinema – A propósito do debate “comunicação e violência” 129
Joe Marçal Gonçalves dos Santos
Entrecruzando olhares sobre comunicação e violência 147
Nivia Ivette Núñez de la Paz

SEXUALIDADE – EXPERIMENTAÇÕES DE SABERES E DE SABORES

- Des-evangelização dos joelhos – Epistemologia, sexualidade e osteoporose 161
Nancy Cardoso Pereira
Estabelecendo cruzamentos e construindo reflexões acerca de homens, violência, feminismo, sexualidade e gênero no campo da teologia e da religião 169
Fernando Seffner
Saber/sabor do conhecimento na relação com a sexualidade e a violência 193
Lílian Celiberti

OLHARES DO CONGRESSO

- Por uma episteme de amigas e sabedorias – filias e sofias – Olhares em torno do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião 201
Marga Janete Ströher

A P R E S E N T A Ç Ã O

Abrindo as janelas – Olhares da Teologia Feminista, Gênero e Religião sobre Epistemologia, Violência e Sexualidade

Elaine Neuenfeldt¹

Apresentamos aqui os textos das palestras que foram proferidas no II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. Este congresso está inserido numa proposta de discussão e reflexão da Teologia Feminista. Em 2004, realizamos o primeiro congresso, que teve como eixos temáticos *a corporeidade, a masculinidade e a etnia*. Nesta segunda edição, propomos lançar olhares para a epistemologia, a violência e a sexualidade. A Teologia Feminista tem demarcado território na formação teológica e na construção de saberes religiosos na Escola Superior de Teologia. Temos uma cátedra de Teologia Feminista que, por 16 anos, tem promovido este debate. O Núcleo de Pesquisa de Gênero se constitui como espaço de pesquisa sobre os referenciais de gênero e religião. Nestes espaços, exercitamos

¹ Dra. Elaine Gleci Neuenfeldt é mestre e doutora em teologia pelo Instituto Ecumênico de Pós-Graduação da EST, em São Leopoldo. A ênfase dos estudos é na área bíblica - Antigo Testamento com a interface da Teologia Feminista. É docente titular da Cátedra de Teologia Feminista da EST. Suas pesquisas atuais entrecruzam os temas da hermenêutica bíblica, experiências religiosas de mulheres no Antigo Testamento, sexualidades, violência sexista e relações de gênero.

e interagimos com movimentos sociais e eclesiais suspeitando, desconstruindo e inovando, de forma criativa, novas possibilidades hermenêuticas no campo da teologia.

Este congresso é um exercício de aprendizado das pluralidades possíveis, é um encontro e um lugar de diálogo de saberes e sabores. Este congresso foi pensado em mutirão, organizado em parcerias, pensado e constituído por muitas gentes...

Das temáticas

Queremos abrir janelas que permitam que os nossos olhos vislumbrem o horizonte de relações recriadas, que nossa boca testemunhe e denuncie normatividades impostas aos corpos e os olhares; que nossas mãos afaguem, toquem e acariciem os sonhos e as faíscas de novidade que esquentam os nossos corpos ansiosos e sedentos de prazer, de amor e de afeto.

Escolhemos três eixos por onde queremos mover nossas reflexões: *Epistemologia, Sexualidade e Violência*, com seus respectivos entrelaçamentos.

a) Epistemologia – A epistemologia aponta para a urgência de discutir questões de método e condições de produção do conhecimento a partir do feminismo, da teoria *queer* e outras linhas que articulem as questões de gênero, sendo referencial para o debate sobre sexualidade e violência. A discussão da *epistemologia* coloca-se como um desafio para avaliar o caminho trilhado e a forma como as teorias feministas têm fortalecido a produção do conhecimento nos diversos campos do saber e dos movimentos sociais, bem como para perceber os desafios que se colocam na contemporaneidade. Também permite entabular um diálogo entre a academia e os movimentos sociais para avaliar a influência mútua que estas reflexões exercem.

O referente epistemológico feminista parte do pressuposto de que todo conhecimento é contingente, situado, localizado e temporal e que

o processo de produção de conhecimento se constitui sob determinadas relações de poder. A pergunta sobre em que condições se produzem o conhecimento e a respectiva produção de sentido nos leva a avaliar a assimilação das categorias de análise e dos discursos desconstrutivos e em que medida questionam ou provocam rupturas significativas nos sistemas de opressão de gênero.

b) *Sexualidade* – A sexualidade não é apenas um dado biológico, mas uma construção histórica, definida pelos condicionamentos de gênero e pela modelagem cultural do sexo. Os papéis de gênero são construídos sobre corpos sexuados que são significados a partir de padrões autorizados de vivência da sua sexualidade. A sexualidade tem sido uma das áreas em que se travam debates intensos muito relacionados com a questão religiosa. A tradição bíblica cristã, por exemplo, tem sido usada como âncora para fundamentar posturas de exclusão. Orientação e/ou identidade sexual e direitos reprodutivos são apenas dois exemplos deste território disputado. Assim, apontamos para a pertinência do tema, especialmente quando se debate violência e epistemologia a partir das teorias de gênero vinculadas à discussão da religião. A *sexualidade* tem sido uma das áreas em que se travam debates intensos muito relacionados com a questão religiosa.

c) *Violência* – A violência de gênero ou sexista não é assunto novo. O alcance da violência, contudo, ainda nos é desconhecido em toda a sua proporção. E o debate acadêmico da mesma e, particularmente, o debate teológico da violência ainda são muito recentes. O discurso religioso reflete uma das formas mais poderosas e sub-reptícias através das quais o sistema cultural se alimenta e se mantém. A religião e seus textos sagrados atuam na produção e na reprodução de sistemas simbólicos que têm influência sobre as relações sociais de gênero, a representação religiosa e social do masculino e do feminino, servindo, muitas vezes, como cúmplices da violência. Desconstruir interpretações de textos sagrados, especialmente textos da Bíblia, provoca um deslocamento capaz de desestabilizar e desautorizar os sistemas simbólicos que produzem e as formas de poder que sustentam a violência sexista.

A religião perpassa as subjetividades, molda comportamentos e, com frequência, representa interdição na vida de mulheres e homens. O discurso religioso reflete uma das formas mais poderosas e sub-reptícias através das quais o sistema cultural se alimenta e se mantém.

Embora interconectados, esses eixos representam temas próprios de conhecimento. As reflexões desse congresso questionarão de que forma o conhecimento, a sexualidade e a violência se configuram a partir de normatividades que perpassam a sociedade e as instituições, particularmente as religiosas.

Nesse debate, reafirma-se que a religião é um campo fortemente marcado pelas relações de gênero e pelas relações de poder. Por outro lado, percebe-se que a religião é matriz poderosa para o agenciamento de experiências sociais e religiosas de relações de gênero libertadoras para mulheres e homens.

A realização deste Segundo Congresso de Gênero e Religião esteve ancorada na necessidade de aprofundamento da reflexão que problematiza o entrecruzamento das construções sociais de gênero com a religião. Embora haja o esforço de recuperar o discurso religioso da paz e da justiça, evidenciamos a teia que articula a violência e o sagrado.

A estrutura patriarcal cristaliza-se na cultura ocidental provocando, legitimando e sacralizando a violência contra as mulheres, de gênero e sexista. O papel da religião no exercício da violência simbólica, por meio de imagens e textos, legitima e sacraliza uma sociedade patriarcal e misógina. Mitos e valores cristãos são introjetados e incorporados por mulheres e homens. Os corpos são formatados pelas regras patriarcais religiosas. O controle dos corpos, como expressão religiosa, reflete-se na sexualidade, na forma de lidar com o corpo, com os desejos, com o erotismo e com o prazer.

A sexualidade sempre foi tratada como assunto da vida privada, sem nenhum vínculo com a dimensão social. Desta forma, a sexualidade é normatizada desde as perspectivas que envolvem a vida adulta den-

tro da instituição do casamento heterossexual. Qualquer experiência que se distancie desta norma é tratada como desviante, anormal e doentia.

A partir da perspectiva cristã, o imaginário social em torno da sexualidade é construído a partir da negação e ocultação do corpo e do prazer. A Bíblia, como texto religioso, tem sido usada como âncora para fundamentar concepções em torno da sexualidade que a inscrevem no âmbito do proibido e perigoso, que precisa de normas e regras para exercer o controle. Este controle se acirra na medida em que são desveladas as construções culturais em torno das experiências de sexualidade específicas de homens e mulheres, com os instrumentais de gênero.

Com os debates e as reflexões objetivamos:

- Elaborar teoricamente os entrecruzamentos entre gênero, religião, violência e sexualidade a partir do diálogo entre a academia e os movimentos sociais.
- Provocar a reflexão sobre a influência do pensamento religioso no processo de construção das identidades de gênero.
- Refletir, de forma crítica, sobre o papel organizador e legitimador da religião na violência sexista e de gênero.
- Provocar a desconstrução das idéias religiosas normativas a partir do diálogo com outros campos do saber.
- Produzir conhecimento bíblico-teológico a partir dos instrumentais da teologia feminista sobre as temáticas da sexualidade e dos direitos reprodutivos.

Este evento representou um esforço de construir um campo epistemológico que entrelace as questões de gênero e religião problematizando o papel desta última, em sua função de produção e reprodução de sistemas simbólicos que interferem nas relações sociais de sexo. A partir dos referenciais da teologia feminista, entende-se a religião como conjunto ou sistema de símbolos e imagens construtoras e definidoras do sagrado, divino e transcendente. É relevante fazer a

discussão da inter-relação da religião, em seu papel regulamentador das identidades e subjetividades, com as relações sociais estabelecidas pelas pessoas individuais ou por grupos.

Pode-se constatar um movimento que delega aos sistemas religiosos, cada vez mais, um papel secundário enquanto organizador das relações. No entanto, o elemento religioso, especialmente em contexto brasileiro e latino-americano, segue tendo relevância significativa enquanto regulador dos papéis sociais, na produção e reprodução da violência e na formatação das vivências da sexualidade. Este uso da religião tende a um fundamentalismo religioso que carece ser analisado desde a perspectiva feminista. Essa influência da religião pode ser detectada nas lutas feministas pela laicização do estado, especialmente nos assuntos de regulamentação dos direitos sexuais e reprodutivos.

Apontamos a pertinência, tanto para o âmbito acadêmico da pós-graduação quanto para o dos movimentos sociais, do debate e da produção de conhecimento a partir dos referenciais teológico-religiosos feministas nas temáticas da violência de gênero e da sexualidade.

RASGANDO VÉUS – REFLEXÕES INTRODUTÓRIAS

Da cruz à árvore da vida: epistemologia, violência e sexualidade

Wanda Deifelt ¹

“Cuando mis ojos lo alcancen, la función de mis ojos no será mas de llorar, sino de ver. Toda la luz del universo, lo divino, lo poético, aquello que nosotros deseamos, lo veremos a través de la ventana de una lágrima vertida.” (Leon Felipe, *Luz*)

Que tipo de conhecimento é engendrado pelo sofrimento? A citação em epígrafe, de Leon Felipe, poeta espanhol exilado no México, indica que o sofrimento – através da metáfora da lágrima – oferece um lugar epistemológico distinto. A dor da perda ou a dor física, que aflora na lágrima vertida, tem duplo significado: a lágrima é um sinal exterior do sofrimento e uma perspectiva epistemológica. Ela

¹ Wanda Deifelt é mestre em Teologia pelo Garret Evangelical Theological Seminary, EUA, e doutora em Filosofia da Religião pela Northwestern University, EUA. De 1990 a 2004, foi titular da Cadeira de Teologia Feminista da Escola Superior de Teologia (EST) e coordenadora do Núcleo de Pesquisa de Gênero (NPG). É membro do Conselho Curador do Instituto de Pesquisas Ecumênicas de Strasbourg, França. Presentemente atua como professora de Teologia Sistemática do Luther College, em Decorah, IA, EUA. Sua pesquisa possui um cunho interdisciplinar, abordando o diálogo entre Teologia e Literatura, Religião e Filosofia, Ciências Sociais e Ética. É pastora da IECLB (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil).

é uma janela que permite ver o que está fora e, ao que está fora, ver o que está dentro. Como diz o poeta, o olho lacrimejante enxerga o mundo de modo diferente. Ver o mundo sob a lente de uma lágrima, seja ela pelo sofrimento próprio ou pela dor solidária, oferece distorções. A lente da dor vê a realidade a partir da parcialidade de quem sofre, onde a objetividade é momentaneamente suspensa em favor da compaixão.

Produzir conhecimento a partir da dor leva a perguntas, especialmente no campo teológico. Uma das características do cristianismo primitivo é a atração que o movimento de Jesus exercia entre pessoas sofridas, expoliadas e destituídas de poder. Na atualidade, há uma comparação ou identificação entre as pessoas marginalizadas da época de Jesus com a humanidade que hoje sofre discriminação devido à cor de sua pele, sua classe social, seu sexo ou identidade sexual, sua idade, ou sua capacidade de mobilidade física.² Mas por que o cristianismo se tornou tão popular, mesmo em meio a perseguições? Qual era o atrativo que levava mulheres, escravas e escravos, pobres, doentes e famintos não só a seguir Jesus em vida, mas especialmente depois de sua morte? Que papel teve o cristianismo em legitimar violência?

O que desenvolvo neste artigo é a pergunta pelo papel que o sofrimento tem na elaboração do discurso teológico, em particular o discurso violento da própria religião. Através de uma análise simbólica da cruz e da árvore da vida, é possível mostrar que aquilo que parece inofensivo pode ser problemático e o que é problemático também pode ser ressignificado. Tanto a cruz como a árvore da vida são símbolos carregados de sentido, que apontam para além de si e desvelam novas dimensões da realidade.³ Como símbolos, a cruz e a árvore da vida não são meros objetos, mas estabelecem a conexão entre a realidade e o fundamento religioso, entre a representação simbólica e os seus múltiplos significados.

² As teologias de libertação, feminista, *queer*, negra, *womanist* e pós-colonial afirmam que há uma conexão entre o movimento libertário de Jesus e os movimentos sociais ou políticos atuais.

³ TILLICH, Paul. *Dynamics of Faith*. New York: Harper, 1957.

Rasgando véus: um exercício epistemológico

No contexto teológico latino-americano, a produção de conhecimento (epistemologia) sempre alertou que o saber é localizado, ou seja, que ele é engendrado a partir do contexto social, político e econômico que nos situa. A partir da teoria e teologia feministas, o compromisso pela igualdade de direitos e a erradicação da discriminação, opressão e violência levou a uma metodologia de desconstrução e reconstrução. Para desconstruir, é necessária uma revisão das estruturas simbólicas que se perpetuam e mantêm relações assimétricas de poder. Para reconstruir, é necessário elaborar concepções e práticas alternativas do fazer teológico.

Este método requer pelo menos cinco passos: 1) Suspeita; 2) Recuperação de memórias e tradições esquecidas ou colocadas à margem; 3) Crítica, correção e transformação de conceitos; 4) Repensar o modo como o mundo acadêmico opera; 5) Auto-avaliação crítica.⁴ Estes cinco passos são desdobramentos do processo contínuo de desconstrução e reconstrução. A suspeita, um tema originalmente apresentado por Paul Ricoeur, remove literalismos e desconstrói a hegemonia acadêmica. A recuperação de memórias subversivas ou marginais entabula reconstruções de saber. A crítica e correção retomam a desconstrução, no intuito de questionar universalismos. Repensar como o mundo acadêmico opera implica reconstruir paradigmas, epistemologias e superar a cisão entre teoria e prática. Por fim, a auto-avaliação crítica coloca todo labor teológico à disposição da comunidade para que suas pretensões de verdade sejam verificadas.

A desconstrução funciona como um rasgar de véus. Semelhante à passagem bíblica de Marcos 25.38 – quando a cortina (ou véu) do templo

⁴ O'CONNOR, June. The Epistemological Significance of Feminist Research in Religion. In: KING, Ursula (ed.). *Religion and Gender*. Oxford/Cambridge: Blackwell, 1995, p. 46.

se rasgou no momento da dor máxima de Jesus, em sua paixão – o rasgar de véus é um momento de desvelar e revelar.⁵ Rasgar véus rompe o silêncio sobre a violência. Na teoria e teologia feministas, este desvelamento traz à tona o sofrimento imposto e a violência escancarada, revelando a conivência e a cumplicidade que o discurso teológico mantém ao empregar o cabedal religioso para justificar ou sancionar sexismo. Rasgar implica separação ou corte abrupto. Em termos epistemológicos, como uma desconstrução, esta metáfora aponta para rupturas.

O véu é metáfora de separação, dicotomias e dualismos: entre puro e impuro, sagrado e profano, público e privado, ativo e passivo, masculino e feminino, etc. Ao rasgar o véu, *separou-se a separação*. Se o véu é uma construção simbólica de dicotomias, o rasgar é uma ruptura com o discurso e a prática que o perpetuam. Rasgar véus pode vir a ser uma metáfora para a tarefa de estudiosas e estudiosos das religiões na atualidade. Por um lado as religiões têm a tarefa de conectar o humano com o divino (religião, de *religare*), e isto se dá através de rituais, práticas e tradições que, no entanto, acabam separando o sagrado e o profano. Por outro lado, a religião também se coloca sob o escrutínio da transparência e da criticidade na medida em que suas práticas e construções simbólicas afetam a qualidade de vida das pessoas. No cristianismo, esta avaliação crítica se dá através da pergunta pelo papel da religião como legitimadora de violência.

O discurso violento da religião

A história do cristianismo é profundamente marcada pela expansão e pela violência, onde o sofrimento foi imposto em nome da pró-

⁵ O texto de Marcos 25.38 (paralelo com Lucas 23.45 e Mateus 27.51) diz: “*Kai to katapetasma tou naou eskhiste eis duo ap’nothen eos kato...*” A palavra véu e cortina são possíveis traduções, sendo a mais freqüente “E o véu do templo se rasgou em dois, de cima até embaixo.” Emprego aqui uma abordagem desconstrucionista como proposta por DERRIDA, Jacques. *Acts of Religion*. New York: Routledge, 2002, p. 314-317.

pria religião. A subordinação de mulheres, a legitimidade da escravidão e a justificativa de guerras santas são algumas das marcas históricas de uma prática discursiva violenta. Apesar do movimento de Jesus em nada se assemelhar a uma religião de Império, o cristianismo foi paulatinamente se adaptando a esta realidade. De fato, o cristianismo acabou se tornando uma religião cujo signo fundante é um instrumento de violência: a cruz. Como um meio de tortura e punição pode se tornar um símbolo religioso e quais são as suas conseqüências? Como a violência está inserida na construção do conhecimento teológico?

Para responder a estas perguntas é necessário desconstruir a relação entre violência e religião, uma vez que o discurso religioso passa também pelo ideário (imaginário) e apela para a subjetividade, dando à violência um suporte ideológico. Somente depois deste exercício crítico é possível reconstruir e ressignificar o papel do cristianismo como uma religião que potencializa a não-violência. Ao questionar o discurso e a prática de violência do cristianismo, abre-se a possibilidade para releitura, correção ou nova abordagem acerca de sua mensagem. Ao desvelar e apontar para as contradições inerentes no discurso religioso e entre este e a prática religiosa, afirma-se o potencial construtivo da religião.

O exercício da desconstrução aponta para as conseqüências de certas práticas discursivas e como estas perpetuam relações assimétricas de poder e engendram violência. Esta crítica ao discurso normativo religioso nem sempre é bem-vinda porque a crítica desinstala e questiona a autoridade. Retornando à metáfora do véu (ou da cortina que separa os diferentes espaços no templo, por exemplo) percebe-se que a delimitação de espaços e tempos está intimamente ligada a questões de poder. Velar e separar os espaços (público e privado, sagrado e profano, etc.) são funções reguladoras (do latim *regulare*, ter regras). Ou seja, o discurso religioso torna-se um discurso que estabelece regras, que normatiza condutas e que estabelece o que é ou não aceitável também no convívio

social.⁶ O passo seguinte é perguntar o que a religião, particularmente o cristianismo, diz (ou não diz) a respeito da violência.

O principal símbolo do cristianismo, a cruz, foi um instrumento de tortura no Império Romano.⁷ O cristianismo não tem como escapar do tema da violência. Ela não só faz parte do imaginário cristão como desempenha um papel central na própria confissão de fé. Tentar responder as perguntas pelo motivo da cruz – como Deus pode morrer, como o justo pode pagar pelo injusto, o papel do sacrifício expiatório, e a redenção que o sofrimento pode trazer – são os eixos centrais da articulação teológica cristã. No entanto, o discurso acerca da violência e o seu uso variam dependendo do lugar de poder onde cristãos e cristãs se encontram. Ironicamente, as interpretações destas verdades teológicas raramente fugiram da compreensão habitual da violência como uma forma aceitável de punição imputada para corrigir algum erro ou estabelecer ordem. Em outras palavras, mesmo que o cristianismo inicie com o escândalo da cruz, a legitimidade da violência dificilmente foi questionada.

Quando o cristianismo se tornou a “religião oficial” do Império Romano, com Constantino, houve uma mudança significativa no papel que o sofrimento desempenha na vida humana. Se antes a cruz causava indignação, ela foi cooptada e se tornou um objeto de veneração. No contexto romano, a violência fazia parte do cotidiano das pessoas e era visto como inevitável. Diferentes escolas filosóficas apresentavam suas soluções ao dilema humano da dor, indo desde o ascetismo ao hedonismo. Na cosmovisão romana, não havia um valor no sofrimento em si, pois ele levava à nega-

⁶ Uma análise criteriosa do papel regulador da religião, em especial o cristianismo, encontra-se em FOUCAULT, Michel. *The Subject and Power*. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul (ed.). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago, 1982, p. 208-226.

⁷ Uma das imagens mais antigas da cruz vem do ano 200 (aproximadamente), encontrada em Roma, com o dizer “Alexamenos sebete Theon” (Alexamenos adora Deus). A imagem na cruz, gravada na parede, tem a cabeça de um asno. Trata-se de uma caricatura ridicularizando Alexamenos, um cristão.

ção do mundo material.⁸ O uso da violência nas festividades romanas, por exemplo, trivializa o sofrimento como forma de entretenimento. Na verdade, a cultura do *panem et circenses* (pão e circo) para abrandar a população romana em nada difere da cultura midiática atual.⁹ Sangue, corpos dilacerados, violência sexual, torturas e o uso de um sem-número de métodos de impor sofrimento eram empregados no Coliseu para divertir espectadores. Quanto mais escancarada a violência, menos ela chocava, trivializando e banalizando a dor.

A violência simbólica da cruz

A contradição entre afirmar a cruz como escândalo (2 Coríntios 5.21) e sua aceitação tácita pode ser explicada pelo lugar de poder (ou não-poder) que a religião usufrui. Quando o cristianismo era ainda uma seita perseguida no Império Romano, a identificação de fiéis com um Deus morto na cruz tinha um tom de dissidência, por não aceitar a divindade do imperador e o que seu poder representava. Para o cristianismo primitivo, a violência da cruz havia acabado com as expectativas messiânicas e a morte de Jesus colocado um ponto de interrogação na teologia de um Deus todo-poderoso. A explicação do sofrimento como consequência do pecado tampouco fazia sentido, uma vez que em Jesus não havia qualquer mácula. Seria a cruz um sinal de empatia divina (a solidariedade de Deus com o sofrimento humano) e uma negação radical dos poderes que conduzem à morte? Ou seria a cruz um símbolo de resignação e abandono da realidade mundana em favor de uma vida de contemplação?

⁸ BROWN, Peter. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

⁹ A tendência nos meios de comunicação é de copiar o modelo romano, com um aumento crescente e intensificado do uso da violência, uma vez que a fórmula *pão e circo* precisa ter novidades que apeteçam. Repetir cenas de violência não causa o mesmo horror (ou fascínio) que sua primeira aparição, por isso a necessidade de exacerbar.

Teologicamente, o sofrimento de Cristo se tornou paradigmático – uma loucura, conforme Paulo (1 Coríntios 1.22-31) – porque ele é o único a sofrer injustamente. Todos os seres humanos, pecadores, merecem punição e castigo. Esta morte de Jesus na cruz teve diferentes interpretações: que morreu para lavar pecados, por causa de nossos pecados, ou para propiciar uma vida sem pecados. Que há múltiplas interpretações do mesmo ocorrido é evidente nas disputas cristológicas dos primeiros séculos. Ebionitas, por exemplo, afirmavam que Jesus havia sido somente um profeta (um ser humano), defensor da causa dos pobres. Docetistas defendiam que Jesus era somente divino, que meramente aparentava ser um humano.¹⁰ Mas como fazer sentido da morte na cruz? A teologia cristã tradicional optou pela interpretação do sacrifício expiatório, *pro nobis*.

Não por coincidência, o abrandamento do escândalo ou a domesticação da cruz acontece na medida em que o cristianismo vai ganhando poder e se aliando às estruturas do Império. Ganha força a figura de um Jesus que volitivamente se sacrifica em favor de uma humanidade inescrupulosa. Como mostra a arte de Hieronymus Bosch, “Cristo carregando a cruz” (de 1515), no imaginário religioso pulula a figura do Cristo sofredor, capaz de agüentar escárnio, mutilações e desprezo. Quanto mais escancarada a violência, mais ela “desaparece”. A cruz, um signo fundante de escândalo, banaliza e absolutiza a violência quando ela se torna parte do discurso normativo, podendo ser usada simbolicamente para perpetuar relações assimétricas de poder e levar à resignação.¹¹ Lamentavelmente, esta veneração da cruz leva à idealização do sofrimento, e não à sua superação.

¹⁰ JOHNSON, Elizabeth A. *Aquela que é: o mistério de Deus no tratado teológico feminista*. Petrópolis: Vozes, 1995.

¹¹ Foucault identifica esta prática como um dos métodos coercitivos empregados pelo cristianismo. Ele constata que não há, no Cristianismo, uma afirmação do ser sem que haja, pelos mecanismos de silêncio e fala, também uma idealização do sacrifício deste ser. Nisto consiste o paradoxo do cristianismo. FOUCAULT, Michel. About the Beginning of the Hermeneutics of the Self. In: CARRETE, Jeremy R. (Ed.). *Religion and Culture*. New York: Routledge, 1999. p. 158-181.

Com a cruz de Jesus, há uma identificação divina com o sofrimento humano e, em contrapartida, uma motivação humana de sofrer por causa deste Jesus (ou como ele). Teologicamente, esta relação simbiótica ofereceu duas interpretações distintas. Por um lado, a cruz visibilizou a violência sofrida pela comunidade cristã através do símbolo da cruz, onde os horrores sofridos por Deus são os mesmos que sofrem os e as mártires. Com isso, as dores do mundo são também as dores de Deus. Por outro lado, o sofrimento de Jesus na cruz também mostrou sua impotência diante da realidade de violência, onde não há outra alternativa além de sacrificar-se. Esta resignação se tornou ainda mais forte quando a morte na cruz foi entendida como vontade de Deus (como sacrifício expiatório). Mesmo que esta morte culmine na ressurreição, a comunidade de fiéis muitas vezes remeteu a negação da morte – a ressurreição – a uma expectativa escatológica. Esta segunda abordagem da cruz se tornou normativa.

Na teologia cristã, paulatinamente a cruz deixou de ser vista como instrumento de tortura, causando indignação, para se tornar um objeto de adoração. A cruz ganhou um valor em si mesma, não mais um símbolo que aponta para além de si. “Carregar a cruz” se tornou um ideal que justifica a realidade de negação e sofrimento em que as pessoas se encontram. Ao sofrer, seres humanos participam do sacrifício expiatório de Cristo. Esta idealização do sofrimento passa a ser parte do *ethos* cristão (contrastando com o ministério de Jesus, que promulgava vida plena e superlativa, abundante), levando à passividade, resignação e manutenção de relações de poder assimétricas ou autoritárias.

No entanto, a cruz pode ser resignificada, apontando para seu potencial libertário, afirmador da dignidade. A cruz como um instrumento de tortura aponta para o óbvio: é punição. Ela é consequência de uma vida que questiona normas socioculturais, de práticas igualitárias, de desvinculamentos daqueles poderes hierárquicos que usam a ordem, a religião, a economia e a ideologia para se manterem no poder. Jesus morreu na cruz como um perseguido político. Sua vida repre-

sentava uma ameaça aos poderes de seu tempo. No entanto, dentre as muitas interpretações que a morte na cruz poderia ter tido, a do sacrifício expiatório, vicário é a que prevaleceu. De um símbolo que deveria causar horror e escândalo, a cruz foi se transformando gradualmente em um instrumento de adoração, despojado de seu poder de resistência ou subversão. Esta teologia teve profundas repercussões.

A sexualidade negada

A mudança paradigmática da cruz como instrumento de adoração ao invés de indignação acontece quando o cristianismo adota o modelo dicotômico grego de pensar e o modo hierárquico romano de administrar. Práticas e discursos mudaram radicalmente para se adequarem a este remanejamento de poder. Uma das conseqüências foi a desvalorização do mundo material, do corpo, e de tudo que reproduzisse os ciclos da vida. Regimes de controle corporal – como penitência, flagelação e renúncia sexual – foram introduzidos na prática cristã como modos de transformar a realidade de pecado.¹² Vigílias, orações, jejuns, exorcismos e abstinência sexual, que à princípio eram praticados por um número reduzido de fiéis, passaram a ser idealizados.

A capacidade de controlar os desejos da carne e negar os apetites sexuais passou a dar a seus praticantes um lugar privilegiado (que veio a culminar no poder monástico medieval). Como a sexualidade humana foi sendo associada, gradualmente, ao pecado, controlar o próprio corpo, até mesmo mortificá-lo, simbolizava a vitória de Cristo sobre a morte e a corrupção da ordem humana. Controlar o corpo, a sexualidade e os desejos da carne se tornou o ideal moral cristão. Ao abraçar a ascese, afirmava-se a santidade, uma vez que a renúncia do prazer – seja ele o prazer pelo alimento, sensualidade ou sexualidade – funcio-

¹² MELLOR, Phillip A.; SCHILLING. Chris. *Re-Forming the Body, Religion, Community and Modernity*. London: Sage, 1997, p. 35-63.

nava como um mecanismo para aprimorar a vida espiritual.¹³ Em outras palavras, ao negar o corpo estaria se elevando a alma.

Este ideal aproxima o ser humano da sua suposta superioridade espiritual ao negar o corpo e seus desejos. Já que o corpo é a prisão da alma, conforme Platão, quanto menos o ser humano investir no cuidado, preservação e continuidade deste corpo, mais cedo poderá experimentar a realidade espiritual para a qual foi destinado. Esta filosofia se traduziu em uma negação à sexualidade que ainda hoje se faz sentir não só na moral sexual ensinada em algumas denominações cristãs, mas especialmente no imaginário religioso. Se sexo é pecado, renunciar ao prazer sexual é desligar-se da imperfeição e materialidade do corpo. Esta renúncia é um abandono da realidade de pecado e concupiscência que o sexo engendra. Na Igreja antiga, continência sexual, celibato e virgindade perpétua se tornaram modelos de vida cristã exemplar. Jerônimo, ao comparar virgindade, viuvez e casamento, deu à virgindade um valor numérico de 100, à viuvez, 60, e ao casamento, 30. Segundo Jerônimo, a virgindade enchia o céu, e o casamento a terra.¹⁴

Relações de poder são inscritas nos corpos através de mecanismos de supervisão social, disciplina e auto-regulação, como constata Foucault. O discurso religioso funciona como regulador das condutas sociais, disciplinando seus fiéis e criando um ideário que mantém uma determinada ordem social (tida como normativa).¹⁵ Em termos teológicos, há uma idealização do etéreo, do transcendente, onde a mortificação do corpo traz a elevação da alma. A conseqüência ética é que, ao invés de focalizar no terreno (o aqui e agora), a teologia se preocupa com a salvação da alma. Esta dicotomia entre matéria e espírito leva a um descaso com o sofrimento humano e fomenta uma espiritualidade escapista.

¹³ BROWN, Peter. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University, 1988.

¹⁴ OZMENT, Steven. *Protestants: The Birth of a Revolution*. New York: Doubleday, 1992, p. 153.

¹⁵ FOUCAULT, Michel. Pastoral Power and Political Reason. In: CARRETE, Jeremy R. (ed.). *Religion and Culture*. New York: Routledge, 1999, p. 135-152.

Para as mulheres, o discurso religioso manteve o essencialismo (a natureza feminina e tudo que lhe cabe), mas permitiu uma identificação direta com o sofrimento de Cristo. Esta identificação dos sofrimentos pessoais com os de Cristo oferece uma possibilidade problemática de redenção. Ao tentar resistir ou denunciar sofrimento, as mulheres são lembradas, pelo ideário religioso, que este sofrimento é punição pelas faltas cometidas (ser filha de Eva, segunda na ordem da criação, mas primeira a pecar, ou por não corresponder à expectativa cultural). Identificadas como seres sexuais, pecaminosas e sedutoras, as mulheres alcançam a salvação através do sacrifício e da sexualidade que visa única e exclusivamente à procriação.¹⁶

Ressignificação da cruz

O corpo torturado de Jesus é uma superfície de inscrição de acontecimentos. Como tal, este corpo é *memoria passionis*: o próprio torturado nos conta sua história. Ao invés de idealizar a morte, ele oferece um relato da prática que levou ao sofrimento. O ministério de Jesus foi de anunciar o reino de Deus, uma realidade de vida em abundância. Em sua prática, Jesus não negou a criação nem o corpo, mas tratou de curar, alimentar e reintegrar pessoas socialmente excluídas ao convívio social. A prática do amor ao próximo se estendeu também aos inimigos. Do ponto de vista de quem estava à margem da sociedade, o ministério de Jesus fomentou uma visão alternativa de poder e bem-estar. Ao trazer questionamentos, Jesus encontrou sofrimento e morte na cruz.

A cruz, porém, não detém a última palavra. A palavra final é a ressurreição, um *não* categórico da parte de Deus à violência. O *bast*,

¹⁶ Para uma análise mais detalhada acerca da maternidade compulsória, veja DEIFELT, Wanda. Beyond Compulsory Motherhood. In: JUNG, Patricia et al. *Good Sex: Feminist Perspectives from the World's Religions*. New Brunswick: Rutgers University, 2001, p. 96-112.

enunciado por Deus no terceiro dia, é um anúncio de esperança em meio à realidade de morte. Esta esperança leva à resistência e à solidariedade. A ressurreição inicia já ao pé da cruz, quando as mulheres e o discípulo amado se juntam à dor de Jesus. Esta resistência só é possível, na tradição cristã, através da coletividade (comunidade), que mantém viva a memória de Jesus Cristo e não vê a cruz como resignação. A cruz como anúncio de esperança faz parte do ideário cristão, particularmente nas expressões artísticas que estilizam a cruz em forma de árvores da vida.

Do tronco de Jessé à árvore da vida

A identificação entre a cruz e a árvore da vida se dá a partir dos relatos bíblicos acerca do Jardim do Éden, onde, tendo comido do fruto proibido (a árvore do conhecimento do bem e do mal), o primeiro casal é expulso. A árvore da vida, no entanto, permanece no jardim, intocada. Na cosmovisão cristã, é a morte sacrificial de Jesus que oferece acesso à vida eterna, no paraíso, como mostra o texto de Apocalipse 22.2. Com Jesus Cristo, a queda é reparada, a humanidade redimida, e o lugar no jardim assegurado. Diversas passagens neotestamentárias identificam a cruz como árvore (Atos 5.30; 10.39; 13.29; Gálatas 3.13; 1 Pedro 2.24). Estes textos, porém, não oferecem uma associação direta entre a cruz e a figura iconográfica da árvore da vida como símbolo de imortalidade, vida eterna ou fertilidade (como no antigo Oriente). Esta leitura se torna visível através da arte.

A *Árvore da Vida*, de Pacino di Bonaguida (ca. 1320), exemplifica a transição da cruz como símbolo de morte à nova realidade de ressurreição. A conexão entre a cruz e árvore tem como pano de fundo a narrativa do sofrimento de Jesus, em seus múltiplos estágios. Apesar das cores exuberantes, esta cruz-árvore não parece ter muita vida. Há uma tensão entre a árvore como símbolo de renovação e a morte que ela revela. Um Cristo

inerte na cruz tem à sua retaguarda toda história do Calvário, as estações de seu sofrimento. A *via crucis* de Jesus serve como inspiração a aqueles que seguem o mesmo caminho. É esta história de sofrimento que permite à comunidade de fé vislumbrar a ressurreição.

Apesar de ter um potencial libertador, as imagens de árvores da vida nem sempre afirmam a integridade da criação ou o poder salvífico de Deus que se traduz em melhora na qualidade de vida. No ideário religioso cristão, esta árvore da vida também traz a mensagem implícita de que, para alcançar a árvore da vida no paraíso, é necessário sofrer tanto quanto Jesus sofreu, espelhando-se em sua dor. A mensagem idealizadora do sofrimento (a cruz) é substituída por uma árvore (da vida), mas continua promulgando a mesma mensagem de resignação, em vez de resiliência. Percebe-se que símbolos podem se adaptar para continuar o mesmo discurso e justificar as mesmas práticas.

Árvores aprisionadas

Na igreja de Santa Maria Maggiore, em Bergamo (Itália), há um afresco intitulado “Árvore de S. Bonifácio” (ca. 1347), de autoria anônima. A pintura, descolorida pelo tempo, mostra que a árvore da vida promete uma vida plena, mas para alcançá-la são necessários muitos sacrifícios. O acesso à árvore da vida se dá por um caminho penoso de abnegação. O papel do clero é de controlar o acesso a Jesus. O poder de dar ou negar acesso à árvore-cruz é um reflexo da eclesiologia romana: *extra ecclesiam nulla salus* (fora da igreja não há salvação). Jesus Cristo, em contrapartida, parece um refém preso na árvore-cruz, em companhia de anjos e arcanjos. Todos os olhos estão voltados para os céus, esquecendo a realidade que os cerca. Só Jesus Cristo, pendurado em sua árvore-cruz, tem olhos para a terra.

A “Árvore da Vida” (1791) de John Hagerty mostra o conflito entre a realidade mundana e o paraíso. O muro que separa o jardim, onde

a árvore-cruz está localizada, delimita o espaço sagrado e o profano, a virtude da fé e o caos do mundo, a pureza de espírito e o barulho da multidão. A entrada deste paraíso é uma porta estreita, em contraposição à via larga, utilizada pela multidão, que segue “a prostituta da Babilônia”. Hagerty, um pastor metodista estado-unidense e defensor do movimento de reavivamento evangélico, utilizava a imagem da árvore da vida e suas virtudes (e o medo do inferno) para converter pecadores e convencê-los a abandonar a vida dissoluta e pecaminosa que leva ao inferno. Este reavivamento evangélico, associado ao patriotismo da nova república, reflete o puritanismo religioso que marca a época, nos Estados Unidos. A conversão ao cristianismo evangelical não era só um ato cristão, mas também um ato patriótico.¹⁷

A artista plástica mexicana Guillermina Aguilar, em sua obra “Árvore da Vida” (sem data), apresenta a domesticação da árvore-cruz ao transpô-la ao contexto do casamento. A heterossexualidade normativa utiliza a árvore da vida para mostrar a estrutura da sociedade. A base social e religiosa é estabelecida pelo primeiro casal, Adão e Eva. Seu pecado é superado através do Jesus menino, em uma manjedoura-berço, tendo José e Maria a seu lado. A cena é observada e abençoada por um anjo. Este ciclo continua (e tem seu ápice) na figura da noiva, vestida de branco, e do noivo, em sua veste tradicional. Suas roupas contrastam com a nudez de Adão e Eva com suas folhas de parreira. A ordem social é divinamente sancionada e a conformidade de cada indivíduo ao papel que lhe corresponde garante (ou impede) seu acesso ao paraíso. O lugar na sociedade é ditado pelas ordens da natureza, da sociedade e da religião.

Esta conformidade ao lugar social, étnico, racial, etário, cultural e de gênero é pré-requisito para uma sociedade ordeira. Dentro deste ordenamento, como afirma Jürgen Habermas, aprendemos que a so-

¹⁷ www.loc.gov/exhibits/religion/rel07.html.

cidade opera com técnicas de produção (que permitem produzir e transformar), técnicas de significação (sistema de signos e linguagem) e técnicas de dominação (mecanismos para determinar condutas).¹⁸ Os mecanismos de controle religioso não só se aplicam à estrutura da vida cotidiana, mas também, supostamente, regulam o que vai além desta vida terrena. O poder simbólico estabelece padrões de comportamento como normativos. A obediência a estes padrões é tida como uma maneira de evitar sofrimentos desnecessários não só no presente, mas também no futuro (no paraíso), tendo em vista que a ordem social é ditada por Deus.

A cruz, quando não resignificada, *nega* a sexualidade. A árvore da vida, quando não resignificada, *controla* a sexualidade. Ambas idealizam o etéreo, a vida em espírito e a não continuidade da materialidade humana. A combinação da cruz com a árvore da vida oferece somente duas possibilidades: a ascese (continência sexual, como vivida por monges) ou a regulamentação (a sexualidade que visa somente à procriação). É verdade que cada representação simbólica (uma cruz ou árvore da vida) reflete contextos e vem marcada por condicionamentos. No entanto, como representação, a simbologia artística religiosa não só tem pretensão de verdade. Ela se outorga autoridade para decidir o que é verdade. Ela descreve o que é, o que deve ser e o que será. Por isto, também com a árvore da vida, a resignificação é necessária.

Ressignificação da árvore da vida

Como o discurso normativo não é hegemônico, são necessários novos olhares para identificar elementos dentro da própria cultura e religião que questionam e apresentam contrapontos aos valores sexistas, homofóbicos, classistas e racistas. A criação desta epistemologia, a construção deste conhecimento, requer um olhar complexo e plural.

¹⁸ HABERMAS, Jürgen. *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press, 1971, p. 313.

Há outras expressões (imagens) que contemplam cultura, religião e sociedade não como construções absolutas, mas como expressões de mudanças contínuas, onde saberes são constantemente negociados, identidades construídas e práticas reavaliadas.

Uma destas expressões é a “Árvore da vida” criada por Blake Debassige a partir da cosmovisão indígena Ojibwa (1982). A figura crística, na árvore, tem características que podem ser tanto masculinas como femininas. O relevo do tronco podem ser seios, os genitais podem ser masculinos (um pênis) ou femininos (ovários e útero). Mas o tronco não apresenta somente uma figura humana: há outros rostos, de diferentes cores. A noção de uma comunidade salvífica, redentora, no entanto, não compreende somente a humanidade. A dimensão ecológica da árvore da vida apresenta uma variedade de animais (inclusive alguns não identificados pela zoologia convencional). Toda a criação redimida encontra um lugar sob as asas protetoras da coruja, símbolo da sabedoria divina (*sofia*). O equilíbrio tênue mantido entre as diferentes partes (flora e fauna) lembra o cuidado para com a totalidade da criação.

Nenhuma representação consegue encapsular a totalidade da realidade, tampouco todos os sonhos, esperanças, anseios e frustrações. Sua pretensão de verdade também é marcada por lacunas, assim como é a pintura de Bassige. A não absolutização do ideário religioso e a dinamicidade da expressão religiosa ajudam a constantemente revisar postulados e formular novos enunciados. A árvore da vida, ressignificada, permite desnudar-se, reconhecendo que o sofrimento não é só da outra ou do outro, mas próprio, e que o sofrimento alheio causa sofrimento em mim. Este desvelar-se, afirmado criticamente no início deste capítulo, pode agora afirmar a fragilidade da vida humana e a complexa teia que tecemos para garantir a sobrevivência de todos os seres vivos, onde a violência e o discurso violento da religião são criticados a partir de um compromisso pela integridade da criação.

A cruz é ressignificada como solidariedade divina, clamor por justiça, indignação pelo sofrimento imposto. Ela escancara e visibiliza a

violência, levando à transformação. A árvore da vida também é ressignificada. Ao invés de um confinamento ao *status quo*, ela aponta para novas possibilidades. O véu rasgado, que serviu como metáfora epistemológica, já não é mais um tecido único, uniforme. Rasgado, permite que expressões multifacetárias possam ter visibilidade.

Esta fragmentação corre o risco de pulverização, impedindo que o discurso religioso seja coeso. A intencionalidade de conexão, o compromisso de diálogo e a abertura para aprendizagem mútua ajudam a prevenir este problema. A multiplicidade de expressões – reconhecendo a riqueza da experiência humana – assume uma espiritualidade enraizada, de parceria, igualdade e reciprocidade. Desta forma, a cruz pode deixar de ser um instrumento de tortura e passar a ser uma árvore da vida. Já a árvore da vida deixa de ser símbolo de organização social hierárquica e volta a afirmar a expectativa de um mundo melhor, um mundo de vida plena, onde potencialidades podem ser atualizadas já no presente.

As epistemologias teológicas e suas conseqüências

*Ivone Gebara*¹

Antes de partilhar algumas idéias sobre as epistemologias teológicas e sua relação com a sexualidade e a violência, gostaria de fazer uma breve introdução à questão epistemológica.

Atualmente, quando falamos de epistemologia, estamos falando especialmente da **produção** do conhecimento humano e menos, embora isto não esteja ausente, das condições necessárias e dos mecanismos psíquicos, mentais e culturais a partir dos quais se efetiva este ato que chamamos de conhecimento. Esta última abordagem foi uma das preocupações da filosofia desde a antiguidade até a modernidade. A partir dos meados do século XX, começamos a refletir mais sobre a produção e as conseqüências do conhecimento que produzimos. A palavra “epistemologia” passa a designar mais conteúdos criados do

¹ Ivone Gebara é doutora em Filosofia pela PUC-SP e em Ciências Religiosas pela Universidade Católica de Lovaina, Bélgica. Foi professora de Instituto de Teologia do Recife por mais de 17 anos. Desde 1990 é professora convidada em várias universidades, grupos religiosos e movimentos populares. Trabalha nas fronteiras entre filosofia e teologia, construindo pontes entre o saber erudito e o saber dos movimentos e grupos populares. É diretora do Instituto Sedes Sapientiae em São Paulo. É docente convidada na Faculdade de Filosofia de Caruaru, PE. Sua reflexão se dirige para uma perspectiva multidisciplinar, feminista e ecológica. É autora de várias obras.

que mecanismos físicos e psíquicos que são condições necessárias para que conheçamos algo. A epistemologia se reveste, assim, de um caráter político e ético a partir do qual se pode exercer a crítica das produções das diversas epistemologias. Procurarei me situar na perspectiva da segunda metade do século XX.

Quero, inicialmente, distinguir **dois tipos de epistemologia**: uma que eu chamaria a **epistemologia da vida ordinária** e a outra a **epistemologia reflexiva** ou filosófica e científica. Cada caminho epistemológico tem sua função e seu objetivo, mas nem sempre nos damos conta de sua existência, de suas diferenças e semelhanças. E mais, nem sempre estamos conscientes das hierarquias que introduzimos entre estas diferentes funções e dos julgamentos em relação ao conhecimento próprio de cada uma delas. Estas hierarquias não provêm do conhecimento que temos, mas das valorações que atribuímos a esta ou a outra forma de conhecimento conforme a maneira como fomos socializadas/os. A hierarquia vem de nossa socialização, isto é, vem das formas de relacionamento que temos entre nós. A valorização de uma maneira de conhecer mais do que de outra está ligada à própria hierarquia e conveniência das pessoas dentro de um contexto preciso. É uma valorização contextual, circunstancial, cultural, política e social, além de responder a interesses grupais e individuais. Sem dúvida, o conhecimento produzido por uma elite a serviço dos detentores do poder é mais valorizado do que qualquer outro produzido, por exemplo, por um grupo de catadores de lixo. Não só a questão das classes sociais aparece de forma marcante em todos os processos epistemológicos, mas também a questão da raça, do gênero, das idades e da orientação sexual. Nossa maneira de expressar nosso conhecimento do mundo é reveladora de nosso lugar social e cultural. E este lugar condiciona nossa confiança ou desconfiança, nossa valoração maior ou menor em relação ao que é proposto como conhecimento.

Entendo por **epistemologia da vida ordinária** o conjunto de processos que interagem no interior de cada indivíduo com seu meio e levam-no a comer pão em vez de pedras, a esquivar-se do fogo, a sentir o bom odor do café matinal ou da sopa de verduras no começo de uma noite fria, a socorrer uma criança quando chora, a descobrir-lhe a necessidade mesmo antes que esta comece a balbuciar, a buscar ajuda quando se sente necessitado, a ter medo da doença e da morte, a fazer coisas como se reproduzisse gestos ancestrais... A epistemologia da vida ordinária é a epistemologia de todos os mortais. É aquela que não é pensada em termos epistemológicos no sentido de anterioridade ou posterioridade de algum elemento que condicione o conhecimento: por exemplo, se conhecemos primeiro a partir da experiência ou a partir de uma idéia que nos foi ensinada. É uma epistemologia ou um estado de conhecimento que nos acompanha sempre, que é de nossa condição humana e se aperfeiçoa e se modifica a partir das diferentes situações da vida. Nessa perspectiva, é bom lembrar que a palavra **epistemologia** já parece ser da ordem de uma ciência distante do cotidiano vivido pelo comum dos mortais. O comum das pessoas desconhece seu uso e seu significado. Por isso, quando proponho refletir sobre a epistemologia da vida ordinária, já estou num ato intelectualizado, reflexivo e, portanto, já não estou captando o ordinário de forma direta, mas indireta através de uma reflexão organizada e distanciada sobre ele. Por isso, justifica-se a expressão “epistemologia da vida cotidiana”, ou seja, reflexão sobre o nosso conhecimento ordinário, não sistematizado, não reconhecido como conhecimento científico.

Penso que muitas vezes, quando se fala de epistemologia, há como que um desprezo inconsciente do conhecimento básico de nosso corpo e de seus movimentos cotidianos, há como um distanciamento das coisas que fazem parte de nossa vida diária, como o cuidar de si e de seus próximos, o cuidado da casa e do jardim, o cuidado da rua, as formas como agimos nas diferentes profissões manuais, os gestos que automatizamos

nas diferentes circunstâncias de nosso cotidiano, nossas atrações e repulsões físicas impensadas e muitas outras coisas. É justamente desta cotidianidade epistemológica não reconhecida pela ciência epistemológica dos doutos que gostaria de partir. É a partir dos lugares não reconhecidos como lugares de produção de saber que é preciso debruçar-se para resgatar aquilo que temos de mais espontâneo e de mais originariamente nosso. Pensemos num homem nordestino subindo num altíssimo coqueiro para colher cocos. Há entre ele e o coqueiro uma espécie de convivência, de cumplicidade e de segurança. Ele sobe sustentado pela corda, pela árvore, por seu conhecimento e pelo gingado de seu corpo em equilíbrio. Ele não saberia traduzir esse conhecimento em leis físicas. Entretanto, o físico que coloca esse gesto em esquemas matemáticos certamente desconhece a arte de subir num coqueiro. Se esse gesto do colhedor de coco existisse apenas como fórmula matemática, a própria ciência não se sustentaria, a vida perderia sua graça e sua riqueza. O conhecimento da vida cotidiana é, nesse sentido, anterior à vida científica e condição para que ela se realize. No fundo, todos nós sabemos disso, mas, diante das hierarquias culturais que mantemos, esquecemos-nos dessa verdade primeira e acabamos valorizando o chamado conhecimento científico e desvalorizando socialmente o outro. A desvalorização não vem das palavras nem da admiração que podemos ter pelo colhedor de coco. É uma desvalorização social, visto que o colhedor de cocos mal sobrevive com seu trabalho, enquanto que o cientista pode viver na abundância e na fartura de bens.

Outro dia, vi um documentário na TV Cultura sobre as rendeiras do Nordeste. O documentário confirmou minha experiência de contato direto com algumas delas. Os movimentos dos bilros, da agulha de bordado, do tear e da agulha de crochê pareciam quase movimentos inerentes ao próprio corpo das bordadeiras. Os dedos eram como as agulhas, e as mãos como os bilros, uns e outros prolongando-se e ajudando-se na arte de bordar. O fio parecia sair-lhes das mãos como se suas mãos fossem aranhas tecedeiras. Era como se as mãos e os olhos obe-

decessem a uma ordem artística interior. Desenhos iam aparecendo, e o tecido saía de suas mãos como o produto de um quadro de arte recém-terminado. Uma pincelada aqui e outra lá, um ponto aqui e outro acolá, e, finalmente, depois de um árduo trabalho, a obra está terminada. Impressionou-me o depoimento de uma bordadeira ao ser perguntada sobre como conseguia fazer um bordado tão bonito sem ter uma cópia de um desenho diante dela. Ela disse: “Não sei, vou fazendo, obedecendo aos olhos, à mão, aos dedos, ao fio. Se tivesse que desenhar antes, não sairia nada. Nem sei desenhar, mal assino meu nome. Num momento sinto que a peça está terminada, que posso ir dando os últimos pontos, arrematando tudo.” Para ela, o conhecimento saía sem planejamento prévio, enquanto que outra dizia: “Eu copio o desenho no papel, costuro no pano e bordo sobre o papel. Sempre mudo um pouco, mas preciso ter o papel.” E outra ainda dizia: “Eu sei como tecer, pois aprendi de minha mãe, mas vou fazendo coisas que nem eu sabia que eu sabia. Parece que na minha tecelagem tem um ponto que é só meu, que todo o mundo reconhece. Nem consigo ensinar como é, só sei fazer.” E outra ainda completava: “Eu aprendi a bordar e sei ensinar a bordar. Ajudo a escolher as reproduções, a copiar o desenho, a segurar a linha, a mover a agulha, a combinar as cores. E se estiver errado ou feio, faço desmanchar. As moças têm que aprender a fazer direito para comercializar bem o seu produto.”

Há um sem-número de jeitos de conhecer ou de sentir, de fazer um bordado, de tecer, de fiar, de ensinar, de aprender que se manifestam na simples observação das mãos e da postura física de uma bordadeira! Costumamos chamar a obra das bordadeiras de habilidade manual. Sua arte não é elevada ao nível de conhecimento científico, de epistemologia. Falamos de arte manual ou de habilidade como se, para isso, se precisasse apenas pouco pensamento e pouco conhecimento. Ao fazer isso, talvez sem perceber, elevamos o discurso conceitual a um alto patamar de conhecimento como se a capacidade de abstração própria da ciência fosse superior à capacidade manual de tecer

uma rede. E o pior de tudo é que nos convencemos dessa superioridade. Pagamos mais ao desenhista ou ao comerciante do que à bordadeira!

Poderia fazer a mesma reflexão em relação à arte de cozinhar, de juntar temperos, de sentir as combinações como se o próprio corpo ditasse os ingredientes e sabores que se ajustam e se casam melhor. E tudo isso é bem mais do que ler um livro de receitas e reproduzir as medidas dos ingredientes ditadas pelos livros de culinária. Há um “savoir faire”, uma criatividade irreduzível ao pensamento chamado científico. Há uma intuição na apreensão dos odores e sabores que é de uma ordem diferente daquela que se chamaria a analítica cognitiva de cada elemento. Nem sequer nos damos conta de que o conhecimento científico, apesar de sua utilidade, é profundamente limitativo. Ele obedece às regras estabelecidas e nem sempre excita a criatividade para ir além do estabelecido.

O mesmo, embora desde referências diferentes, acontece com a vivência da sexualidade humana. Ela tem algo de originário, de pessoal e de conjunção com outra pessoalidade semelhante à nossa que escapa às análises científicas e aos dogmas religiosos. Como diz Chico Buarque, ela atravessa emoções “desconhecidas por Deus Pai”, atravessa lugares ocultos ao Deus todo-poderoso, entra por labirintos imprevisíveis, abre-se em explosões inesperadas. A ciência e a religião não podem controlar essa irrupção de energias e nem mesmo podem explicar todas as suas direções e imprevisíveis meandros. Quando tentam fazê-lo, dão margem à dissimulação, à mentira, à falsidade nas relações, à dubiedade de sentimentos, à culpabilidade doentia.

Por isso, quero abrir a epistemologia para a epistemologia do cotidiano e fazer emergir uma outra percepção do mundo menos rígida e menos dominada pelas leis dos doutos cientistas e legisladores, quaisquer que sejam suas áreas de atuação.

Insistir na epistemologia da vida ordinária ou na epistemologia do cotidiano é, a meu ver, reencontrar o lugar originário da **teologia**, lugar

do qual nos distanciamos, que negamos ou simplesmente colocamos como lugar de menor importância para a existência humana. O lugar originário da teologia não é o **logos** sobre Deus, mas a experiência humana na complexidade de suas vivências e na sua irredutibilidade a uma razão explicativa única. E parte integrante desse lugar é a celebração da vida em suas diferentes dimensões. Nela, as experiências de temor e espanto, admiração e louvor, com suas diferentes intensidades, fazem-se presentes. Espanto e admiração, temor e tremor, louvor e gratidão levam a uma experiência de fragilidade e de grandeza que está em nós, mas, ao mesmo tempo, parece nos transcender individualmente. Posso reconhecê-la em mim e em meu semelhante, e, justamente por isso, ela me transcende. Por isso, organizamos celebrações comuns, liturgias coletivas para entoar nossa alegria e chorar as nossas dores. E é esse o lugar originário da teologia antes mesmo que ela se chamasse teologia.

Creio que é nestas experiências corporais, existenciais de nosso cotidiano que nasceram nossas crenças e depois se organizaram em forma de religiões. É da atração sexual, do nascimento, da morte, da partilha, do cuidado que se organizaram as mais primitivas crenças religiosas. As religiões oficializadas passaram, em seguida, a gerenciar a criatividade popular e, ao gerenciá-la, controlá-la. Assim, as intuições existenciais mais profundas, apropriadas por uma elite, tornaram-se doutrina, conhecimento de alguns iniciados, conceitos e teorias religiosas impostos aos chamados leigos e afirmados como vontade de Deus. Mas de que Deus se está falando? Não estaríamos de fato lidando com formas de poder que, embora contenham aspectos positivos, primaram por manter pessoas e grupos submissos aos poderes de alguns? Esta perspectiva nos abre para entender a palavra **teologia** como palavra de **poder**, e poder sobre os outros a partir de um conceito limitado de Deus. Esta é, em grande parte, a história do cristianismo desde Constantino até os nossos dias. As religiões e, dentro delas, as teologias

se tornaram, na maioria das vezes, expressões de controle e dominação quando justificaram suas verdades para além da experiência humana, para além da história, para além do poder e do amor que nos habitam.

Entretanto, se nos voltarmos às experiências cotidianas, na sua diversidade e complexidade, poderemos resgatar não mais uma teologia ou uma ciência divina, mas uma **sabedoria de vida**, uma **ética**, uma **poética** implicadas em nossas próprias histórias pessoais e coletivas. E, nessa linha, poderíamos perguntar se estas foram, por exemplo, as experiências que encontramos na vida de Jesus. É difícil responder de forma categórica. Entretanto, nas entrelinhas dos escritos evangélicos creio que há algo dessa dimensão. O encontro com os leprosos, os doentes, os endemoninhados, os paralíticos, as prostitutas, os estrangeiros, para permitir que sejam libertos desde sua própria história, desde suas próprias aflições e angústias. Além disso as festas de casamento, o encontro em casa de amigos, a acolhida de estrangeiros, a multidão de famintos saciados, o pão partilhado revelam a importância de certas experiências ordinárias de vida como **lugares reveladores do melhor de nossa humanidade**. Há algo da compaixão humana que se mostra como uma espécie de atração particular do ser humano pelo ser humano frágil e necessitado ou do ser humano simplesmente amado. Há as lágrimas pela fome, pelo abandono das pessoas, pelo sofrimento que lhes é imposto. Há a raiva direcionada aos que não se preocupam com a sorte dos pequenos. São ações, são paixões que nos levam a sair de nosso egoísmo habitual e nos incitam a buscar a dignidade da vida para além de nós mesmos. Por isso, pode-se afirmar que o lugar de nossas crenças mais profundas tem a ver com os lugares de nosso cotidiano, lugar onde simplesmente existimos, onde nos admiramos, nos apaixonamos, nos ajudamos, nos lamentamos e esperamos. Nesse sentido, resgato os **textos bíblicos** não mais como teologia, mas **como sabedoria**, como inspiração ética provinda de um grupo que tentou acolher os marginalizados como parte de sua comunidade ou que foi simplesmente comu-

nidade de marginalizados por diferentes razões. Não afirmo estes textos como superiores à nossa vida ordinária, mas como inspiradores, como fruto de nossa incansável busca de sentido ontem e hoje.

Do ponto de vista das religiões institucionalizadas, comumente supervalorizamos as formulações e os conceitos provindos da tradição sem nos lembrarmos de que só existem como tais porque se tornaram uma linguagem superelaborada de nossas vivências anteriores esquecidas. Sua forma atual vinda do passado responde a interesses políticos e religiosos de uma época e se perpetuam até hoje. Outro dia, fiquei muito impressionada com a reação de uma senhora, diretora de uma escola pública, às idéias de uma jovem professora sobre a doutrina da Santíssima Trindade. A professora dizia que não ensinava mais às crianças a doutrina tradicional da Trindade porque nem ela a entendia. Então, se perguntava, por que ensinar coisas que não servem mais às crianças? A diretora reagiu de forma violenta afirmando que a Trindade era uma questão de fé e não de entendimento, era uma questão de fé pura e não de utilidade. Mas o que é mesmo a fé pura sem entendimento e sem utilidade? Mais uma vez, colocamos os conceitos teológicos do passado como superiores às vivências do presente e os tornamos atos de fé pura. E, com isso, nem permitimos à vida presente de expressar-se porque acreditamos que há uma verdade de fé (que, na realidade, é pura construção conceitual) que preside a tudo e que é inquestionável. O ideal do ser humano, assim como o ideal da fé, são realidades preexistentes. A nós cabe apenas a tarefa de acolher essa realidade que contém em si toda a verdade e todo o bem. Prestamos culto ao homem abstrato, à humanidade abstrata, às idéias ou mitos afirmados como revelações divinas e tornados ensinamentos sagrados indiscutíveis. Nesse contexto, cabe a nós cabe aceitar o que foi ensinado pela tradição das instituições religiosas, abrindo mão de nossa capacidade de pensar e amar para hoje.

Nessa mesma linha, tomamos consciência de que, no mundo religioso patriarcal e hierárquico, temos a tendência de crer mais no

passado do que no presente, mais no que está escrito do que no que se sente e se vive, mais nos que têm poder global do que nas simples pessoas. Com frequência se buscam no passado as formas de legitimidade do presente. O passado aqui é a ciência do passado, é a educação do passado, é a teologia do passado, é o dogma do passado, é o livro do passado, é como pensamos que Deus falou no passado ou como imaginamos que Jesus agiu no seu tempo. O passado interpretado pelas elites religiosas e reproduzido pelo povo torna-se nossa âncora, lugar de nossas raízes, de nossas origens, de nossa segurança. Basta imitá-lo para encontrarmos o nosso caminho! Muitas vezes, erroneamente, chamamos isto de tradição, mas na realidade isto é apenas uma espécie de fixação de fórmulas desde um tempo passado interpretado de uma forma particular e que, na maioria das vezes, impede-nos de nos abrir às questões de nosso hoje. As teologias cristãs marcadas pela expansão Império Romano têm esse vício universal. Assim como todas as partes do Império eram, de certa forma, prolongamentos de Roma, assim também a tradição teológica hierárquica masculina é a expressão do pensamento divino. Por isso, a autoridade religiosa é forte e centralizadora. Essas teologias não tomam o passado como experiência passada, mas como gesto fundador que precisa ser repetido em todos os lugares e tempos da mesma forma, e isto para tentar guardar a sua verdade intacta. Acredita-se que esta repetição é, de certa forma, a recriação do mesmo gesto inicial. Não se aceita que esta memória do gesto passado seja uma memória que é mais repetição de palavras e ritos muitas vezes distantes da vida real das pessoas. Por isso, quando dizemos memória do passado, é na realidade uma vivência do presente com a ilusão de que trazemos o passado para hoje numa versão mais atualizada. Com isso, mais uma vez, despreza-se o presente em favor do que se julga ser a fidelidade ao passado ou a fidelidade a um personagem importante do passado. Este mesmo procedimento é feito também com a Bíblia, considerada a Palavra de Deus. Então se pergunta: o que diz a Bíblia sobre a reforma agrária? O que

diz a Bíblia sobre a homossexualidade? O que diz a Bíblia sobre a poligamia? O que diz a Bíblia sobre o aborto? O que diz a Bíblia sobre o prazer sexual? Mais uma vez, pensamos que lá, naquele livro, está a resposta ou a referência de verdade que buscamos. Nem nos damos conta de que somos nós que damos a resposta que nos interessa e fazemos o Livro legitimar nossa própria resposta ou são outros que nos impõem suas próprias respostas. Com isso, desprezamos nossa criatividade atual e a história de nosso tempo, única capaz de encontrar respostas para o nosso tempo. E se acaso o Livro desse uma resposta que não se ajusta às nossas escolhas atuais? Iríamos nos sentir culpados? Condenados ao fogo do inferno? O que faríamos?

Sabemos bem que, quando se trata de justiça social, os textos bíblicos, sobretudo os proféticos, parecem claros quanto ao julgamento em relação àqueles que roubam dos pobres, negam o cuidado aos órfãos, humilham as viúvas e os estrangeiros. No entanto, ninguém se sente condenado. A condenação aparece sobretudo **hoje** quando as questões tocam a sexualidade. Poderíamos nos perguntar: de onde vem isso? Não estaríamos tentando, com a sexualidade, fazer um reducionismo da vida humana no sentido de não percebermos a interligação entre todos os diferentes níveis e aspectos? Não estaríamos desviando o foco das lutas mais amplas, nas quais se incluem o respeito e a liberdade sexual, para litígios ao gosto de uma imprensa comprada pelas elites e de uma religião que serve a elas? Não estaríamos permitindo que o controle sobre nossos corpos e nossas mentes se faça a partir de referências obsoletas que mantêm um discurso de princípios diante de corpos dilacerados pela dor? Por que tememos nossa humanidade? Por que negamos nosso poder e nossa responsabilidade? Por que alienamos a nossa vontade e nossa dignidade aos deuses que criamos?

Parece-nos que as instituições religiosas, em cumplicidade com os fundamentalistas políticos, querem se apropriar e legislar a intimidade e a espontaneidade de nossa vida cotidiana e, nela, de nossa sexualidade. Querem ditar suas leis a partir daquilo que julgam o melhor

sem se darem conta de que há uma intimidade, uma escolha pessoal, uma orientação de vida que não lhes cabe legislar. Na maioria das vezes, nós mesmos não temos a posse de nossa vida íntima e pensamos bem pouco sobre ela. Nós a entregamos em praça pública e brigamos por uma ou outra interpretação sem assumirmos de fato uma reflexão mais séria sobre ela. Deixamo-nos impressionar pela força das palavras e nos distanciamos da cotidianidade de nossos corpos, dos sentimentos de nosso coração.

Ter posse de nossa vida cotidiana é assumir as formas de vida cotidiana pública e privada como escolha, como caminho, como maneiras de cuidar de si e cuidar dos outros. É educar-se em vista de comportamentos que respeitem a vida de todos, mesmo que estes comportamentos signifiquem conflitos com as forças contrárias. É assumir seus afetos de seu jeito e apreciá-los sem o *frisson* da lei exterior que inibe e proíbe. É deixá-los fluir na espontaneidade e no respeito sem querer que a Bíblia ou uma tradição religiosa os justifique ou condene. Ter posse de si é acolher suas dúvidas e tentar responder a elas do jeito possível para este tempo e este espaço, sem medo de ser herege, cismático ou protestante ou de trair a pretensa ortodoxia das instituições religiosas. Quem consegue ser mais ou menos dono ou dona de sua casa teme menos as leis que, do exterior, querem modificar ou manter suas formas de domínio. No fundo, elas não conseguem alterar de forma decisiva o ritmo da casa, a posse das coisas, as afeições e emoções, os prazeres e desprazeres que fluem no nosso cotidiano. Sem dúvida, elas incomodam em muitos níveis e podem até expulsar-nos das instituições que nos dominam, mas não deveriam nos desestabilizar totalmente. Já se diz no evangelho que uma casa bem construída e unida entre si não é presa fácil para o demônio. Deste ideal com **condições reais** de existência, creio que estamos ainda bem longe, muito embora alguns o desejem profundamente. E isto porque nos exilamos de nossos corpos, de nossas divindades e até de nossos demônios. Aceitamos a tradição dos poderes que nos dominam em nome deles mesmos ou

de Deus. Por isso, não possuímos nosso corpo nem o nosso espírito que é a nossa liberdade aqui e agora. Nossos corpos não são nossos, são de Deus, de Jesus, ou da nação, ou do Estado, ou do amante, ou do esposo, ou dos filhos, ou da moda, ou da medicina, ou da igreja. Apenas os tomamos emprestado de outros para usá-los conforme as suas vontades superiores ou nossas vontades inferiores. E, por não serem nossos, não cuidamos deles devidamente. Sem perceber talvez, os dominamos como se fossem escravos, os tratamos como se não fossemos nós os nossos próprios corpos. Impomos-lhes sacrifícios ou deixamos apenas que se deformem ao sabor de nossa vontade sem vontade profunda.

Há corpos que simplesmente se possuem. Há corpos que se possuem e possuem outros indevidamente. E há corpos que são apenas possuídos. E, se são possuídos, são “objetos” nas mãos de outros que os usam e descartam quando não lhes servem. Por isso, não há que pensar apenas nos corpos dos antigos escravos obrigados a trabalhos forçados ou pensar nos corpos dos prisioneiros de guerra como os corpos dominados. Há que pensar nos corpos do mundo consumista, nas novas servidões que se criam e nas novas dominações que se expandem. Há que pensar nas multidões de hoje obedientes à voz de um pastor que se pretende milagreiro e exorcista, nas multidões de corpos submissos ao imperialismo americano e sionista, nos corpos que se submetem aos conhecedores de nossa intimidade sexual. Há que pensar na sedução dos produtos que a televisão oferece e que atraem multidões. Há que pensar em mim escrava de uma imagem alheia na qual quero me transformar. Esta alienação não é apenas individual, mas coletiva. E é por esta razão que os debates sobre as questões da sexualidade se revestem de chacota, humor perverso ou se transformam em discussões de princípio que pouca incidência têm nas transformações éticas de nossos comportamentos. Por outro lado, há os que agem segundo os chamados princípios absolutos. Entretanto, os **princípios absolutos** aparecem como realidades atemporais, como se tivessem sido

dados pela divina natureza ou por Deus Pai todo-poderoso. Não se pensam os princípios desde sua evolução, desde sua temporalidade, desde os processos de humanização que nos caracterizam, desde as nossas dores concretas. Apenas são apresentados como realidades aistóricas às quais temos que nos submeter por conta de sua superioridade indiscutível. No fundo, temos que nos submeter porque se crê que nós também não somos nossos corpos, apenas moramos neles. E se apenas moramos de aluguel, podemos simplesmente destruir a casa, deixar que a destruam, deixar que a controlem até que nos mudemos como espíritos para a morada eterna onde conviveremos com Deus espírito puro.

A partir do exposto acima, podemos dizer que reduzimos a epistemologia a um conjunto de idéias que chamamos de **conhecimento científico**, de apreensão das idéias na sua essência, na sua transversalidade ou na sua dialética ou na sua contradição ou na sua oposição ou na sua similaridade ou na sua espiritualidade imperativa... Palavras e mais palavras. Palavras distantes, de um mundo que parece outro, diferente do nosso, mas que acabamos por considerar superior à nossa simples e complexa vida cotidiana com seus cheiros e sabores, com suas dores e pequenas alegrias, com o desespero e a esperança que renasce sempre. Submetemo-nos ao mundo superior e pretensamente puro que não entendemos, e, justamente porque não o entendemos, é que o julgamos superior. Entregamos a ele a autoridade última sobre a nossa vida e nossas ações, sobre nossas tendências e desejos. Renunciamos a nós, à nossa história presente, às vibrações criativas de nosso corpo, às possibilidades atuais que construímos juntos.

Que propostas para sair desse círculo vicioso?

Tentemos aproximar-nos de nosso cotidiano. Perguntemos por seu sentido para mim, para nós, para o catador de coco, para a bordadeira, para a cozinheira, para a mulher que acabou de dar à luz ou para aquela que perdeu o filho na guerra do tráfico, para os amantes encantados pela magia de seus corpos. Tentemos aproximar-nos de nós

mesmas para verificar nossas perguntas e aspirações as mais comuns. Tentemos conviver conosco, escutar nossa história, captar as pequenas luzes que se acendem, acolhê-las na ação de graças. No fundo, sempre estamos aí diante de nós mesmas. É assim que somos, que existimos, que nos movemos nas profundezas e na superfície. Cada uma e cada um com mil caras e mil sentimentos difusos e confusos a ter que pensar se vai ou não conseguir trabalho, se vai se mudar de cidade, se vai conseguir sair desta ou daquela situação difícil, se fala a verdade daquela situação para o amigo ou se cala, se seu marido a ama ou tem outra mulher, se seu filho vai se curar desta doença grave, se sai ou não desta ou daquela instituição, deste ou daquele emprego. É esse cotidiano corriqueiro a substância epistemológica que nos constitui e ocupa cotidianamente. É dele que bebemos o sentido e o prazer. Os outros conceitos, chamados teológicos, são, usando um termo caro a Pascal, **divertissement...**, ocupações de distração, programas de domingo ou de feriado religioso.

É esta a matéria-prima constituída de mil e uma matérias em constante ebulição e evolução, que é, por conseguinte, a matéria única de nossa existência, de nossas experiências, de nossos sonhos, de nossas crenças e **de nosso conhecimento**. É dela que nasce inclusive nossa pergunta sobre Deus, sobre a mortalidade ou imortalidade, sobre o perdão ou a vingança que vive em nós.

E é dessas experiências que ousamos afirmar a transcendência ou a imanência delas mesmas em nós e para além de nós. Antes de falar de um Deus distante, há que falar e sentir aquilo que é próximo de nós, e, o mais próximo de nós é a nossa própria vida e a vida de nossos contemporâneos. É ela que precisa ser dita, refletida, valorizada, amada, protegida, continuada. É ela nossa juíza primeira. Quando Santo Agostinho, nos *Soliloquios*, dizia que Deus era mais íntimo dele do que ele mesmo, parecia chamar de Deus todo o desconhecido que havia nele ou toda a transcendência que este desconhecido lhe evocava. Hoje, o resgate de nosso cotidiano e de nossa intimidade nos faz tocar de

forma diferente, sem dúvida, esta transcendência imanente que nos habita, esta transcendência imanente que se traduz em fome de pão e fome de compreensão diária, fome de intimidade, de proximidade, de reciprocidade, de justiça e misericórdia dentro da diversidade e unidade que somos.

Tal resgate nos **separará** da teologia como ciência, uma ciência que se tornou sistematização de crenças elaboradas por uma elite, uma espécie de escolástica repetitiva sobretudo a serviço do poder religioso e político dominante. Separamo-nos da teologia que se tornou uma forma de controle da intimidade, dos comportamentos morais dos fiéis e da expressão de suas crenças a partir de leis preestabelecidas. Separamo-nos da teologia que se torna conhecimento revelado, mas esquece de me ajudar a tornar-me eu mesma hoje e sempre. Tornar-me eu mesma não significa trazer à existência uma essência preexistente ou uma peculiaridade embutida em mim mesma segundo um desígnio preestabelecido. Tornar-me eu significa buscar a afirmação de minha existência com outras tantas que compõem meu mundo de forma a não trair algo que descubro em mim, que é minha história, meus passos de hoje, minhas escolhas sempre conjugadas com o que se convencionou chamar de bem comum. Tornar-me eu é pensar o mundo a partir de nossa circunstância comum e crer que temos a **autoridade coletiva** de modificá-lo em vista do bem comum. Ao afirmar isso, estou, ao mesmo tempo, afirmando a dificuldade de “tornar-me eu mesma”, estou reconhecendo que em meu **eu** há centenas de eu em conflito. Mas o tornar-me eu não é um modelo fixo a seguir, é uma dinâmica que inclui a mistura da vida com seus altos e baixos. Tornar-me eu não é equivaler a um modelo, é não ter um modelo, mas acolher a vida acontecendo em nós e em todos nós como direito a ser preservado.

Quero por isso, me **dessolidarizar das teologias** que brigam pelo controle do mundo, das teologias que falam em nome de deus, de seu deus, e afirmam seu poder secular a partir dele. Se assim não fosse, não poderiam erigir-se em teologia, não poderiam afirmar-se como *logos*

de um certo *théos*. Entretanto, esse *théos*, quando separado do *anthropos* feminino e masculino desde sua cotidianidade, perde sua consistência. Torna-se um discurso de poder repressor ou de poder que se pretende libertador. Mas, de qualquer forma, é um poder oculto sempre acima das possibilidades da existência humana. A noção de Deus criador acima e independente de tudo o que é criado sustentou e ainda **sustenta uma epistemologia** a partir da qual vivemos ao menos figurativamente em dois mundos. Um parece ser superior ao outro, ou um funda o outro. Além disso, vivemos entre duas vontades, entre duas liberdades e assim por diante. Aqui não se trata do processo natural de reflexão em que cada um “dobra-se ou desdobra-se” para pensar sua vida. É que pensamos a partir de vontades superiores e inferiores que nos dominam e nos impedem de assumir com certa liberdade as decisões que precisamos assumir. Encontramo-nos divididas, cindidas entre a vontade superior a nós e a vontade inferior que é a nossa. Descobrimo-nos suspensas entre uma vida ideal e a violenta monotonia do real. Não há unidade possível a não ser em forma de obediência, de renúncia à pessoa que sou, de repúdio a meu caminho. A ideologia idealista de um mundo perfeito própria das epistemologias teológicas clássicas nos fez desprezar esta realidade misturada que somos nós e nos impede até hoje de dar os passos necessários e possíveis à nossa própria condição finita cheia de beleza efêmera, mas com certeza de grande beleza.

A meu ver, o problema das epistemologias teológicas não se situa nas epistemologias. O problema ou os problemas são as **antiepistemologias** que estão presentes no esquema hierárquico autoritário que sustenta a palavra Teologia e que a dirige por dentro. E isto porque há um bloco de verdades já pré-afirmadas, já pré-conhecidas, mesmo que seja a partir uma pretensa sublime divindade, que obscurecem toda **episteme** e obscurecem toda a criatividade dos sentidos da vida. As simples afirmações: Deus se revelou, Deus conhece tudo, Deus sabe de

tudo, Deus nos salva de todos os males, a Palavra de Deus nos liberta, o poder de Deus nos dirige, a Vontade de Deus é perfeita, a Liberdade de Deus nos atrai e outras, quando pronunciadas por bocas poderosas, obscurecem o campo da epistemologia. Instauram a antiepistemologia, o anticonhecimento, o desvio da razão e das emoções. A epistemologia não pode mais se afirmar como epistemologia obediente ao caráter dinâmico da vida, à sua cotidianidade, às suas contradições, mas ela precisa afirmar-se como vida contida em parâmetros determinados, delimitados pelo passado e por poderes divinos, reafirmados como verdades absolutas para o presente e para sempre. Ela se afirma opondo-se ou submetendo-se a uma autoridade superior, a uma vontade superior mediada pelos representantes das religiões institucionais, pelos novos burocratas do “business” religioso de nosso tempo.

Para sair do círculo de dominação não poderíamos transformar as afirmações religiosas em poesia? Não poderíamos explicá-las como artifícios do insaciável desejo humano de amor e de compreensão?

Se assim o fizermos, não devolveríamos a nós mesmas a nossa humanidade roubada pelos deuses que criamos? Não revalorizaríamos as nossas entranhas e nossa maneira limitada de sentir e organizar nossas relações? Não tomaríamos posse de nosso poder?

Que fazer? Jogar a Bíblia e as teologias de tantos séculos aos ares? Parar nossas escolas dominicais e catequeses?

Não pretendemos apagar nossa História nem negar o nosso passado. Estou apenas propondo um processo epistemológico atual que seja crítico dos conceitos estáticos do passado. Estou querendo fazer valer nossa capacidade epistêmica, nossa capacidade de entrar em contato com tudo o que existe desde uma forma cognitiva que valorize o HOJE e o NOSSO. Estou querendo que acreditemos na força do hoje, na nossa força e autoridade para escolher e conversar sobre os caminhos que julgamos mais geradores de vida, de justiça e dignidade.

Não temos que obedecer aos legisladores que se apóiam na vontade dos céus, mas temos que legislar a partir de nossa realidade misturada, a partir de nossa carne e de nossos ossos.

Já desde 1984, Elisabeth Schüssler Fiorenza, em seu livro *Bread no Stones*, lembrava que os escritores bíblicos não seguiram em seus textos uma preocupação dogmática ou uma preocupação de repetição de idéias preestabelecidas. Tinham uma preocupação prática, ou seja, queriam intervir nos comportamentos que julgavam nocivos à vida das comunidades. Eram uma espécie de educadores comunitários, dentro de contextos bem particulares e sem pretensão universalista. Não tinham a intenção de revelar verdades eternas e obrigar as pessoas a acreditarem nelas, mas tinham uma preocupação com as comunidades contextualizadas, com pessoas precisas e suas questões próprias. Por isso, escrevia ela, nem todos os textos têm relevância para nós, visto que não podem falar de todas as situações e para todas as situações. Da mesma forma, nem toda autoridade pode ser constituída como autoridade para nós. Religiões e teologias obedecem a jogos de poder e ousam apresentar-se como neutras. Já sabemos que a aparente neutralidade é parte dos jogos de poder.

Uma vez mais, tocamos na importância do presente como lugar a partir do qual os significados de nossa vida se constituem. E é este presente que flui sem cessar que nos convida a criar nossa relação com o passado, nossa ética atual, nossas celebrações do presente, nossa maneira de pensar nossos valores de hoje. Valorizar o presente é valorizar o passado como presente passado e apostar para que as novas gerações não repitam nosso presente como dogma estático, mas que criem o seu presente e se lembrem do passado que foi outrora presente.

Creio que a reflexão sobre a **epistemologia da vida cotidiana** recoloca para nós a responsabilidade pela construção de relações de respeito entre nós a partir do que somos hoje, e não a partir da

vontade dos deuses e dos conflitos que criamos no passado. A vida cotidiana é o real vivido, e é a partir dele que temos que tentar buscar o bem comum. Digo tentar porque de antemão não está dito que vamos conseguir. A história atual é testemunha das múltiplas segregações e das múltiplas formas de violência que temos criado. Mas, para nós que temos fé na dignidade humana, na dignidade dos povos e da terra inteira, que apostamos no seu direito a uma vida digna, é preciso recomeçar sempre de novo. E começar sempre de novo a ouvir, a degustar, a sentir e consentir naquilo que nossos sentidos e nossa razão nos entregam HOJE. É desse hoje que nascem sentidos e sabedorias que sustentam o nosso cotidiano plural e singular ao mesmo tempo.

Não sei como concluir. Tenho vontade de romper com a necessidade absoluta de conclusões imposta pela academia. Simplesmente, obrigada por me escutarem. É um privilégio estar com vocês.

Escritas que emudecem ou fazem o corpo falar

*Magali Mendes de Menezes*¹

*Suliane de Sá*²

O II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião apresentou a todas(os) nós um desafio: refletir sobre a epistemologia, a violência e a sexualidade, três universos que se entrelaçam e que não podem ser pensados separadamente. É justamente nesse enredamento que sentimos a riqueza de fazermos esse debate, pois rompemos com as fronteiras, com as especialidades (e suas espacialidades) do pensar, com as leituras estanques da realidade e percebemos que os saberes se atravessam; que as realidades são instantes que buscamos agarrar, mas que, ao agarrá-las, puxamos um emaranhado de fios.

Mas esses universos se encontravam também ligados a outros subtítulos como tramas – modelagem – experimentações.

¹ Magali Mendes de Menezes é mestre e doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Realizou seu doutorado sanduíche na Université de Toulouse Le Mirail, Le Mirail, França. É professora e pesquisadora do Centro Universitário FEEVALE. Coordena atualmente o projeto de pesquisa: “Um olhar sobre a condição de ser Outro a partir da análise da corporeidade”.

² Suliane de Sá é bolsista de Iniciação Científica, acadêmica de Enfermagem da FEEVALE.

A epistemologia amalgamou-se com as *tramas*. Por quê? De que forma o conhecimento produz ou reproduz tramas? Tramar significa trançar fios para se tecer redes, ou seja, os diferentes fios são importantes para que a trama forme uma rede, um desenho, uma teia. No entanto, tramar também significa arquitetar estratégias em que o Outro, a diferença é uma ameaça, daí a trama contra o Outro, o pré-juízo para que o Outro fique anulado e não seja mais uma ameaça. Se formos pensar na história de muitos “outros” (como comenta Beauvoir quando fala que a idéia de Outro se encontra ancorada em uma outra idéia que é sempre referencial a esta, ou seja, o Outro é outro em relação a algo que “é” essencial, identidade primeira), certamente diríamos que o conhecimento fez suas tramas, construiu estratégias que ratificaram a violência, tanto provocada pelo desprezo ao Outro, a indiferença, quanto pela forma como esse Outro foi sendo desenhado, escrito.

Para pensar essas tramas, procuramos resgatar a urdidura da teia, o conhecimento que se faz das trocas, do enlace com o Outro, pois sem ele o conhecimento não teria sentido. Não mais a trama que nega o Outro, mas a trama que se faz a partir do Outro. Afinal, por que escrevemos? Por que precisamos falar? Apenas para nos dizer, tagarelar com o espelho, fazendo da escrita solidão, ou a palavra emerge do encontro, da própria fratura que a dor (do Outro) de não conseguir dizer causa (de ser negada sua condição de fala), do intraduzível? “Escrever é precisamente essa contradição que faz do malogro de uma comunicação uma comunicação segunda, fala para outrem, mas fala sem o outro.”³ Assim, por mais que a escrita se esforce em ser diálogo, nem o sujeito da pronúncia nem o sujeito da escuta estão presentes.

Porém o conhecimento se envaidece consigo mesmo e se afoga, como Narciso, em um universo onde tudo parece ter um sentido, inclu-

³ BARTHES, Roland. *Como viver junto: simulações romanescas de alguns espaços cotidianos*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. XII.

sive o que nega qualquer sentido. A *episteme* mostra-se como o lugar de encontro desses sentidos tramados pela trama. *Episteme*, seguindo Foucault, não é um sistema, feito de coerências e unidades, mas é um espaço de dispersão, como um “feixe de relações e de deslocamentos: não um sistema, mas a proliferação e articulação de múltiplos sistemas que remetem uns aos outros”⁴. A *episteme* é composta de redes, de campos de força que somente adquirem sentido na relação. É dessa forma que os diferentes discursos vão sendo justificados para que numa determinada época algo possa ser pensado como verdade. É na trama que a verdade cria raízes, penetrando a epiderme, corporificando-se.

A desconstrução da verdade como unidade

Como desconstruir as verdades, fazendo do saber não mais o lugar da unidade, da violência, mas do encontro das falas, da interculturalidade das vozes? Para refletir sobre essa problemática nos apoiaremos na reflexão feita por Jacques Derrida quando se pergunta sobre o porquê de a palavra, enquanto escrita, ser historicamente um privilégio masculino. É como se as mulheres esquecessem a escrita, e na sua incivilização (a civilização surge com a escrita) a oralidade é o vestígio da sua história.

Em sua obra intitulada *Éperons: les styles de Nietzsche*⁵, esta questão aparece de uma forma muito contundente. Nesse texto, como em todos os textos de Derrida, o autor fala a partir de um outro pensador. Nesse texto, Nietzsche é seu interlocutor. O texto torna-se instigante, mas ao mesmo tempo polêmico, por apresentar uma discussão cuja

⁴ REVEL, Judith, *Foucault : conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005, p. 42.

⁵ DERRIDA, J. *Éperons: les styles de Nietzsche*. Paris: Champs/Flammarion, 1978. Este texto também possui uma versão em espanhol que se encontra disponível no site <<http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/eperons.htm>>. Este site contribui de uma forma importante para a tradução dos textos de Derrida, apresentando traduções cuidadosas, tornando, assim, o pensamento do autor mais acessível.

motivação central é a mulher. Derrida inicia seu texto com uma citação de Nietzsche em que transcreve uma carta a Malwida von Meysenburg, uma amiga íntima e feminista assumida. Para um pensador que se tornou polêmico por suas considerações a respeito das mulheres, é interessante assinarmos essa relação de Nietzsche com uma feminista. E não é por acaso que Derrida introduz seu texto com essa carta, pois irá falar, através de Nietzsche, justamente sobre as mulheres e seus significados. *Éperons* pretende, ao falar da mulher, pensá-la a partir de um movimento que vai além da mera diferença sexual, rompendo com a diferença dos binômios feminino/masculino. Desse modo, falar de uma *differénc*e é falar de algo que não nasce da dualidade, mas que irrompe com um determinismo ontológico, com armaduras que possam, desse modo, fixar papéis.

O homem crê na verdade, necessita dessa crença para reafirmar seu poder. O falocentrismo expõe um sujeito que faz de seu discurso sua espada, dominando a diferença, que ameaça a verdade vista sempre como unidade. Derrida comenta que todas as falas arreadas de Nietzsche em relação às mulheres, que lhe custaram o adjetivo de machista, representariam, no fundo, uma crítica aos filósofos e suas bestiais corridas para alcançar a verdade. A mulher surge como uma verdade que se encobre, sua sedução está na quase transparência desse véu que se deseja des-cobrir. Mas, ao mesmo tempo, ao tirar-se o véu, é como se não houvesse mais nada ali a ser visto. Nem mesmo a mulher acredita em sua verdade. Há como que uma dissimulação, um “prazer de simular”, que pertence às mulheres. Jamais poderemos responder a pergunta “o que é uma mulher?”. A pergunta sobre a essencialidade não é mais possível, a metafísica aqui se mostraria como um grande engodo. “Não que ele rejeite a ‘metafísica’ e se volte contra ela, mas porque Nietzsche leva a metafísica ao acabamento.”⁶ Desse modo, na certeza de poder agarrar a verdade dela se afasta e os filósofos parecem ter aprendido a conviver com essa verdade oca.

⁶ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche, metafísica e nihilismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 63.

O Mundo-Verdade; uma idéia que não serve mais para nada, não obriga a nada; uma idéia que se tornou inútil e supérflua; por conseguinte, uma idéia refutada: suprimamo-la! [...] O Mundo-Verdade acabou abolido, que mundo nos ficou? O mundo das aparências? Mas não; com o Mundo-Verdade abolimos o mundo das aparências!⁷

Nietzsche nos propõe um além da verdade e da aparência. Não apenas inverter a hierarquia dos mundos, mas ferir a própria noção de hierarquia.

Mas a idéia como representação da verdade tem uma história, a verdade da história é a história da verdade.

Primeiramente, a idéia era platônica. Em um segundo momento da história, o filósofo não é mais a verdade, mas se distancia dela assumindo uma busca eterna de tentar capturá-la no seu instante preciso de assunção. Aqui a idéia de verdade assume a forma do inacessível, distante, a verdade passa a ser sedutora.

O Mundo-Verdade inacessível no momento, porém, prometido ao sábio, ao religioso, ao virtuoso, ao pecador, que faz penitência. (Progresso da idéia; torna-se mais sutil, **mais** insidiosa, mais incompreensível, torna-se *mulher*, faz-se cristã...)⁸

Nietzsche enfatiza o “tornar-se mulher” como um momento importante nesse processo. A idéia de verdade, depois de se tornar mulher, faz-se cristã, ou seja, se vê castrada. A busca da verdade se encontra tolhida pelo pudor, mata-se o desejo. A igreja primitiva, como Nietzsche chama, condena as paixões e todo corpo pulsante que se encontra atraído por essas paixões. Esses órgãos pulsantes por desejo devem ser mu-

⁷ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos, a filosofia a golpes de martelo*. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d., p. 48.

⁸ NIETZSCHE, s.d., p. 47.

tilados para que o corpo possa conquistar uma pureza e “limpeza” necessária. A mulher é a vida (*femina vita*); ao matar-se a vida, que não pode ser compreendida distante das paixões, mata-se o que há de feminino nela. É o mesmo organismo do qual fala Deleuze, que precisa comandar os órgãos para que percam a criatividade.

O CsO [corpo sem órgãos] é o *campo de imanência do desejo*, o plano de consistência própria do desejo (ali onde o desejo se define como processo de produção, sem referência a qualquer instância exterior, falta que viria torná-lo oco, prazer que viria preenchê-lo).⁹

A *femina vita* é essa proposta de ruptura com qualquer possibilidade de fechamento da existência. Existe a abertura (vaginal) por onde passa a vida; empurrar esse desejo para dentro do ventre é assassiná-lo.

Nesse momento, como é próprio do texto derridiano, há uma reviravolta na interpretação, como se fosse tirado o chão seguro de todo esse edifício que até então fora construído. Derrida percebe uma heterogeneidade no texto de Nietzsche que não pode ser ignorada ou tratada como incoerência. Sem essa consideração, qualquer análise sobre as mulheres em seu texto tornar-se-ia precipitada. Assim, Derrida destaca três considerações sobre a mulher no texto de Nietzsche.

“A mulher é condenada, humilhada, depreciada como figura ou potência de mentira.”¹⁰ A história da filosofia foi uma história falocêntrica da verdade, negadora da presença/ausência da mulher.

“A mulher é condenada, depreciada como figura ou potência de verdade”. Distancia-se da verdade, mas, ao mesmo tempo, representa-a “como um fetiche a seu proveito, sem crer nela”¹¹. A mulher é associada à verdade, como atijadora de uma consciência inquieta, fomentadora

⁹ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34. v. 3, p. 15.

¹⁰ DERRIDA, 1978, p. 78.

¹¹ DERRIDA, 1978, p. 78.

de uma busca infundável. Essa é sua castração: seduz sem poder desfrutar do prazer desse desejo, produz uma verdade estéril.

E, por último, a mulher aparece como estando além dessa dupla negação. Por que Nietzsche irá propor essas diferentes apresentações da mulher? Essa confusão de sentidos nos levaria a crer que nosso autor não estaria levando a sério as próprias mulheres, brincando com o leitor, que diante de seus escritos não consegue se posicionar? Essa é a heterogeneidade (*double bind*) do texto de Nietzsche, que, segundo Derrida, “se encontra um pouco perdido. Sempre **há** perda, pode-se afirmar, desde o momento que **há** hímen.”¹² Hímen, mais um termo indecível que nos propõe Derrida. Pode tanto significar “união” como “separação”, ou seja, uma membrana corporal que separa; o hímen é *entre*. E é nessa (anti)posição que o texto de Nietzsche nos obriga a ficar. Optar por uma das significações seria destruir a efervescência de seu texto, o feminino da escrita. Pois em Nietzsche e “fora dele estavam implicadas tantas mulheres”¹³.

Do mesmo modo que não há uma mulher apenas no texto de Nietzsche, também não há uma única verdade. “A verdade é plural”. Não há uma mulher em si, a multiplicidade de rostos, de contextos, agenciamentos (como diz Deleuze), nos apresenta uma realidade (ou várias) que dificilmente pode ser traduzida. Qualquer tradução transforma-se num simulacro de uma diversidade, riqueza mesma da própria vida. Assim também não há um único estilo em Nietzsche, como um esporão, atravessa essas idéias não com a intenção de desvelar a verdade, mas de permanecer no hímen (no véu).

O sentido não é único! Mergulhada na confusão de um mar que parece turvo, a mulher e toda verdade se afastam do “rio filosófico” das certezas. A partir de Nietzsche, filosofar passa a ser um ato de loucura, a única possibilidade que é capaz de nos curar da sanidade da razão.

¹² DERRIDA, 1978, p. 82.

¹³ DERRIDA, 1978, p. 82.

As corpografias: palavras que se tatuam na pele

Prosseguimos então pelo corpo, não para sair da razão, mas porque pensar em uma corpografia é buscar recompor uma escrita, ditos que vão se tatuando no tempo, na pele, atravessam o corpo e o dizem, construindo significados. A grafia do corpo também nos conduz a pensar de que forma o próprio corpo foi se auto-escrevendo, perseguindo escapamentos, resistindo às escritas para, desse modo, pronunciar-se. Mas uma questão vai nos tomando: como o corpo que pensa (pois é sob um corpo que o pensamento se constrói) pensa a si mesmo? O corpo pensado é também sujeito de seu pensamento? Quando fazemos a pergunta pelo “sentido do corpo” (que necessariamente nos envolve em um universo ontológico), fazemo-la como sujeitos que, ao pensar, sentem o peso do próprio corpo? As questões sobre ou em torno do corpo são, assim, implicativas. Mas poderá uma questão não ser implicativa? Implicativo não assume aqui somente o sentido de “estar dentro”, como se houvesse um espaçamento, capaz de ser limítrofe ao fora/dentro. Somos sempre tomados pela questão, e as fronteiras são invenções que nos fazem sentir alívio frente ao desafio de assumir a pergunta.

A corpografia é, portanto, um esforço em restituir a palavra ao corpo, é uma escrita que fala sobre o corpo e um corpo que se faz escrita. Assim, a escrita (texto sem corpo ou de muitos corpos) apresenta o corpo nu, vestido, desfigurado, aos pedaços, corpo sem corpo, sem órgãos (a pele seria a fronteira do humano?), corpo torturado (o que se tortura quando se fere o corpo?); corpos diversos, ao reverso vazio de si; inflados; corpos abandonados, envelhecidos e infantis; corpos que apodrecem (seriam ainda corpos?); corpos que representam nações (reconhecemos a cidadania pelas marcas dos corpos?); corpos nômades e enraizados; corpos produzidos, corpos que se apagam, corpos que se amparam, corpos...

O corpo, ao longo da história, foi sendo dito, escrito e representado de várias formas. Suas diferenças de forma, um corpo masculino e um corpo feminino, acabaram justificando diferentes leituras e significados construídos

para o corpo. As diferenças biológicas deram ensejo a pensarmos diferenças sociais, comportamentais, que foram muitas vezes sendo essencializadas, a ponto de falarmos em um modo de ser que é próprio de cada sexo.

Mas se, em vez de falarmos de uma diferença de sexos, falássemos da diferença sexual; ou seja, de uma diferença que, antes de ser dualidade, é pluralidade, não é mais o sexo que se faz diferença, mas é a própria diferença que atravessa a sexualidade.

A história da diferença sexual nos textos filosóficos, por exemplo, está presente desde a Antigüidade até nossos dias. Embora a filosofia não tenha a esse respeito um discurso único, como comenta Fraisse¹⁴, o discurso filosófico é, nesse sentido, desorganizado. Essa desorganização não é ingênua, mas facilita que as leituras sobre o sexo ou a sexualidade sejam vistas de forma separada dos textos ditos filosóficos, escritos por esses mesmos pensadores. Assim, separa-se essa questão de questões que são consideradas de fundo para a própria filosofia, marginalizando essa discussão como sendo um tema de menor relevância.

Todos os textos maiores da filosofia foram escritos por homens, mas sem reivindicação – salvo rara exceção – de sua qualidade masculina como se o *logos*, o ideal do domínio conceitual e teórico da realidade, o desejo de sistematicidade e, logo, a hegemonia intelectual, não tivessem verdadeiramente nada a ver com essa qualidade, como se transcendessem a diferença sexual.¹⁵

É claro que o *logos* não fora aberta ou diretamente relacionado ao masculino. Mas é evidente que, ao longo da história do pensamento filosófico, houve tentativas de demonstrar a incapacidade das mulheres para fazer filosofia, para pensar. Assim, a diferença sexual prescreve papéis, define destinos e a violência vai tramando a escrita.

¹⁴ FRAISSE, Geneviève. *La différence des sexes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996, p. 59-76.

¹⁵ CHALIER, C. *Le secret qui nous habite*. In: COLLIN, Françoise (org). *Povenances de la Pensée*. Feemes/Philosophie. *Les Cahiers du Grif*, 46, p. 33, Printemps, 1992.

Nos estudos ditos feministas há uma grande discussão sobre o termo que melhor incluiria a problemática das mulheres vivida ao longo de sua história. Não pretendo aqui me deter de uma forma exaustiva nesse debate, mas creio ser importante fazer essas referências e entendermos qual o sentido que aqui é dado quando se fala de diferença sexual e diferença de sexos. A abordagem a partir de uma leitura que privilegia a diferença sexual é feita pelo pensamento francês, mais especificamente por pensadoras como Hélène Cixous e Luce Irigaray. Aqui se parte de uma diferença que é real, concreta, a diferença de sexos, para falar de uma diferença ontológica e, por sua vez, da possibilidade de uma “filosofia feminina”. Por sua vez, as pensadoras anglo-saxônicas ao inaugurarem um novo conceito, *gender*, sustentam a idéia de que a diferença é apenas aparente. Mas *gender* porta em si uma dificuldade de compreensão em outras línguas. Por exemplo, no português, traduzimos por “gênero”, que pode tanto significar a espécie (gênero humano) como a particularidade (gramatical, feminino e masculino). *Gender* é, desse modo, um instrumento de análise que serviria para pensar as diferentes significações culturais que o sexo assume ao longo da história. Separa-se então o biológico do cultural, dicotomia que favorece uma neutralização do biológico. E nos surge a questão: se toda leitura é sempre cultural e se o corpo (sexuado) não pode ser visto distante dessa leitura, por que se separa sexo de gênero? É o que comenta Judith Butler nessa passagem:

Não há, então, nenhum sentido para definir “gender” como a interpretação cultural do sexo, se o sexo é ele mesmo uma categoria de gênero. O “gender” não *deveria ser simplesmente concebido* como a inscrição cultural do sentido sobre o sexo, desde já, dado (concepção jurídica); o “gender” *deve também designar* o próprio aparelho de produção pelo qual os sexos mesmo são estabelecidos.¹⁶

¹⁶ BUTLER, Judith, ap. KAMUF, Peggy. *L'Autre différence sexuelle*. *Europe, Revue Littéraire Mensuelle*, p. 166, 2004.

No fundo, o que temos é um debate entre sexo e gênero; enquanto que a diferença sexual prima pela diferença, o *gender* reconduz a uma posição binária (embora, muitas vezes, fazendo uma crítica a ela) através do conflito biológico e social. Todo esse debate demonstra a complexidade de pensar a própria questão da diferença (seja ela sexual ou não), como ela se apresenta, ou se ela existe mesmo. Ao optar-se em falar da diferença sexual, parte-se de um discurso que não visa apenas a pensar de que forma somos diferentes (sexo) e as conseqüências disso, que acaba reduzindo a diferença ao binarismo (homem/mulher, feminino/masculino), mas a pensar uma multiplicidade de vivências, sentimentos da própria sexualidade. Não podemos negar que a análise da diferença (e qualquer outra análise) perpassa a problemática da linguagem (como vimos na tradução do termo *gender*), pois pensar é sempre pensar desde uma língua e de seus diferentes significados. Como seria pensar o sexo, o corpo atravessado pela tropicalidade da língua brasileira? Nós, brasileiros, temos uma expressão que é muito própria para expressar a forma como nos envolvemos de “corpo e alma” com a vida: *tesão*. Essa expressão, que parece obscena em si mesma, apresenta o sentido de um prazer que sempre passa pelo corpo. Mesmo que Roberto Freire já tenha dito que “sem tesão não há solução”, só se entende isso com a linguagem do corpo.

E é dessa questão, da problemática da linguagem, que Derrida parte para pensar a diferença sexual no pensamento de Heidegger. Para essa compreensão, trago outro texto de Derrida intitulado *Geschlecht: Diferença sexual, diferença ontológica*¹⁷, em que o autor aborda esse fato buscando pensar por que, ao menos aparentemente, Heidegger teria se negado a falar da diferença sexual na análise do *Dasein*, mostrando-o a partir de uma neutralidade. A própria expressão em alemão,

¹⁷ DERRIDA, J. *Geschlecht: différence sexuelle, différence ontologique*. In: *Psyqué : inventions de l'autre II*. Paris: Galilée, 2003, p. 15-33.

Geschlecht, mostraria a dificuldade de fazer essa investigação nos textos de Heidegger, pelo fato de possuir uma gama de significados, pois pode tanto significar sexo como gênero, família, descendência, raça, linhagem, entre outros. Há, no entanto, um não-dito em seu texto, em que o silêncio sobre essa questão nos dá a sensação de que a diferença sexual é um tema menor em relação à diferença ontológica. Como é próprio de Derrida pensar esses silêncios deixados no texto, o filósofo se empenha na tarefa de fazer ecoar esse não-dito, buscando compreender o texto a partir desse hiato.

Inicialmente, Derrida parte do dado de que a faticidade do *Dasein* (ser-aí) não possui nenhuma marca da diferença sexual. Em um curso de verão na Universidade de Marburg/Lahn em 1928, Heidegger se explica, dizendo que sua questão não se dirige nem para a antropologia nem para a ética e que pensar a diferença sexual seria percorrer esses caminhos, que não são, no momento, os seus. O *Dasein* seria, para Heidegger, esse “ente exemplar”, e não podemos, ao analisá-lo, separá-lo de nós mesmos. Mas, ao mesmo tempo, mesmo que em nós essa questão seja dada (somos diferentes sexualmente), o *Dasein* possui o traço da neutralidade (assexualidade). Assim, a neutralidade pode ser pensada de duas formas: o *Dasein* como não pertencendo a nenhum dos dois sexos, e, por outro lado, sendo *para mim*, estando em relação com o ente (sexuado) no qual eu mesmo sou. “Para o ente que constitui o tema desta analítica, não se escolheu o título ‘homem’ (*Mensch*), mas o título neutro ‘das Dasein’.”¹⁸ O ente, enquanto neutro, apresenta-se como aquele que mantém uma relação consigo mesmo, a partir do que lhe é essencial, compreende-se então que a diferença sexual não lhe é essencial (no sentido de essência). No entanto, Derrida perturba essa análise buscando pensar por que Heidegger acaba dando tanta ênfase à neutralidade, pois na própria palavra “neutralidade” (*ne-uter*) existe menção a uma certa binariedade.

¹⁸ HEIDEGGER, ap. DERRIDA, 2003, p. 18.

Se enquanto o *Dasein* não pertence a nenhum dos dois sexos, isso não significa que seja privado de sexo. Ao contrário, pode-se pensar aqui em uma sexualidade pré-diferencial, ou antes pré-dual, o que não significa necessariamente unitária, homogênea e indiferenciada.¹⁹

E é justamente sobre essa pré-diferencialidade que o *Dasein* encontra sua força e positividade. A antropologia e a metafísica é que, de algum modo, introduzem a lógica binária, fazendo surgir uma diferença enquanto sexual, portadora da negatividade. O *Dasein* não é, assim, o existente; este existente é que tem sua origem no *Dasein* (é por esse motivo também que Heidegger não admitia que chamassem sua filosofia de existencialista). A diferença sexual (o fato de sermos homens ou mulheres) somente é possível porque o *Dasein* comporta em si mesmo uma “dispersão” interna, uma multiplicidade, diversidade que é pré-condição para toda e qualquer diferença, ou, como gosta de dizer Derrida, uma dis-seminação (fazendo aqui referência à não seminação, ao poder masculino).

A questão, portanto, não está centrada em pensarmos a diferença dos sexos, mas a própria diferença que não surge pela anatomia do corpo, e sim pela forma singular com que cada corpo responde ao Outro.

Algumas considerações finais

O corpo – estranho lugar este (seria um lugar onde habitam sentimentos, desejos, deslocamentos que nos fazem encontrar o outro?) que de alguma forma nos invade, faz-se tema para a ciência, escandaliza as religiões, as escolas, as instituições diversas dispostas ao controle do que surge sem-controle; arrebatando-o, a racionalidade, “o que será que será, que não tem sentido nem nunca terá?”. Buscamos, através deste ensaio, compreender as tramas que o pensamento filosófico foi

¹⁹ HEIDEGGER, ap. DERRIDA, 2003, p. 21.

construindo, violentando corpos através de discursos, apoiados em uma idéia de verdade. Mas compreender também tem o sentido de prender, de “pegar com as mãos”; assim, no esforço da denúncia, flagramos a insatisfação com a fala, o texto que está sempre em estado de devir, inacabamento necessário, para que no diálogo (e somente aí) o texto tenha continuidade. Que muito outros congressos possam acontecer, momentos de encontros, em que o inusitado nos invade; onde alimentadas pelo turbilhão do corpo, *a episteme encontra-se com a epiderme!* Que as palavras, como diz Nietzsche, nos façam dançar!

Trabalho manual e debate temático: tramando conhecimentos na simultaneidade

Edla Eggert ¹

Esse texto relata aspectos de um processo *metodológico em construção* que desenvolvi numa pesquisa empírica nos últimos quatro semestres e analisa a conseqüência de opções teóricas da epistemologia feminista e também da educação popular na condução de um processo investigativo, pedagógico e formativo.

Uma pergunta inquietante, que acompanha o nosso modo de fazer pesquisa: quais são os horizontes e esperanças que nos movem? Além desta, há outras indagações: o que fica realmente do que estuda-

¹ Edla Eggert é doutora em Teologia pelo Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, IEPG, São Leopoldo, 1998; Mestre em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, 1990-1992, e graduada em Pedagogia pela UNIPLAC, Lages, 1983-1986.

Professora e pesquisadora na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, no Programa de Pós-Graduação em Educação. Tem como foco atual de leituras e de pesquisa o campo da produção do conhecimento a partir da teoria feminista e de gênero, em especial o que se produz na América Latina.

mos? O que fica do que lemos? Interagimos em salas de aula a partir das pesquisas produzidas? Os movimentos sociais e grupos da sociedade civil organizada interagem com o conhecimento que nós da academia supostamente produzimos? Quando a intenção da pesquisa é contribuir, de alguma maneira, para a transformação da realidade social, em um país como o Brasil, corremos muitos riscos. Um destes é o “basismo”² ou ativismo, às vezes presente nos trabalhos junto a movimentos sociais e organizações não-governamentais estabelecidos historicamente. Outro risco é que se produza uma ação pontual para um determinado grupo, situação em que se conquistam determinados objetivos, e, depois, abandona-se o perfil epistemológico investigativo. Desse modo, pode-se ir para o mundo das muitas atividades, sem a disciplina de sistematizar o que se produz. Ainda temos as pesquisas de cunho formal, relacionadas aos cursos de mestrado e doutorado, que, cada vez mais, produzem uma movimentação de pesquisadores e pesquisadoras em processo de constante aprendizagem. Os pesquisados e pesquisadas, que vivem nos contextos de grupos, escolas, movimentos sociais, por sua vez, poucas vezes percebem e recebem o retorno das pesquisas ali produzidas.

O presente texto focalizará alguns aspectos da ação simultânea do trabalho manual e de um debate temático que tem por tema a violência contra as mulheres. Será um primeiro exercício do que ainda virá com outros panos, pontos que produzirão escritas do que cada mulher produziu. O meu olhar, como desencadeadora dessa experiência, pou-

² O basismo aqui significa a simplificação das questões políticas. Segundo Flávio Henrique Albert Brayner, s. d., a Teologia da Libertação e o gramscianismo foram, de certa forma, responsáveis por alimentar a crença de que o povo tem a voz de Deus, e isso incentivou a simplificação de determinadas questões políticas.

sa, nesse texto, sobre alguns indícios metodológicos³. Acredito que essa seja uma parte da construção epistemológica feminista e pedagógica que pode contribuir para o debate da produção do conhecimento na Educação, lugar em que me instalo e ouso pensar minhas experiências de vida e formação. Procurarei desenvolver esse texto/essa conferência em duas partes:

1) A simultaneidade do trabalho artesanal e do debate temático sobre a violência contra as mulheres;

2) A análise sobre dois dos panos como forma de exercitar a simultaneidade da própria pesquisa das narrativas produzidas.

A simultaneidade do trabalho artesanal e do debate temático sobre a violência contra as mulheres

O que pode acontecer quando pessoas reunidas em torno de uma experiência profissional são desafiadas a pensar e conversar sobre o seu trabalho a partir de um outro lugar? Diria que esse “lugar” foi uma provocação considerada quase fora de propósito. A temática da violência contra as mulheres é o foco desse grupo, que vem desenvolvendo oficinas sobre formação no campo jurídico e dos Direitos Humanos, enquanto que a temática do trabalho artesanal não é, nem de longe, uma prática cotidiana para essas profissionais; por isso o

³ Inspirei-me, inicialmente, quando confeccionei o projeto de pesquisa, num texto de Andréa Nye (1995) que trata sobre questões da produção do conhecimento feminista e, ao final, traz um epílogo onde narra a lenda de Atena e Aracne. Esse relato descreve como a mortal Aracne denuncia através do trabalho manual – na peça de tecelagem – as maldades que os deuses realizaram sobre as mulheres e as deusas; ou seja, o trabalho manual como uma forma de expressão remetendo ao tema da violência contra as mulheres. E, além dessa leitura, retomei um filme que vi no ano de 1998, “Colcha de Retalhos”, de Joocelyn Moorhouse (1995), baseado no romance de Whitney Otto. Nesse filme uma jovem tenta escrever sua dissertação de mestrado e, para isso, se refugia na casa de campo de duas tias que produzem trabalhos manuais [colchas de patchwork] com um grupo de mulheres. Ao conhecer esse grupo e o trabalho manual, ela acaba escrevendo sobre essa atividade, misturando as histórias de vida dessas mulheres.

estranhamento, o experimento de olhar por outro ângulo a complexidade do assunto em questão. Essa ação simultânea que compõe o universo da experiência das mulheres pode ser deslocada também para a realidade do debate? Que pedagogia se constrói com esse estranhamento?



Unindo os panos, 2005⁴

Nessa pesquisa, um grupo de sete mulheres que desenvolve atividades com formação de Promotoras Legais Populares foi convidado a confeccionar um pano de parede, através de uma técnica de colagem sobre tecidos, e, ao mesmo tempo, debater a temática da violência contra

⁴ As gravuras ilustradoras nesse texto, bem como as narrativas das mulheres, têm o objetivo de comporem citações recuadas ensaiando um outro modo de “ler” a produção desse grupo de pesquisa.

as mulheres⁵. Cada participante produziu uma representação sobre a temática proposta, num pano de 30 cm x 30 cm. O conjunto reuniu, ao todo, nove peças, que formaram um pano de parede coletivo.

Busquei experimentar a simultaneidade do debate sobre a violência contra as mulheres e do trabalho artesanal, recriando nesse processo o método de pesquisa-formação de Marie-Christine Josso (2004). A autora propõe projetos de conhecimento, de formação e de ação somados aos projetos de sistematização de histórias de vida. Acrescentamos a essa proposta de pesquisa-formação o trabalho manual, instaurando, assim, a simultaneidade como um elemento estranho no espaço acadêmico como forma de aproximar lugares e experiências oriundas da educação não formal.

O debate sobre a violência contra as mulheres se desenvolveu durante a produção da peça. Analisei a viabilidade do trabalho e o modo como as narrativas sobre a temática foram construídas. No decorrer da produção artesanal, várias questões sobre a violência contra a mulher foram abordadas. Além das questões que surgiam a partir da representação de cada quadrado produzido pelas mulheres, textos foram lidos e debatidos, letras de músicas foram analisadas, notícias do dia fizeram parte de toda essa circunstância que foi conviver, recortar,

⁵ A presente pesquisa, intitulada *Mulheres tramando contra a violência: a produção do conhecimento na ação simultânea do pensamento e da criação artesanal*, está em fase de conclusão e foi iniciada em fevereiro de 2005, sendo financiada pela UNISINOS e pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Rio Grande do Sul – FAPERGS. Ao todo participaram desse grupo, no ano de 2005-2006, nove mulheres, incluindo a pesquisadora e uma bolsista: Anacir Gedoz da Silva Cardoso, que fez todas as transcrições dos 19 encontros em 2005. As mulheres convidadas trabalham numa organização não-governamental denominada Centro Ecumênico de Capacitação e Assessoria (CECA), na Vila Scharlau, em São Leopoldo, RS. O Centro oferece, entre várias atividades, cursos de Promotoras Legais Populares, fazendo com que as mulheres das classes populares tenham acesso a informações da área jurídica. Maiores informações em www.ceca.org.br. No ano de 2006, foi incluída nesse trabalho a segunda bolsista, mantida pela UNISINOS, Josiete Cristina Schneider, estudante do curso de Letras.

costurar ou colar, tomar um café, comer algum doce e conversar enquanto esse projeto foi produzido.

Nessa inquietação investigativa, percorremos caminhos de dúvidas e delícias, que entrelaçaram tessituras e alinhavos de conceitos. Percebemos uma cumplicidade na roda da produção manual, que se estendeu ao debate teórico e ampliou o olhar do que fazíamos, inseridas num cotidiano. Talvez essa tenha sido umas das chaves para buscar esse tipo de prática de pesquisa: o desejo de sentir-se plena, numa ação envolvendo o corpo todo, o que implica pensar de múltiplas formas, e não somente da forma linear, esperando a conclusão de uma coisa para iniciar uma outra. O processo vai muito além disso, ele está colado a uma experiência secular das mulheres: o fazer muitas coisas ao mesmo tempo. Um treino, um modo de encarar a vida aprendido de mãe para filha; treino selecionado pela mãe na maior parte das vezes para ensinar a filha, poupando o filho dessa “competência”.

Ao reler as produções das mulheres deste grupo, chegamos à conclusão de que possuímos uma riqueza imensa de possibilidades teóricas, no campo investigado na Pedagogia. Nesse texto, iniciamos o exercício de tecedura com as palavras – como representantes dos fios da vivência investigativa. Compomos as impressões de um processo que não tem mais fim: a construção de conhecimentos por parte das mulheres que se invisibilizaram no decorrer de ações naturalizadas, automatizadas. Por isso, muitas vezes, elas foram esquecidas por si mesmas e, conseqüentemente, pela academia, que processa e filtra o conhecimento.

O trabalho manual e a conversa geradora de múltiplos conhecimentos têm sido um eixo observado, descrito, analisado e novamente escrito para fins de composição teórica no campo pedagógico com uma matriz epistemológica feminista. Sei que isso é uma ousadia, um ensaio imaginativo para talvez produzir um salto teórico, uma tentativa de

visibilizar processos marginalizados, ressignificá-los e, a partir disso, ampliar teceduras e texturas. Mas por que não?

Durante vários encontros, lemos textos enquanto produzimos as nossas peças. E uma dessas leituras foram algumas partes do livro *Lisístrata – a greve do sexo*, uma comédia escrita por Aristófanes no século V a.C. que demonstra o quanto o privado é político. Segundo Millôr Fernandes, tradutor dessa edição (2003), é a primeira vez que “um dos maiores dramaturgos do mundo antigo põe em cena uma heroína para comandar a cena”. Encontramos passagens muito intrigantes para as relações com o que estávamos fazendo naquelas quartas-feiras de tarde. Senão vejamos o que se diz sobre a visão de mundo, da guerra e da violência a partir da experiência que vem do privado, do tecer, do cuidar:

Lisístrata – Quando estamos tecendo e os fios se embaraçam, nós os cruzamos pra lá e cá, mil vezes pacientemente até que os fios fiquem novamente soltos. Faremos o mesmo com a guerra. Mandaremos embaixadas cruzar o país em todas as direções, com mensagens de paz.

Comissário – E cada embaixatriz vai levar uma agulha, um novelo de lã e uma roca para ajudar a tecer numa só teia inimigos mortais? Que mulheres ridículas!

Lisístrata – Se vocês tivessem um pouco mais de bom senso iriam, como nós, buscar as grandes soluções nas coisas simples. A tecelagem é uma lição política.

Comissário – Me explica direitinho, pode ser?

Lisístrata – Quando pegamos a lã bruta, o que fazemos primeiro é tirar dela todas as impurezas. Pois faremos o mesmo com os cidadãos, separando os maus dos bons a bastonadas, eliminando assim o refugio humano que há em qualquer coletividade. Aí pegamos os que vivem correndo atrás de cargos e proventos, e os classificamos como parasitas do tecido social – que deve ser trançado apenas com cidadãos úteis e prestantes. Usaremos, sim, mas apenas para confecções inferiores, os relapsos, os devedores do tesouro, os bêbados contumazes e todos os outros cidadãos não de todo estragados mas já em princípio de decom-

posição. Isso feito em todas as cidades, nos restaria considerar cada núcleo social como um novo à parte, puxar cada fio daqui para Atenas, dando assim ao povo, daqui e das colônias, o meio de tecer o gigantesco manto da proteção geral.

Comissário – Mas não! Vocês não têm mesmo vergonha de traçar *paralelos imbecis*, comparando cidadãos com novos de lã e pretendendo resolver as complicações do estado com linhas e agulhas? Bem se vê que nunca sofreram na pele as responsabilidades de uma guerra! (ARISTÓFANES, [444-385 a.C.], 2003, p. 61-63).

Os “paralelos imbecis” podem ser chaves para analisar nosso contexto atual, assim como o foram no tempo de Aristófanes. Essas leituras em nosso grupo foram um contraponto ao que estamos buscando entender sobre o fenômeno da violência, observando, por exemplo, que ele não é coisa somente da nossa realidade.

Ouvindo as fitas e lendo as transcrições das mesmas, percebi o quanto os nossos corpos se movimentavam no lugar e nossas idéias eram lançadas entre os conteúdos e as formas em torno do tema. À medida que cada uma de nós escolhia o que iria representar como sendo uma forma de falar sobre a violência contra as mulheres, íamos conversando sobre isso. E também conversávamos sobre o modo como eu estava querendo que isso acontecesse⁶.

241.Romi: mas a Edla veio e os.	242.Edla: a Romi eeo ela edo essa eeia ela o ovoo e e ovoei.
24.esa: meio e ma oisa imosa.	244.Romi: oe e o ao ada e aesaaos isos
24.Edla: isso oi a vias	24.Romi: a mim oi ma eeia ovssima.

⁶ Proponho mostrar o modo como foram transcritas as conversas no quadro que segue, como um modo de identificar a seqüência das conversas. Ao todo foram 98 páginas transcritas em espaço simples.

Todas confirmavam um certo espanto com a proposta, e, de uma forma ou de outra, manifestávamos isso. Em vários momentos, o silêncio fazia com que ouvíssemos apenas nossos corpos trabalhando. Comentários amenos, o café oferecido para iniciar outra conversa, a tesoura que era pedida do outro lado da mesa de trabalho. E simultaneamente o tema nos inquietava. A trama dessa provocação tinha nos tomado nas quartas-feiras pela tarde, quinzenalmente. Foram encontros que nos fizeram mais próximas e cúmplices nessa busca por estarmos reunidas em torno de um tema e um desafio.

A análise sobre dois panos como forma de exercitar a simultaneidade da própria pesquisa das narrativas produzidas

Conseqüência dos encontros: cada uma de nós reagiu de diversas formas ao modo como a idéia foi proposta. Isto resultou, também, em diferenças na execução do trabalho. Dos meus registros, após os encontros, partilhamos a seguinte narrativa que registrei da seguinte forma:

Na parte da tarde com o grupo das mulheres no CECA, demos seqüência ao trabalho dos panos. Estávamos em sete e já preparamos os desenhos e tecidos para o nosso tema sobre violência. Sobre o que Sandra planejou, por vários momentos, o tema girou em torno do “vaso quebrado”. Ela dizia: “Minha mãe sempre falava, e fala ainda, que com namorado depois de uma briga, é como vaso quebrado, não é mais a mesma coisa”. Então, entra Bell na conversa e diz: “Sim, mas às vezes precisa quebrar, para voltar de outro jeito. Comigo foi assim”. E Sandra responde: “Mas precisa do amor para que se volte, né?”

Fiquei pensando nisso...

Quebrar os pratos, por exemplo, é uma tradição grega – de alegria e também de raiva. O ditado popular “quebrar os pratos” dá a idéia de que vai se vivendo assim, de vez em quando.

A idéia da perfeição e da inteireza de um vaso não contém o romantismo ensinado no tal “... e foram felizes para sempre?”

Eu cortava os panos e ouvia as gurias. Pensava: “Meu Deus, como vamos visibilizar o que fazemos aqui? Acho que só gravando algumas sessões, para que se tenha a idéia completa do que acontece no todo do processo. Preciso comprar uma câmera que funcione, pois a minha está quebrada”. (EGGERT, 2005).

Anotações como esta formam um pesponto das idéias que surgiram, a partir de cada encontro. Este material, juntamente com a transcrição de todas as reuniões, foi sendo resgatado, à medida que tomava volume.

Os encontros quinzenais do grupo de nove mulheres – incluídas a pesquisadora e sua bolsista – produziram um modo de fazer e pensar que, acredito, tenha sido mais evidenciado pela bolsista do que por qualquer outra de nós. Anacir Gedoz da Silva Cardoso (2006) foi aprendendo a fazer transcrições, neste projeto. Além disso, à medida que transcrevia, redizia certas coisas, comentava comigo e com colegas o que estava percebendo. Certo dia, afirmou: “Como eu falo do meu pai nessas fitas”. Outro processo que aparecia, com frequência, também narrado por ela, era a disposição física em que nós nos organizávamos durante os trabalhos. Esta disposição precisava ser lembrada, para que algumas falas, quase inaudíveis no aparelho, pudessem ser reconstituídas. Assim, recorria à memória visual. A transcrição é muito mais viável quando a pessoa que realiza este trabalho participa efetivamente do grupo e da conversa. Tudo isto pedia tempo, para que pudéssemos olhar melhor o que estávamos produzindo. De certa forma, posso afirmar que ela se percebeu pedagoga nessa atividade e que isso foi um desafio para uma estudante de Pedagogia. Ou seja, ela pôde identificar que a proposta continha elementos de ordem pedagógica, com objetivos voltados para um processo que ultrapassou o ato da transcrição. Nesse processo, ela, por estar no último semestre do curso, optou em escrever toda a experiência no Trabalho de Conclusão do Curso de Pedagogia. Faço algumas análises, pois o texto dela já é uma produção dentro de outra produção. Anacir G. da Silva Cardoso escreve:

Estes encontros foram um momento de falar sobre si, experiência de vida, de família, de mulher, de relacionamentos, um espaço de autoconhecimento. Nas conversas e na produção da peça artesanal, pensando sobre a temática, fui refletindo sobre minha vida, minha história familiar, minha formação enquanto pessoa. (CARDOSO, 2006, p. 10).

Identifico uma escrita que define um contexto: onde e com que intensidade o conhecimento pode construir novas possibilidades. O Trabalho de Conclusão de Curso de Anacir retrata a “viagem” de uma jovem mulher, que percorreu as ruas de uma vila da Grande Porto Alegre. Estas mesmas ruas que a levaram, quando menina, para uma pequena escola, através do sonho da sua mãe, que insistiu em fazê-la estudar. Essa trabalhadora estudante chegou a uma universidade privada, como milhares de brasileiras chegam, pois ainda é lá que é possível estudar à noite e trabalhar de dia. Assim, ao cursar uma graduação, de certa forma, marginalizada pela escala dos conceitos acadêmicos, ela foi aprendendo que a condição de classe social e de gênero é definidora de opções, no trabalho e na vida. O caminho da cidadania não passa despercebido para uma mulher que, mesmo sendo branca, é pobre. Tudo isso encontrei no texto de Anacir. Nas palavras dela, busco entreatos, para essa reflexão:

O conjunto das experiências vividas nos constitui, nos forma. A partir da descoberta deste “mundo” novo, realizo algumas reflexões e questionamentos, em torno do pensar a educação e a questão da formação: Como eu me formei o que sou hoje? O que eu aprendi e li sobre formação em minha experiência acadêmica? Esta é uma questão essencial para mim, enquanto pessoa humana e Pedagoga, pois preciso compreender meu processo de formação e o que entendo como formação, para, então, poder exercer a profissão de formar. (CARDOSO, 2006, p. 10).

Nesse excerto, percebo o “encharcamento” com a leitura de Marie-Christine Josso (2004), autora que Anacir cita, ao longo do texto, e que foi objeto de nossos estudos e leituras. Mais adiante, depois de citar e conduzir uma reflexão em torno de um texto de Ivone Gebara (2000), ela questiona:

O que pensar agora? Por que não realizamos este tipo de leitura na graduação do curso de Pedagogia? Por que não lemos as mulheres? O que elas falam, escrevem, pensam, criam, produzem de conhecimento? Como entender o processo histórico do “ser mulher”, do acesso das mulheres ao saber, das mulheres na educação?

É importante que se conheça o processo histórico do acesso das mulheres no magistério. Por que nós fomos “liberadas” para este espaço? Apenas porque esse espaço foi [e ainda é] considerado uma extensão do lar, para “ajudar” o marido nas despesas da casa, onde a mulher continuaria exercendo sua função principal e “natural” de mãe? Será por isso que o magistério ainda tem pouco reconhecimento como profissão, e mais como uma missão, um sacerdócio? (CARDOSO, 2006, p. 12).

A invenção de si não tem mais volta, e isto se comprova no texto acima. As perguntas, como afirma Remí Klein (2006), constroem outra epistemologia e postura frente à vida de uma pedagoga. A conformidade da reprodução é desconstruída, instala-se o mal-estar e surge a suspeita de que as tarefas do cuidado para com os outros foram “dadas”, a fim de nos entreter. Com isso, não percebemos as senzalas em que estamos metidas, há muito tempo. Aqui, quem me socorre, para fazer uma leitura do histórico da formação das mulheres são as inúmeras pesquisadoras comprometidas com vários olhares teóricos do campo feminista. Entre elas, estão tanto as defensoras do feminismo da igualdade (Célia Amorós, 1994, 1997; Amélia Valcárvél, 1997) quanto as partidárias da tese da diferença (Julia Kristeva, 2001, 1987, Carol Gilligan, 1982, 2003 Gloria Anzaldúa, 2000). Observo, atenta, ambas as idéias. Às vezes, detenho-me mais em uma e, tempos depois, concordo com as outras. O que importa, nessa releitura, é a reinvenção que fizemos desses debates⁷.

⁷ Segundo Alcía Puelo (s. d., p. 18): “O feminismo da igualdade em suas diferentes versões propõe políticas de ação positiva, de integração e acesso aos recursos. O feminismo da diferença – em suas diversas vertentes franco-italianas e norte-americanas – tende a defender a existência de uma cultura feminina e a necessidade de que as mulheres se centrem em si mesmas.”

O debate temático foi tomando corpo, nas narrativas de Anacir, à medida que ela foi redigindo seu Trabalho de Conclusão de Curso e, também, quando foi convidada a escrever sobre a representação escolhida por ela no pano, como parte da pesquisa. Paralelamente, Anacir participou de cursos promovidos pela ONG de formação de Promotoras Legais Populares. Lá, a aluna se confrontou com suas marcas de uma história de violência. Depois, conseguiu narrar para o grupo de mulheres e, finalmente, escrever a respeito.

Nos encontros de pesquisa, eu produzi uma peça artesanal, em que fiz desde a escolha do desenho que, para mim, representasse a temática da violência contra as mulheres, os tecidos, as cores que eu iria usar, pensando no desenho e sua relação com a violência. Aí, vem de novo aquela pergunta: que tipo de conhecimento estou produzindo, além do conhecimento da técnica da produção da peça? Ainda não tenho resposta para esta pergunta, mas sei que este foi um espaço de aprendizado. Aprendi muito no convívio com outras mulheres [as “gurias”], com o grupo, nas conversas, nas histórias que ouvíamos e falávamos. [...] Pensar as violências contra as mulheres não é uma tarefa fácil, eu sabia que ela existia [...] Minha irmã foi assassinada pelo ex-companheiro, em 12 de junho de 1994, no canteiro da BR-116, próximo à Rua 24 de Maio, em Novo Hamburgo. O fato foi noticiado pelo Jornal Correio do Povo, de 14 e 15 de junho de 1994. [...] Nada é por acaso, num dos encontros do curso de Promotoras Legais Populares, descobri isso, ao ouvir uma palestrante, onde comecei a reconhecer a história de minha irmã, me senti emocionada, ansiosa para que desse uma oportunidade de perguntar o que fazer para evitar a morte, nestes casos de violência. Ela dizia: “Se o cara for possessivo, ciumento, tomem cuidado, porque este mata”. Ela infelizmente me falou o que eu não queria ouvir. “Não tem recursos. O que poderia se fazer é ela fugir para casa de algum parente distante, se esconder, ou ir para uma casa-abrigo, mas nem todas as cidades têm este recurso, e São Leopoldo não têm, e, mesmo assim, às vezes eles as encontram, ameaçam com os filhos, ou seja, é quase impossível salvá-las”. A partir deste dia, comecei a entender por que eu estava ali, o que aconteceu com minha irmã foi infelizmente apenas mais um caso, que a gente quer esquecer, mas não dá pra esquecer, pensando quantas mulheres mais vão morrer, quantas estão sofrendo com a violência, não posso ignorar isso. (CARDOSO, 2006, p. 15-16).

As marcas vivenciadas por Anacir, guardadas há 12 anos, reapareceram nos espaços de uma experiência que foi provocada a partir da pesquisa *Mulheres tramando contra a violência*. É possível compreender a provocação dessa rememoração, com base na proposta de Marie Christine Josso (2004), como uma experiência formadora. Isto porque Anacir pensou sobre essa experiência segundo as duas modalidades propostas: a experiência que se tem sem procurar, e a experiência que acontece com a intenção e a decisão individual de vivê-la. Conforme Josso (2004, p. 51), essa separação é apenas uma convenção, entre experiências *a priori* e *a posteriori*, a fim de “[...] introduzir níveis lógicos no processo experiencial entre uma aprendizagem fortuita, uma aprendizagem refletida e a organização da significação existencial de um conjunto de experiências, organizadas numa história”.

Então, quando ouvimos a história contada por Anacir sobre o assassinato da irmã, podemos considerar que este, até então, foi percebido apenas como mais uma desgraça na vida de uma família. Ao refletir sobre tal fato, tendo outros elementos para reconsiderar a condição das mulheres, pode surgir um novo modo de encarar a realidade e reelaborar posturas, em uma sociedade que considera determinadas condutas como “naturais”. Esse exercício feito por Anacir pode ser observado por mim como uma experiência formadora.

À medida que caminhávamos no processo da pesquisa, enquanto grupo, eu conseguia perceber o entusiasmo das participantes, algo que desencadeou uma escuta, a qual denominei *escuta pedagógica*, pela forma como as perguntas se reproduziram. No texto de Anacir, encontra-se a seguinte reflexão:

Comecei a me fazer algumas perguntas, a partir da proposta do projeto de pesquisa, que até então eu não havia pensado: É possível produzir conhecimento, enquanto se faz o trabalho manual? Que tipo de conhecimento é este? Como isso se dá?

Esta experiência me fez refletir a questão da aprendizagem e construção de conhecimento, que são processos inerentes na educação, com um

outro olhar, processos que até então eram vistos como “lazer”, “coisas de mulher”, conhecidas apenas como uma produção criativa, artesanal, mas sem reflexão teórica, e esta pesquisa se propõe a conhecer estes processos mais de perto, participar deles, e acredito que estará fazendo um resgate dos saberes construídos pelas mulheres ao longo dos tempos, saberes estes que ficaram no anonimato, provocando assim um novo olhar para estes espaços, dando-lhes mais visibilidade e valor. (CARDOSO, 2006, p. 14).

Nesse exercício de leitura e percepção de outra pessoa sobre o que foi imaginado e projetado na ação de uma pesquisa, vamos acreditando mais [ou menos] e seguindo adiante, com base no entusiasmo de quem convive com a experiência. Somos empurradas a arriscar e imaginar outras formas de capturar o conhecimento produzido nessa ação, que é, antes de tudo, uma formação e autoformação. São as “implicações dos processos de elaboração das vivências em experiências” (JOSSO, 2004, p. 51), que alargam o “campo da consciência” (JOSSO, 2004, p. 51) para todas as pessoas que vivem as experiências e as interpretam das mais variadas formas.

A escuta pedagógica é o que entendemos ser, em Josso (2004), a base das implicações do processo das vivências de aprendizagens, de conhecimento e de formação. Gostaríamos de relacionar esta idéia com a proposta de Paulo Freire denominada *conscientização*⁸.

A educação popular – que, no Brasil e em toda a América Latina, desdobrou-se em inúmeras metodologias – teve por base o debate teórico produzido por Paulo Freire. A conscientização proposta pelo autor é o entendimento de que “o ser humano não pode se libertar, se

⁸ Conceito controverso que, por algum tempo, foi pedra de tropeço para a maioria dos textos desse autor, a ponto de ele, no livro *Pedagogia da esperança* (1992), dizer que houve leituras “mal feitas” sobre seu trabalho e seus textos (FREIRE, 1992, p. 86). Um texto que contribui para entender esse conceito, além dos próprios de Freire, é o de Luiz Gilberto Kronbauer intitulado *Acerca de Paulo Freire: fundamentação filosófica da conscientização* (1998).

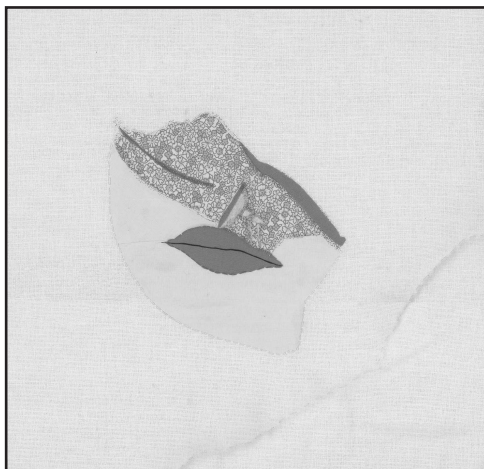
não protagoniza a sua história” (Kronbauer, 1998, p. 29). Os conteúdos da conscientização são a realidade pensada, analisada e recontada, a fim de reelaborar uma outra ação da pessoa na sua história de vida. Tal “ação”, nessa tentativa de relacionar as bases entre Josso (2004) e Freire (1992), pode ser a possibilidade do distanciamento e análise da experiência vivida. Didaticamente, isso é um exercício que, no mundo dos adultos e das classes populares, acontece muitas vezes, como nas formações e cursos de final de semana, nos encontros e reuniões em busca da resolução de problemas pontuais de moradia, emprego, terra. Estes são espaços onde a fala surge, a pergunta é feita pela primeira vez, o corpo se mostra sem medo e a história passa a ser contada de outra forma. A Pedagogia, construída ao longo de, pelo menos, 40 anos de Educação Popular (BRANDÃO, 2002), ensina uma cultura democrática da palavra. Tenta-se, através de dinâmicas diferenciadas, inventadas muitas vezes no improviso da falta de material, relidas em diversos contextos – desde populações ribeirinhas a grupos urbanos – buscar a sistematização do que pode vir a ser o exercício de participar e dizer, cada um/a, a sua palavra.

No dizer de Freire (1992, p. 126):

De fato, quanto mais os oprimidos vejam os opressores como imbatíveis portadores de um poder insuperável, tanto menos acreditam em si mesmos. Foi sempre e continua sendo. Uma das tarefas da educação popular progressista, ontem como hoje, é procurar, por meio de uma compreensão crítica de como se dão os conflitos sociais, ajudar o processo no qual a fraqueza dos oprimidos se vai tornando força capaz de transformar a força dos opressores em fraqueza. Esta é uma esperança que nos move.

A “escuta pedagógica” também é, para nós, a relação com as leituras da experiência das mulheres. Estas leituras, ao produzirem o debate feminista e ampliarem a visão das contingências estabelecidas pela condição de subjugação a que foram submetidas ao longo da história, conseguem estabelecer uma outra forma de encarar a educa-

ção. Exercitar a experiência da pesquisa-formação, junto a grupos populares e, em especial, às mulheres que vivem em situação de violência, pode ser um passo na busca por uma história de viabilização da autoconfiança e da autonomia de se colocar por si mesmas na história. Quando Anacir analisa “As marcas da dor”, a partir da representação costurada no seu pano, narra as experiências vividas, hoje identificadas como violentas:



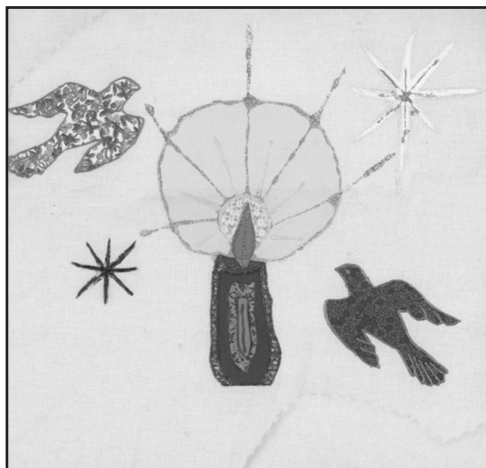
Marcas da dor, Cardoso, 2005

Este trabalho me fez também pensar em cada marca produzida pelas violências, em quantas mulheres estão passando por esta situação. As marcas a que me refiro não são só as físicas que, em alguns casos de violência, nem aparecem, mas nas marcas “invisíveis”, aquelas marcas que destroem a auto-estima, a vontade de viver, aquelas que produzem fraqueza, dor e medo. As marcas que geralmente levam a maioria das mulheres a procurarem ajuda, nos consultórios médicos, em busca de algum remédio para dor, ou levam essa mesma ou a outra parte delas para igrejas pentecostais lotadas, onde pastores fazem exorcismos a fim de “li-

bertar do demônio”. Essas mesmas mulheres são marcadas pela ideologia da violência invisível do mundo patriarcal. (CARDOSO, 2006, p. 24).

O argumento de Anacir sobre a não percepção das violências vividas pelas mulheres também aparece na representação da peça de outras participantes do grupo da pesquisa.

Passo ao segundo pano que desejo analisar: “A luz e a escuridão”, de Maribel Lindelau, que entrou no grupo no segundo encontro por interesse e curiosidade. No princípio, eu não a havia convidado, porque ela não trabalhava diretamente com a formação das Promotoras Legais Populares. Porém, quando todo o grupo dessa entidade civil ficou sabendo da pesquisa, percebi que, na verdade, todas as pessoas, desde a secretária até a mulher que faz a manutenção do local, possuíam ligações com todos os trabalhos da entidade. Ela é responsável pela divulgação das atividades do CECA, é formada em Comunicação e tem uma percepção singular do processo de violência contra as mulheres. De todas, creio que foi a participante que mais relacionou a religião aos meandros vividos com a violência.



Maribel Lindelau, 2005

A narrativa que foi construída em forma de texto foi tecida durante os encontros. Por várias vezes me perguntei por que Maribel havia escolhido a vela, as estrelas e as pombas, símbolos ligados diretamente à experiência cristã. Durante a confecção, não percebi comentários específicos sobre tal escolha e criação. Já no momento em que exercitamos a conversa sobre as representações, apareceram elementos do espaço religioso que depois se concretizaram na escrita. Esse processo de primeiro falar e depois escrever seguiu a orientação de Marie Christine Josso e, ao que me parece, teve um desencadeamento lógico no processo argumentativo, onde aparentemente há uma confrontação e, conseqüentemente, um aprofundamento analítico do que se viveu e do que foi narrado sobre a experiência.

Ouvindo a fita do dia em que Maribel relatou o porquê da sua representação ser uma vela, duas pombas e duas estrelas, ela iniciou dizendo que a princípio não tinha relação direta com experiências de violência. Ao dizer isso, momentos depois recompôs sua fala para dizer que sua mãe decidiu se separar ao viver um momento de grande tensão. E, ao dizer isso, percebeu o que havia dito no início da conversa. Isso aparece novamente no texto escrito da seguinte forma:

Violência contra as mulheres... Ao entrar no grupo de pesquisa sobre Mulheres tramando contra a violência: a produção de conhecimentos na ação simultânea do pensamento e da criação artesanal fui demandada, juntamente com as outras colegas a escolher uma figura que representasse a violência contra as mulheres.

Gosto muito do trabalho artesanal, pois acredito que sua prática nos força a uma auto-reflexão. Entretanto, o tema em si, teoricamente, não me dizia respeito, pois não trabalho com mulheres vítimas de violência, como as meninas do APJ, também não faço orientação como a Romi, que é pastora, e pior, não sou e nunca fui vítima de violência. Logo, me perguntei: **Como vou representar uma coisa que nunca senti?**

[...] comecei a pensar na separação dos meus pais. O casamento deles estava esgotado, não havia mais sentimento nem esperança, apenas a convivência conveniente para ambos e para a “sociedade”. Na noite

em que minha mãe decidiu sair de casa, meu pai estava descontrolado e ameaçou a vida dela. Posso me lembrar de alguns episódios em que testemunhei ele ser agressivo com ela e lhe desferir tapas e bofetões. Engraçado que até alguns instantes atrás afirmei nunca ter sido vítima de violência. (LINDELAU, 2005).

Há uma forte invisibilização, um hiato entre a experiência vivida e um primeiro exercício narrativo que foi recomposto ao se contradizer. Essa possibilidade da observação da própria narrativa tem, nesse caso, um efeito pedagógico significativo. O olhar para as associações feitas também demonstra o quanto essa experiência estava ligada a uma simbologia religiosa.

A vela foi o primeiro objeto que escolhi, porque creio que ela simboliza várias coisas. Principalmente, a luz que ilumina o caminho, pois quem vive numa situação de violência vive na escuridão ou na penumbra, muitas vezes achando que não existe “luz no fim do túnel”, que aquela é sua sina, e que ninguém no mundo pode ajudá-lo(a). (LINDELAU, 2005).

As pombas representam a libertação. A pomba é símbolo da paz. Logo, representa, também, tranquilidade, paz de espírito, aquela sensação de liberdade que mencionei anteriormente. Arrisco dizer que todos/as os/as que saem de uma situação de violência descrevem situações semelhantes de paz e liberdade. A narrativa de Maribel segue nessa descrição:

Um fator muito importante em todos os aspectos da vida de minha mãe e, conseqüentemente, na minha e na dos meus irmãos é a fé em Deus. Aqui entram as estrelas da minha figura. Elas são guias, assim como aquela estrela que guiou os reis magos até o menino Jesus. Assim como as constelações que orientam os sentidos Norte, Sul, Leste e Oeste no firmamento. As pessoas que lutam para deixar de viver na violência precisam de guias, de orientações e de auxílio. (LINDELAU, 2005).

A narrativa de que as três representações – a vela, as estrelas e as pombas – retratam a fé e a liberdade repercutiu em mim uma questão ligada especificamente ao desejo por liberdade construído entre mãe, filhos e filha – estrelas que brilham e pombas que voam sem limites e uma vela que estava apagada e foi acesa pelo desejo de liberdade.

Comecei a pensar na vida da minha mãe e também na nossa após a separação e percebi que todos (meus irmãos inclusive) tínhamos uma sensação de liberdade dentro de nossa casa. Sentíamos que o espaço nos pertencia e que não teríamos mais que assistir TV apenas se meu pai concordasse. Ou que podíamos brincar e fazer barulho sem nos preocupar que ele pudesse estar irritado e, por conta disso, brigar com nossa mãe. (LINDELAU, 2005).

Essa sensação de liberdade descrita é a mesma que vemos nos relatos de mulheres que conseguem romper o círculo da violência. O rompimento existiu, porque houve uma percepção de si e um desejo de querer ser. Ser “eu mesma”, como salienta Marcela Lagarde y de Los Rios (2005, p. 19).

E a religião talvez possa vir a ser um elemento de força e resistência a partir do desejo de liberdade, embora saibamos que, rapidamente, encontraremos elementos segregadores que estimulam a subserviência. No relato oral de Maribel, o pastor foi peça-chave para que a mãe tivesse forças na decisão tomada. A partir daí pondero sobre o lugar de poder que a instituição e a representação através dos agentes do sagrado possuem, por mais paradoxal que isso possa parecer.

Concluir para olhar a peça toda

Os meus olhares sobre essas escritas, essas texturas e esses têxteis são apenas um olhar e uma demarcação possíveis de serem recosturados de muitas formas. Arrisco afirmar que realizei um experimento metodológico de fazer simultaneamente uma peça artesanal com recorte temático

e analisar como aconteceriam as tramas entre os processos de fazer e falar, costurar e pensar, dizer e analisar, a elaboração de uma escuta pedagógica, num exercício individual e também coletivo de cada pessoa. A pesquisa desafiou-me a pensar sobre a experiência de cada uma em relação à temática da violência e, simultaneamente, estimulou-me a articular o trabalho manual, desencadeando uma reinvenção de si. Pareceu-me uma grata descoberta: o resgate do trabalho manual e a complexificação do mesmo ao tematizá-lo, e vice-versa.

A tentativa de realizar uma *unimultiplicidade*⁹ de ações e pensamentos, triangulando, até este momento, a “pesquisa-formação” (JOSSO, 2004), a “conscientização” da educação popular (FREIRE, 1980; FREIRE e NOGUEIRA, 1989) e as análises feministas me moveu no sentido de imaginar uma série de trocas e releituras, através da tecedura e da textura. Uma destas é a de que, ao processar uma ação realizada pelas mulheres – o trabalho manual – com um propósito acadêmico, fica-se com a sensação de deslocamento. A outra é a idéia, de certa forma meio intuitiva, de que o entrelaçamento das experiências metodológicas da pesquisa-formação, da educação popular e do feminismo nos dá algum instrumental para buscarmos uma síntese e imaginar algumas possibilidades no campo pedagógico.

Essa simultaneidade é o que, de certo modo, já apontávamos no trabalho apresentado e posteriormente publicado no I Congresso “As Mulheres e a Filosofia” (EGGERT, 2002). O modo como as mulheres aprenderam, durante séculos, todos os trabalhos domésticos – marcado pela habilidade de realizar várias tarefas simultaneamente – gerou a “competência” da simultaneidade. Isto se naturalizou de tal forma que as pessoas e as próprias mulheres não percebiam tudo o que foi sendo feito [aprendido], enquanto uma casa era organizada e o mundo da

⁹ Título da canção composta por Tom Zé e Ana Carolina, cantada por Ana Carolina no CD Perfil de Ana Carolina, 2005.

vida, sustentado. A simultaneidade acompanhou as mulheres quando elas foram para o espaço público, junto com os outros trabalhos que as mantiveram ligadas aos saberes que exigiam também essa competência. Dessa forma, a invisibilidade do que as mulheres faziam e fazem também se reflete na vida pública. Elas se tornam invisíveis. Alcançam as coisas para os outros e dificilmente se apresentam autoras e criadoras dos próprios modos de produzir conhecimento. Na Educação, isto não é diferente: as professoras, mesmo quando criam seus modos de ensinar e aprender, revelam muito pouco deste processo, pelo fato de não considerarem o que fazem como algo “autorizado”.

Olhar a peça como um todo e nesse todo perceber o processo, e não apenas avaliar o produto, tem para a história das mulheres uma trama ainda não tecida. Um recorte que possa configurar conhecimentos a partir de violências e corpos sexualizados para tantas funções cumpridoras sempre na direção dos outros que anulam a capacidade de enxergar a si como um ser “eu mesma” (LAGARDE Y DE LOS RIOS, 2005). Olhar a peça como desafio de arriscar um modo de fazer e, ao mesmo tempo, pensar, sentir ousar e ser, simplesmente.

Referências bibliográficas

- AMORÓS, Célia. *Feminismo: igualdad y diferencia*. México: UNAM, 1994. (Colección Libros del PUEG).
- _____. *Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad*. Madrid: Cátedra (Feminismos), 1997.
- ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do Terceiro Mundo. Trad. Édina de Marco. *Revista Estudos Feministas*, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000.
- ARISTÓFANES. *Lisistrata – a greve do sexo*. Trad. Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&PM, 2003.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A educação popular na escola cidadã*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2002.

- BRAYNER, Flávio Henrique Albert. *ORA ET TRANS/FORMARE: o “povo” em Luiz Eduardo Wanderley*. Disponível em: <http://www.educacaoonline.pro.br/art_ora_et_transformare.asp?f_id_artigo=47>.
- CARDOSO, Anacir Gedoz da Silva M. *Posicionamento pedagógico feminista em processo: retalhos de experiências formadoras, unidos no combate à violência contra as mulheres*. 2006. 69 f. Trabalho de Conclusão de Curso – Curso de Pedagogia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2006.
- EGGERT, Edla. *Cortar e pensar*. Arquivo de pesquisa. 15/05/2005 (não publicado).
_____. Narrativa: a filosofia a partir da experiência das mulheres. In: TIBURI, Marcia; MENEZES, Magali M de; EGGERT, Edla (org.). *As mulheres e a filosofia*. São Leopoldo: Unisinos, 2002. v. 1, p. 7-285.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- FREIRE, Paulo; NOGUEIRA, Adriano. *Que fazer – teoria e prática em educação popular*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- FREIRE, Paulo. *Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. São Paulo: Moraes, 1980.
- GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- GILLIGAN, Carol. *Uma voz diferente: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância a vida adulta*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1982.
_____. *O nascimento do prazer*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.
- JOSSO, Marie-Christine. *Experiências de vida e formação*. São Paulo: Cortez, 2004.
- KLEIN, Remí. *Fundamentos filosóficos e epistemológicos: o lugar e o papel da pergunta no Ensino Religioso*. Disponível em: <<http://www.unisinos.br/pastanet/RemiKlein>>. Acesso em: 03 jul. 2006.
- KRISTEVA, Julia. *No princípio era o amor: psicanálise e fé*. Trad. Leda Tenório da Motta. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- KRISTEVA, Julia; CLÉMENT, Catherine. *O feminino e o sagrado*. Trad. Rachel Gutiérrez. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- KRONBAUER, Luiz Gilberto. *Acerca de Paulo Freire: fundamentação filosófica da conscientização*. *Revista Estudos Leopoldenses*, Série Educação, São Leopoldo, v. 2, n. 3, jul./dez. 1998, p. 27-35.
- LAGARDE Y DE LOS RIOS, Marcela. *Los cautiverios de las mujeres:*

- madresposas, monjas, putas, presas y locas. 4. ed. México: UNAM, 2005.
- LINDELAU, Maribel. *Texto produzido para leitura em grupo*. São Leopoldo: CECA, 2005 (não publicado).
- MOORHOUSE, Jocelyn [diretor]. COLCHA DE RETALHOS. Filme. EUA, 1995.
- NYE, Andrea. *Teoria feminista e as filosofias do homem*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1995.
- OTTO, Whitney. *How to Make an American Quilt*. New York: Ballantine Books, 1994.
- PUELO, Alicia. Filosofia e gênero: da memória do passado ao projeto de futuro. Disponível em: <<http://www.fyl.uva.es/~wceg/articulos/Filosofia20e%20genero.pdf>>. Acesso em: 03 jul. 2006.
- VALCARVEL, Amelia. *La política de las mujeres*. Madrid: Cátedra, 1997

Questões da trama de conhecimentos na *GESTÃO PÚBLICA DA INTIMIDADE e* DA VIDA PRIVADA – Olhares (ainda furtivos) da Teologia

*Mara Sandra Parlow*¹

1 - Situação na trama de conhecimentos

Tanto **sexualidade** quanto **violência** – temas norteadores do II Congresso Latino-americano de Gênero e Religião, ao qual serviu a presente reflexão – são temas historicamente em disputa. A depender da área de conhecimento, do olhar (des)informado ou infor-

¹ Doutora em Teologia (Religião e Educação) e Licenciada em Ciências. Integrante do NPG – Núcleo de Pesquisa de Gênero, IEPG / EST, compõe a equipe da Coordenadoria Municipal da Mulher – Prefeitura de São Leopoldo, onde, além da atribuição de elaboração de Projetos, Captação de Recursos e Relações Institucionais, coordena o Programa GerAÇÕES, projeto educativo de caráter intersetorial e multidisciplinar voltado à saúde preventiva, especialmente no que se refere aos temas da sexualidade e reprodução humanas. No espaço público onde atua, tem ancorado reflexões nas questões de Gênero, direitos humanos das mulheres, violência contra a mulher e políticas públicas para as mulheres.

mante e dos sujeitos em suas experiências, tomam acentos particulares quanto a conceituações e implicações, confundindo-se continuamente com as distintas situações vivenciais.

Na presente abordagem, **situo-me**, pois, na *interseção* entre três dessas situações vivenciais, por isso mesmo, *lugares* epistemológicos. Situo-me na interseção entre (1) o *corpo de conhecimentos* teológicos, (2) as interações no Núcleo de Pesquisa de Gênero e (3) minha *práxis* laboral, em função gestora, na esfera pública de atendimento a mulheres vítimas de violências. Nessas violências encontram-se implicadas, recorrentemente, questões da sexualidade humana (exemplarmente, restrições aos direitos sexuais e desatenções para com os direitos reprodutivos das mulheres envolvidas).

Mas, a propósito do falar a partir de uma *situação* – a minha, enquanto teóloga, integrante de equipe multidisciplinar da Coordenadoria Municipal da Mulher, em São Leopoldo, e a situação de mulheres atendidas por este setor público –, ocorre-me Donna Haraway², que, ao propor a noção de “**conhecimentos situados**”, levamos a perceber a tensão CONSTRUTIVA entre a contextualização do conhecimento, que implica um relativismo conseqüente, e o compromisso político com a denúncia dos diferentes modos de exclusão, que requer um realismo crítico.

A afirmação de Haraway de que “a objetividade feminista significa exatamente *conhecimentos situados*”³ é, portanto, suporte

² Donna HARAWAY é uma das figuras mais originais e controvertidas no heterogêneo campo dos estudos culturais da ciência e da tecnologia, na atualidade. Entre a história da ciência, a crítica feminista e a análise social, sua obra constitui uma lúcida e incisiva reflexão sobre as complexas relações entre a ciência, a tecnologia e a sociedade, desde uma postura de corte construtivista, articulada em torno da produção de conhecimento científico na primatologia – área sobre a qual publicou um excelente livro monográfico (*Primate Visions*, 1989) – até sua proposta do termo “ciborgue”, a cujo desenvolvimento dedica sua obra mais recente e categórica, para referir-se à natureza híbrida de organismo e artefato tecnológico que nos caracteriza como seres do novo milênio.

³ Cf. Donna HARAWAY, *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective* (1988). In: McDOWELL, Linda; SHARP, Joanne (eds.). *Space, Gender, Knowledge – Feminist Readings*. London: Arnold / Hodder Headline Group, 1997, p. 57.

metodológico na presente *tessitura* argumentativa, livrando-me do indesejável perigo do relativismo descomprometido e permitindo-me revisar o convencional conceito da objetividade ao estar implicada na problemática analisada e indicada no título geral deste texto: a gestão pública da intimidade e da vida privada⁴.

Assim, nessa oportunidade, enlaço referentes, assumindo e explicitando as **situações** do meu conhecer, em processo epistemológico multirreferencial.

Enlaço elementos do corpo de conhecimentos teológicos com questões práticas da *trama* de saberes no que aqui denomino “gestão pública da intimidade e da vida privada”, perguntando-me, basicamente, sobre o papel da Teologia, enquanto área de conhecimento, nas ações e redes de enfrentamento à violência. Pergunto-me sobre o caráter da Teologia e, conseqüentemente, pelo papel da Religião nas representações, na produção ou na superação da violência, abstando-me, contudo, de inserir na *trama* a pergunta pelo papel da Igreja [como espaço muitas vezes enclausurador dos conhecimentos teológicos e privatizador da religiosidade], por conta da necessidade de delimitar meu ponto de vista.

Por conseguinte, no ato de *teologizar* a partir da violência, (1) primeiro, problematizo a disposição disciplinar – portanto, muitas vezes, fragmentada – do atendimento a mulheres em situação de violência e, (2) segundo, levanto questões que apontam um olhar (mesmo que furtivo) da Teologia à atenção e apoio a estas mulheres em sua condição de dor(es) – decorrência da realidade de desconexões provocadas pela violência e da constatação material e tensa da finitude humana, já que violações sempre estarão “impressas” na Corporeidade.

⁴ Em uma das discussões em torno do presente texto, na preparação coletiva que tivemos ao II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião, no NPG, ocorreu-nos problematizar a expressão “gestão pública”. Perguntamo-nos se não seria mais apropriado falar em “politização” da violência, por exemplo. Contudo, opto por manter o termo “pública” porque a tematização está contextualizada na esfera das políticas públicas e do serviço público de atendimento a mulheres em situação de violência.

Preciso dizer, ainda, que minha *situação* na discussão sobre a “gestão da intimidade” é abordagem **híbrida**, pois os dois termos – “gestão”⁵ e “intimidade” – não provêm de “meu” território disciplinar teológico, mas de áreas outras: da Administração (mais especificamente o campo hoje denominado “gestão de pessoas”) e da área jurídica, que, a partir dos “direitos de personalidade”, em muito contribui para a teorização da intimidade e da vida privada – âmbitos onde a **violência sexista** ainda é muito recorrente e, simultaneamente, muito velada.

Transponho, portanto, as noções de “gestão” e de “intimidade” para compor a tessitura de uma “prosa” teológica, com algumas pistas para a compreensão fenomenológica da violência, desde essa tessitura.

1.1 - Apontamentos sobre *vida privada e intimidade* ⁶

Os conceitos de **intimidade** e de **privacidade** como os conhecemos e utilizamos são recentes. De início, no Ocidente, as duas noções se mesclavam, e o que se pode dizer é que existia diferenciação entre a esfera pública e a privada, mas não desta última com o que se compreendia por intimidade.

Na sociedade greco-romana, a esfera pública era determinada pela participação política dos cidadãos⁷.

Os assuntos que não deveriam ser do conhecimento das demais pessoas e habitantes da *pólis*, como os relativos aos modos de sobrevivência e às necessidades básicas de cada indivíduo, eram da esfera privada.

Ainda assim, essa diferenciação entre a esfera pública e a privada deixava dúvidas, denotando que tais conceitos ainda não se encontravam maduros e desenvolvidos, no sentido de sua distinção.

⁶ Cf. resumo do texto de AZUMA, Eduardo Akira. A intimidade e a vida privada frente às novas tecnologias da informação. Disponível em: <<http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=6168>>. Acesso em: 13 ago. 2006.

⁷ Cidadãos = seres humanos do sexo masculino, adultos, livres e ricos.

No transcurso da história, observa-se que o Direito Civil Romano é responsável pela primeira construção do conceito de *personalidade*, de suma importância para os Direitos do Homem [sic], do qual participam a intimidade e a privacidade. O termo *persona*, que designava a máscara sob a qual o ator representava o seu papel, alargou-se para abranger a posição do cidadão romano na vida jurídica, como sujeito de direitos e de obrigações. Esses direitos foram – e são – os **direitos da personalidade**.

Com a consolidação das sociedades feudais, a Idade Média marca um crescimento da necessidade da vida privada, posto que o senhor feudal acabava muitas vezes tolhendo a liberdade e a privacidade dos servos e, muito especialmente, das mulheres. Além disso, a esfera privada também cresceu em importância na medida em que os indivíduos passavam mais tempo no ambiente doméstico.

Nesse período, a esfera pública perdeu espaço. A vida limitava-se, basicamente, ao feudo. O senhor feudal reunia a autoridade pública, a quem vassalos deviam respeitar e atender. Já a esfera privada cresceu em importância, uma vez que a religiosidade, as crenças e valores da época levavam os indivíduos a viver mais voltados para o ambiente doméstico e a constituição da *família* – grupo societário emergente, que se consolidava na mesma proporção que a propriedade privada.

Na seqüência, segundo Eduardo Azuma, o movimento humanista (sécs. XV, XVII e XVIII) em muito contribuiu para a constituição dos conceitos de privacidade, intimidade e vida privada, através de seus construtos filosóficos e políticos, dentro das chamadas teorias do Direito Natural⁸.

⁸ Cf. AZUMA, A intimidade e a vida privada frente às novas tecnologias da informação. Rousseau foi quem mais inspirou e influenciou a declaração francesa de 1789, ambicionando a construção de uma sociedade onde os seres humanos pudessem ser livres tal como no estado de natureza.

Sob forte influência do liberalismo é, então, votada a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Agora, os chamados Direitos do Homem [sic] são inalienáveis e reconhecidos como os direitos naturais, sendo estes a liberdade, a prosperidade, a segurança e a resistência à opressão. Os direitos cidadãos, nesse caso, já se encontram ligados ao estado de sociedade, que são o direito ao voto, direito ao respeito da legalidade, entre outros.

É conveniente lembrar, ainda, que o conceito de família nuclear (e, por que não dizer, patriarcal) também exerce aqui uma importante influência no desenvolvimento do direito à intimidade e à privacidade. Neste período, desejar estar distante do mundo público passa a ser visto como um direito e não mais como um privilégio, como na sociedade feudal.

As quatro paredes da propriedade particular de uma pessoa oferecem, supostamente, o “refúgio” seguro contra o mundo público comum.

No mundo contemporâneo, por seu turno, pode-se dizer que, em quase todas as declarações de direitos e constituições, figuram princípios liberais de 1789. Entretanto, é notável um certo recuo na ideologia dos direitos naturais, posto que, pouco a pouco, o Direito Positivo traça limites razoáveis à liberdade.

Entretanto, a preocupação com os direitos humanos, considerando a razoável limitação à sua liberdade, ganha novos contornos com os objetivos de universalização de tais direitos.

Assim, em 1948, a Assembléia Geral das Nações Unidas organiza um documento que leva o nome de Declaração Universal dos Direitos do Homem, visando proteger os direitos e liberdades além das fronteiras físicas dos Estados.

Este documento tem grande importância, pois nele se encontram proteções inerentes à vida privada. O próprio art. 12 trata especificamente de garantir a vida privada:

Artigo XII. Ninguém será sujeito à interferência na sua vida privada, na sua família, no seu lar ou na sua correspondência, nem a ataque à sua

honra e reputação. Todo homem [sic] tem direito à proteção da lei contra tais interferências ou ataques.

A importância de tais direitos, nos dias de hoje, vai crescendo na medida em que a autonomia da vida privada é ameaçada pelas novas modalidades de invasão científica e tecnológica. A intimidade e a privacidade ganham *status* de grande importância em razão da valorização e comercialização de dados pessoais, ação implacável da cultura de massas, algumas ações de cunho totalitário por parte dos Estados, uso nocivo dos meios tecnológicos, entre outros fatores.

- Do DIREITO à intimidade e à vida privada

Embora usualmente os conceitos de *vida privada* e de *intimidade* se confundam, eles são distintos, sendo que tal diferença reside no fato de a *intimidade* pertencer a um círculo mais restrito do que o direito à vida privada (distinção que é tipicamente uma construção francesa).

Contudo, um conceito definitivo para ambos os termos também é algo difícil de ser encontrado. A Jurisprudência, normalmente, caracteriza a intimidade como “a esfera secreta do indivíduo na qual ele tem o poder legal de evitar os demais”.

Se “vida privada”, em geral, é justamente considerada privada porque se passa paredes adentro, a intimidade é o âmbito do exclusivo que alguém reserva para si, sem nenhuma repercussão social, nem mesmo ao alcance da privacidade que, por mais isolada que seja, é sempre um viver entre os outros (na família, no trabalho, na coletividade, no lazer comum).

Não há um conceito absoluto de intimidade, embora se possa dizer que o seu atributo básico é a individualidade, não excluindo o segredo e a autonomia. Nesses termos, é possível identificá-la: o diário íntimo, o segredo sob juramento, as próprias convicções, as situações indevassáveis de pudor pessoal, o segredo íntimo cuja mínima publicidade constrange, a vivência da sexualidade, os *pensares* próprios de cada ser humano, a subjetividade, etc.

Já a vida privada do indivíduo diz respeito, conceitualmente, a situações de opção pessoal, mas que podem ser limitadas e solicitadas por terceiros. Também abrange situações que envolvem aspectos onde, de alguma forma, a pessoa não deseja ou almeja qualquer publicidade ao seu redor, seja na suas relações de trabalho, familiares ou com setores da comunidade.

A vida privada, definida pelo professor René Ariel Dotti, abrange todos os aspectos que, por qualquer razão, não gostaríamos de ver cair no domínio público; é tudo aquilo que não deve ser objeto do direito à informação nem da curiosidade moderna, que, para tanto, conta com aparelhos altamente sofisticados⁹.

A vida privada pode envolver, pois, situações de opção pessoal (como a escolha do regime de bens na união civil ou até mesmo a escolha do sexo e gênero), mas que, em certos momentos, podem requerer a comunicação a terceiros (na aquisição, por exemplo, de um imóvel). Por aí ela difere da intimidade, que não experimenta esta forma de repercussão, mas, por outra via, não a exclui, posto que “privacidade” e “intimidade” são noções interdependentes.

1.2 - O contexto e o enfoque *re-colhidos*¹⁰

A Coordenadoria Municipal da Mulher de São Leopoldo, enquanto órgão de administração pública direta, onde atuo em cargo gestor de polí-

⁹ Cf. DOTTI, René Ariel. *Proteção da vida privada e liberdade de informação*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1980.

¹⁰ [...] o juntar e pôr diante não é um juntar qualquer coisa de qualquer maneira, não é um mero amontoar, mas implica uma busca e uma escolha previamente determinada por um colocar dentro, por um colocar sob um teto, por um preservar ou abrigar. O reunir que começa propriamente a partir de abrigar a colheita é, em si mesmo, de antemão, um *eleger* (*e-leger*) aquilo que pede abrigo. Mas a *e-leição*, por sua parte, está determinada por aquilo que dentro do *e-legível* mostra-se como o selecionado (o melhor). [...] Por fim, o *re-colher* de *lesen* implica um estar preocupado com aquilo que se recolhe: [...] o que está diante de e junto a importa-nos e, por isso, concerne a nós (vai conosco). Cf. LARROSA, Jorge. *Pedagogia profana*: danças, piruetas e mascaradas. Trad. em português por Alfredo Veiga-Neto. Belo Horizonte: Autêntica, 1999, p. 110.

ticas públicas, oferece um espaço de atendimento a mulheres vítimas e/ou em situação de violência. Trata-se de um Centro de Referência para Atendimento a Mulheres em Situação de Violência (o **Centro Jacobina** – Apoio e Atendimento à Mulher)

Centros de Referência são espaços estratégicos de enfrentamento à violência sexista, de gênero e contra as mulheres, visando (alguma) ruptura da situação de violência(s), por meio de ações globais de construção da cidadania das mulheres e do atendimento multidisciplinar (psicológico, social, jurídico, educativo...) (teológico? religioso?)¹¹.

O Centro de Referência para Atendimento a Mulheres em Situação de Violência é um serviço de atendimento e de enfrentamento à violência, exercendo o papel articulador de organismos governamentais e não governamentais que integram a rede de atendimento a mulheres em situação de vulnerabilidade decorrente da violência de gênero e sexista. (Art. 2º da Lei Municipal 5.568).

A partir dessa contextualização de meu enfoque, aponto alguns aspectos críticos.

Ressalto que, a partir do que tenho observado, é inquietante, epistemologicamente falando, a disposição disciplinar do **atendimento**. Primeiro, porque “ambuladoriza” a problemática, colocando-a no patamar dos encaminhamentos técnicos concernentes a toda espécie de serviço público. Segundo, porque situações de violência são sempre multifatoriais, multifacetadas, complexas. Uma situação de violência é, notadamente, *lugar e experiência* de “**dores inteiras**”.

¹¹ Trata-se de discussão necessária e urgente, já que o Estado brasileiro se move sob o princípio da laicidade, mas, em contrapartida, muitas mulheres levantam questões de caráter religioso em seus relatos sobre situações de violência experimentadas. Como exemplo, coloco o relato, recolhido do arquivo do Centro Jacobina, em São Leopoldo, feito por uma mulher ali atendida e cuja identidade é resguardada por questões de sigilo, aplicadas no atendimento: “Ando apavorada. Tenho muito nojo. Ele, todas as noites, quer sexo de um jeito que não consigo nem falar. Noutro dia, exige que eu vá à igreja com ele, onde senta ‘bem sim senhor’.”

Como seguir abordando-a, portanto, de forma setorizada (disciplinar), se a problemática mesma e se a situação de vida e de dor que as mulheres expressam ao buscar atendimento e apoio fazem explodir, por si só, o modelo disciplinar?

Como acolher e *tramar* questões de foro íntimo e privado, como as implicadas nas situações de violência, com abordagens em “equipamentos” públicos gerados pelas políticas públicas?

Como introduzir no cenário epistemológico das discussões sobre violência questões teológicas e aspectos religiosos concernentes ao *ser humano*?

2 - Do enfoque disciplinar ao acolhimento de “dores inteiras” a partir da TEOLOGIA e da RELIGIÃO

Ai, como dizia meu pai, a dor é mãe, e como dói.
(Zeca Baleiro).

A dor não é uma ilusão; é sintoma de vida.
Onde quer que haja vida, haverá dor;
onde quer que haja vida, será possível desmascarar o desespero.
(Nilton Bonder).

Nos últimos cinco anos, a vida da atriz G.G., 36, virou de pernas para o ar. “Estava tudo crescente, potente, e de uma hora para outra, tudo começou a desmoronar”, diz ela. Nesse tempo, G. casou e descasou, teve um filho, viveu uma violenta crise emocional e enfrentou um processo de dois anos pela guarda do filho. “Foi um *strike* geral.”

Hoje, com a alegria e o filho de volta, ela está a toda – [...] Com a coragem de quem já suportou uma descida aos infernos, G. relata:

“Quando ganhei a guarda definitiva [do filho], há seis meses, senti uma felicidade tão grande que tenho que fazer esforço para lembrar das coisas ruins. Mas, antes, quando senti que tudo estava desmoronando e tudo o que eu conhecia não funcionava, eu vi a fragilidade que a gente

é. Provei do abandono divino total, e não era ninguém me abandonando, era eu não conseguindo receber nada”. [...].¹²

Segundo Nilton Bonder, duas estéticas costumam moldar a compreensão do mundo, no Ocidente: as coisas na sua hora certa e as coisas no seu lugar certo.

Nada há de errado com essas estéticas. Não há nada mais harmônico do que algo na hora certa e algo no lugar certo. Mais que isso: quando essas duas estéticas se encontram, combinando-se, acabam formando algo especial que, na linguagem coloquial, chama-se “sorte”.

Contudo, quando desaparece a percepção da vida nessas duas perspectivas – tempo “certo” e lugar “certo” –, condizentes somente com os momentos em que se está “por cima”: aquelas situações da vida que permitem sonhar e planejar, movimentar-se para a frente, expandir-se¹³, surgem a **dor** e o sofrimento, “sintomas” de uma realidade de **DESCONEXÃO** – por conseguinte, desde o ponto de vista aqui assumido, não religiosa.

O fragmento de experiência de vida, acima, diz algo da qualidade experiencial da fé que, segundo Paul Tillich, distingue-se de estruturas artificiais de “fé”, convencionadas para gerar sentimentos de ordem.

Contendo um ponto de fratura, o relato revela uma camada de metaforicidade que condiz com o modo pelo qual busco *tramar*, a partir da teologia, (1) a realidade da fé – um **ato de entrega, dentro de um sistema de sentido, em que se dá a relação do ser humano, como um todo condicionado e finito, com o Incondicional, o Infinito, o Totalmente Outro** –, (2) as situações de violência que mulheres enfrentam – e, com agravantes, as mulheres pobres – e (3) a realidade humana auto-

¹² QUEIROZ, Rosane. Giulia Gam: De volta para o futuro. Revista *Marie Claire*, São Paulo: Globo, n. 148, p. 44-52, jul. 2003. Seção REPORTAGEM – Entrevista.

¹³ Cf. BONDER, Nilton. *A arte de se salvar: sobre desespero e morte*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1994, p. 44-5.

organizativa, meu enfoque na interseção entre Teologia e práticas laborais voltadas aos direitos humanos das mulheres.

A frase “*e não era ninguém me abandonando, era eu não conseguindo receber nada*” expressa, simultaneamente, um reconhecimento de conexialidade causal (na primeira oração) e um auto-reconhecimento de momentos vividos em condição de alienação existencial, suposta desordem, afastamento do potencial, DESCONEÇÃO (na segunda oração).

A expressão “*e não era ninguém me abandonando*” denota exatamente isso: auto-referencialidade e conexialidade, não pela via de causa e efeito, mas na via da **circularidade**: um sair-de-si, na circunstância de sofrimento (desordem), e a volta ao centro, na construção de sentido da experiência de sofrimento (ordem) e no reconhecimento do totalmente Outro que não abandona (organização na Transcendência).

Para as questões da fé, conforme Nilton Bonder, as experiências de “desordem” requerem uma estética que perceba o que está além do explícito e da noção de controle. Isso, segundo Tillich, tem tudo a ver com a fé, em contexto de sofrimento (ou não):

[...] a fé não é uma afirmação teórica, de algo incerto; é a aceitação existencial de algo que transcende a experiência ordinária. A fé não é uma opinião, mas um estado. É o estado de ser apoderado pela potência de ser que transcende tudo que é, e da qual tudo que é participa.¹⁴

- Violência como experiência de DESCONEÇÃO

O ser humano existe como um sistema vivente e surge em um espaço relacional. Ao mesmo tempo, existe como corporalidade em sua dinâmica fisiológica (unidade composta) que viabiliza e visibiliza seu ser relacional e sua linguagem (a *dobra da encarnação*).

¹⁴ TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. São Leopoldo: Sinodal, 1996, p. 134.

Segundo Humberto Maturana, o teórico da *autopoiese*, a distinção do *eu* é uma experiência contundente que surge na distinção da relação de participação no fluir da linguagem de uma corporalidade¹⁵, que localiza sua origem naquela corporalidade. E essa é uma experiência contundente porque, uma vez realizada, essa distinção se torna a referência básica para todas as distinções futuras¹⁶.

Isso quer dizer: o *eu* de um ser humano não está localizado estritamente em sua corporalidade porque, para que o *eu* surja, e tudo mais que vem com ele (o *ego*, por exemplo), também são necessárias as relações e a linguagem, ou seja, “a dinâmica relacional do viver de animais que linguajam”¹⁷. Contudo, é através da operação de sua corporalidade que o *eu* existe e linguaja.

A **linguagem**, portanto, é chave da conexialidade.

Assim, desconexões constroem subserviência e perspectivas de utilidade de um ser humano em relação a outro, sendo absolutamente antidualógicas.

O modo de conhecer a partir do princípio de que todas as coisas estão relacionadas e conectadas entre si é um dos princípios da ciência da complexidade, referencial metodológico substantivo à Teologia e à Religião. Então, tudo é (re)conhecido a partir das suas relações e conexões.

Decorre daí meu ponto de vista – desde a perspectiva religiosa, repito – de que violências são provocadas, entre outros fatores, pelo modo de conhecimento em que todas as coisas estão separadas entre si. O desejo de ser maior, melhor e superior, construído por este modo de conhecer – artifício da mente/mentalidade que somente consegue

¹⁵ É importante, aqui, considerar a diferença terminológica que faço entre corporalidade e corporeidade, sendo: corporalidade = dimensão de materialidade = porção de matéria definida no tempo e espaço, e corporeidade, o todo de/do ser.

¹⁶ Cf. MATURANA R.; Humberto, MAGRO, Cristina et al. *A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: UFMG, 1997, p. 236.

¹⁷ MATURANA, ap. MATURANA R.; MAGRO et al., 1997, p. 237.

pensar a partir do princípio de que todas as coisas estão separadas entre si e concorrem entre si, e que afeta o *corpo de conhecimentos* teológicos – é fator que, se não origina, favorece e concorre para a violência sexista.

Por outro lado, os conhecimentos produzidos a partir do princípio complexo de que todas as coisas estão relacionadas e conectadas entre si – que bem pode ser chamado de princípio *re-religioso* (o que re-liga, conecta, re-úne) favorecem, sobremaneira, uma **epistemologia teológica da intimidade e da vida privada** que não apenas produz outro tipo de conhecimento, mas promove a consciência e a experiência da reciprocidade, portanto da não instrumentalização da outra pessoa, e onde a fé é, fundamentalmente, reconhecimento de conexialidade(s).

Por esta via, ousar teorizar/teologizar gênero e religião – ato de religação / re- conexão – no âmbito das questões da violência contra as mulheres e no âmbito do trabalho pela superação da violência.

3 - A Teologia como “operadora de conhecimento” na gestão *pública* da intimidade e da vida privada

Entremeando-se ao social, muitos âmbitos – incluindo o âmbito da fé – apontam para uma multiplicidade de entendimentos e discursos sobre a realidade e a relação ser humano-mundo. Trata-se de entendimentos e discursos controversos que desencadeiam práticas distintas e igualmente controversas. A propósito, “todo pensamento redutor implica políticas sociais redutoras, parciais, cerceadoras das potencialidades e liberdades humanas”¹⁸.

¹⁸ ALMEIDA, Maria da Conceição de. Complexidade: do casulo à borboleta. In: CASTRO, Gustavo de; CARVALHO, Edgard de Assis; ALMEIDA, Maria da Conceição de (orgs.). *Ensaio de complexidade*. Porto Alegre: Sulina, 1997, p. 27.

Assuntos relacionados ao conhecimento, na atualidade, participam da pergunta sobre a realidade, sendo por ela desafiados, inclusive, trazendo questões concernentes à intimidade e ao conviver na vida privada – contextos de experiências *mediatas* para a fé e a religiosidade.

Ao mesmo tempo, a Teologia, enquanto área de conhecimento, tem participado da comprovação de que leituras – jamais totalizantes/totalizadoras, mas *situadas e relativas* – precisam ser feitas sob a perspectiva da **complexidade**.

É preciso perceber que a capacidade de construção contínua e criadora dos **processos vitais e cognitivos**¹⁹, no cotidiano, exige formas de pensamento multívocas, co-determinadas pelo que determinam, categorias cuja função organizativa esteja em dependência, cada vez, daquilo que organizam. Categorias sempre novas, que não se limitem à eterna repetição das totalidades dadas de vez e enclausuradas em si mesmas.

Dessa maneira, a incessante busca do elemento último, a cuja simplicidade tudo se reduziria, passa a ser substituída pela abertura à complexidade, onde tudo se relaciona a tudo.

E a complexidade proclamada é **consciência operante** (= razão perceptiva e integral) – nova atitude diante da realidade e da verdade – que percebe que há elementos em jogo, em interação, em retroação, irreduzíveis uns aos outros, diversificados e, como tais, intercomplementares e necessários à compreensão do que se convencionou examinar à parte (= razão lógica objetiva).

¹⁹ A coligação entre processos vitais e processos cognitivos é significativamente trabalhada por Hugo Assmann, outro referente re-colhido para a construção dessa pesquisa em sua perspectiva epistemológico-gnosiológica. “[...] existe uma co-gênese das formas de aprendizagem com as formas de vida. Quando relacionamos processos vitais com processos cognitivos nos referimos tanto aos processos vitais no plano que se julgava que fosse estritamente biológico como àqueles que a linguagem mentalista, que ainda predomina na educação [e por que não dizer, que ainda predomina nos modos de entender a fé], usualmente chamou de processos mentais (a tão falada inteligência). Sabe-se que não há como separar esses dois aspectos. [...] Os processos vitais se constituem e subsistem enquanto são uma permanência e expansão cognitiva continuada (formas vivenciais de experiência do conhecimento).” ASSMANN, Hugo. *Metáforas novas para reencantar a educação: epistemologia e didática*. Piracicaba: UNIMEP, 1996, p. 7.

Nesse sentido, Edgar Morin evidencia que: “Efetivamente, a inteligência que só sabe separar fragmenta o complexo do mundo em pedaços separados, fraciona os problemas, unidimensionaliza o multidimensional.”²⁰ E, aqui, cabem tanto a questão da violência em si como a questão do atendimento a mulheres em situação de violência: a violência como problema multifacetado e o atendimento como *lugar* multirreferencial, que necessariamente inclui acolhimento e escuta ativa multi/inter/trans-disciplinar.

Daí que elaborações acerca do **atendimento** em situações de violência – unidade feita de multiplicidade – demandam um pensamento complexo, consciência operante *religiosa*, ou seja, que: (re)liga; substitui a causalidade linear e unidirecional por uma causalidade em círculo e multirreferencial; corrige a rigidez da lógica clássica pelo diálogo capaz de conceber noções ao mesmo tempo complementares e antagonistas; e completa o conhecimento da integração das partes em um todo, pelo reconhecimento da integração do todo no interior das partes²¹.

E mais: “A complexidade não é só pensar o uno e o múltiplo conjuntamente; é também **pensar** conjuntamente o incerto e o certo, o lógico e o contraditório, e é a inclusão do[a] observador[a] na observação.”²²

Assim, o pensamento sistêmico ou organizacional, segundo Edgar Morin, é um dos rudimentos da complexidade e da reforma de pensamento que, além de urgente, é necessária.

Por **sistema** entenda-se um conjunto de partes diversas que constituem um todo organizado, onde o todo é, por sua vez, mais que o conjunto das partes que o compõem. Isso, porque a organização em sistema – ou seja, um todo organizado – produz propriedades e quali-

²⁰ MORIN, Edgar. *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, p. 14.

²¹ Cf. MORIN, 2001, p. 92-3.

²² MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. Ap. MARQUES, Mario Osório. *Pedagogia: a ciência do educador*. Ijuí: UNIJUÍ, 1990, p. 35.

dades desconhecidas e distintas que não existem na concepção das partes tomadas isoladamente.

O pensamento sistêmico, portanto, contempla basicamente o reconhecimento de conjuntos de partes diferentes, unidas e organizadas, bem como o processo de conhecer as partes a partir do todo, assim como o todo pelas partes.

Nisso está entrelaçada, simultaneamente, a lógica do *holograma*²³: parte e todo construindo-se mutuamente, por vezes se ligando, por outras se desconectando, numa totalidade cercada de indeterminações – uma espécie de pensamento errático, gerando novas narrativas, novos patamares e resistências renovadas frente às certezas disciplinares endogamicamente aferidas.

A incerteza torna-se socorro: a dúvida sobre a dúvida dá à dúvida uma dimensão nova, a da reflexão. A dúvida através da qual o sujeito se interroga sobre as condições de emergência e de existência de seu próprio pensamento constitui, a partir de agora, um pensamento potencialmente relativista, relacionista e autoconhecedor.²⁴

Sendo assim, o princípio *holográfico*, imbuído da necessidade urgente de superação do paradigma agônico composto pelo antropocentrismo, pela causalidade, pela linearidade e pelo determinismo, exercita um estilo de pensamento ecocêntrico e cosmológico que privilegia a síntese, a cooperação e a cumplicidade, a sabedoria intuitiva, o imaginário, o po-

²³ No holograma, cada ponto contém a quase totalidade da informação do objeto que ele representa. Desse modo, “o princípio holográfico põe em evidência o aparente paradoxo das organizações complexas, em que não apenas a parte está no todo, como o todo está inscrito na parte. Assim, cada célula é uma parte de um todo – o organismo global –, mas também o todo está na parte: a totalidade do patrimônio genético está presente em cada célula individual; a sociedade está presente em cada indivíduo, enquanto todo, através de sua linguagem, sua cultura, suas normas”. MORIN, 2001, p. 94.

²⁴ MORIN, Edgar. *O método I: a natureza da natureza*. Tradução de Ilana Heineberg. Porto Alegre: Sulina, 2002, p. 29.

ético – constitutivos de abordagens integrais no atendimento e apoio a mulheres em contingências violentas e, portanto, em contingências desconexas de dor e de sofrimento agudo.

O princípio hologrâmico privilegia, afinal, o intercâmbio entre vida e idéias, na constituição de um “**cenário** onde os construtos conceituais não se congelam isoladamente, mas formam parte de uma dinâmica de inter-relações abertas (algo parecido às chamadas instalações artísticas que admitem percursos internos)”²⁵.

Esse é o cerne do pensamento complexo, referencial metodológico (co)e-legido²⁶ aqui porque respalda articulações teórico-práticas constituintes de um processo de reorganização do conhecimento, necessário diante da complexidade das violências trazidas por mulheres, em particular, na Coordenadoria Municipal da Mulher, em São Leopoldo, e na esfera pública de serviços, em geral. Essa reorganização admite juntar noções e conceitos advindos de distintos campos de saberes, re-ligando, no domínio do pensamento, o que já se encontra direta ou indiretamente conectado no mundo das materialidades.

Como explica Morin – lembrando, aliás, que a complexidade não é um problema novo²⁷ –,

²⁵ ASSMANN, 1996, p. 101.

²⁶ Lembrando: “[...] a colheita é, em si mesma, de antemão, um eleger (e-leger) aquilo que pede abrigo. Mas a e-leição, por sua parte, está determinada por aquilo que dentro do e-legível mostra-se como o selecionado (o melhor)”. LARROSA, 1999, p. 110.

²⁷ “O pensamento humano sempre enfrentou a complexidade e tentou, ou bem reduzi-la, ou bem traduzi-la. Grandes pensadores sempre fizeram uma descoberta de complexidade. Até uma simples lei, como a da gravidade, permite ligar, sem reduzi-los, fenômenos diversos como a queda dos corpos, o fato de a Lua não cair na Terra, o movimento das marés.” MORIN, 2001, p. 92.

Ainda: a idéia de complexidade tem origem dispersa. Seria falho com o rigor atribuir a descoberta da palavra “complexidade” a Edgar Morin. Ele próprio atribui as origens do vocábulo e as primeiras referências substantivas aos estudos da complexidade ao filósofo G. Bachelard e às áreas da teoria da informação e da cibernética (Shannon e Warren Weaver). Ainda assim, a Morin deve ser creditado o papel de grande artesão do pensamento complexo e da idéia de complexidade. Cf. ALMEIDA, 1997, p. 30.

o pensamento complexo tenta religar o que o pensamento disciplinar e compartimentado disjuntou e parcelizou. Ele religa não apenas domínios separados do conhecimento, como também – dialogicamente – conceitos antagônicos como ordem e desordem, certeza e incerteza, a lógica e a transgressão da lógica. É um pensamento da solidariedade entre tudo o que constitui nossa realidade; que tenta dar conta do que significa originariamente o termo *complexus*: “o que tece em conjunto”, e responde ao apelo do verbo latino *complexere* “abraçar”. [...] Ao mesmo tempo, o pensamento complexo redescobre o individual, o contingente e o perecível que haviam sido desprezados pela metafísica, pela ciência e pela técnica ocidental.²⁸

Nesse sentido – ao dar lugar ao contingente e perecível –, indica-se que, antes de a complexidade ser uma teoria, um paradigma, um modelo para pensar a matéria, a vida e o ser humano, é mais propriamente um atributo de tudo o que é material. Só é possível pensar complexo porque o próprio pensamento se move segundo características comuns a toda a matéria. É manifestamente a noção de um *sistema aberto* que se coloca no cenário da condição humana. A complexidade é um estado de ser de todos os sistemas abertos, quer dizer, auto-organizados e organizadores.

Interessado na rearticulação de ser humano-sociedade-espécie, em suas relações permanentes e simultâneas, o pensamento complexo considera imprescindível efetuar a articulação entre a esfera biológica e a esfera antropológica, entre a esfera pública e a esfera privada, entre a exposição e o direito à intimidade, o que demanda exatamente um princípio de explicação complexa e uma teoria de auto-organização²⁹.

Por isso, algumas pistas aqui levantadas e *re-colhidas* desde a teoria da complexidade se constituem instigantes chaves de acesso ao estudo do caráter também “re-religioso” do atendimento público, onde

²⁸ Edgar MORIN, Abertura. In: CASTRO et al., 1997, p. 11.

²⁹ Cf. MORIN, 2002, p. 22-23.

são transcendidos os territórios disciplinares, concretamente imbricados, rumo a novas configurações epistêmicas pela superação da violência sexista.

Neste “novo” público, onde o privado deve ser politizado (e vice-versa, desde retro-ações), a própria Teologia pode ser – ou não (!) – lugar epistemológico apto a conexões e à promoção de conexialidades. A Religião e o *corpo de conhecimentos teológicos* podem não ser violentos.

Tramando conhecimento feminista

*Luzmila Quezada Barreto*¹

Nessa sessão, temos a tarefa de lançar algumas reflexões acerca de como se está produzindo conhecimento feminista na área de gênero e religião. O tecido visibiliza não só a partir de onde se cria um conhecimento, mas também quem cria, como se cria conhecimento, para quem se cria conhecimento feminista e ciência feminista. Esse modo de fazer história desde um outro lado é analisado a partir das apresentações de Edla Eggert e Mara Parlow². Diz um poema: “Caminhante, não há caminho; o caminho se faz ao andar.” Os caminhos estão assinalados a partir das exposições de Edla e Mara.

A apresentação de Edla nos dá a conhecer uma sistematização metodológica de um processo pedagógico/formativo de acompanhamento a um grupo de assessoras legais que, simultaneamente com o trabalho artesanal, debatem o problema da violência contra as mulheres. As

¹ Luzmila Quezada. Licenciada em Teologia na Universidade Bíblica Latino-Americana da Costa Rica. Bacharel em Teologia na Universidade Nacional – Heredia – Costa Rica. Mestre em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo. Doutoranda da Escola Superior de Teologia. Membro da Associação de Teólogos/as do Terceiro Mundo – ASETT.

² Edla EGGERT, Trabalho manual e debate temático: tramando conhecimentos na simultaneidade; Mara PARLOW, Questões da trama de conhecimentos na *GESTÃO PÚBLICA DA INTIMIDADE e DA VIDA PRIVADA* – Olhares (ainda furtivos) da Teologia.

emoções, sentimentos de dor, violência, esperanças se revelam com mais facilidade através de imagens que lhes ajudam a *expressar*. Estabelecem uma ação comunicativa entre o real e o imaginário, entre o pragmático e o sensível. Interferem nessa realidade e a transformam num ato des-inibidor, criativo, produtivo. Nesse processo, trabalham suas auto-imagens, percebem suas próprias mudanças, re-significam seu sofrimento, superam sua solidão. Produzem um modo de pensar, fazer, saber e ser.

O resultado é a elaboração de um pano colorido que plasma a criatividade, imaginação, que sistematiza todo o processo de resignificação a partir da experiência-autoconhecimento-experiência. O elemento diferenciador é o estranhamento do lugar onde se cria o conhecimento e como se cria o conhecimento: a partir do trabalho manual e dentro da educação formal. Na academia, é um elemento não formal.

Para Edla: “O trabalho manual é o espaço da conversa geradora de múltiplos conhecimentos, que, neste caso, é um eixo observado, descrito, analisado e novamente escrito para fins de composição teórica no campo pedagógico com uma matriz epistemológica feminista; como uma tentativa de visibilizar processos marginalizados, resignificá-los e, a partir disso, ampliar tessituras e texturas.”

De fato, aí nos confrontamos com um processo metodológico de educação popular não recente, mas muito difundido nos anos 70 na América Latina (Peru, Colômbia, Brasil, Chile e outros países), ainda que as atividades artesanais sejam catalogadas como reprodução das atividades tradicionais femininas. Contudo, havia o fato de problematizar criticamente o “senso comum” na prática cotidiana da pobreza, analfabetismo, saúde reprodutiva, violência e tentar compreender essa epistemologia presente na prática.

Nesses processos de educação popular se procurava a construção de sujeitos de sua própria história. Nesse espaço, as mulheres superaram sua baixa auto-estima, sanaram suas feridas e se empoderaram, não só porque podiam elaborar uma obra de arte, mas também porque

lograram ter vantagens financeiras de independência econômica. A prática desses movimentos populares, movimentos sociais e comunidades levou a valorizar desde sua autoconsciência a identidade feminina, questionando o condicionamento a que foram submetidas e assumindo o social e o político implícito nas dimensões pessoais. Porque o pessoal e o privado eram/são políticos.

No caso das comunidades de base, o movimento de mulheres criou um grande rio de luta, espiritualidade e inspiração da vida e luta por libertação: uma teologia que nascia no cotidiano, na prática de libertação realizada por mulheres convencidas de que Deus estava presente na luta solidária ao saírem dos interesses individuais para construir um mundo equitativo. A defesa do direito à vida e a necessidade de justiça eram – e são, conforme a reflexão e *tessitura* de Mara Parlow – *lugares* teológicos, porque se acreditava na luta, se orou, esperou, amou e refletiu sobre a fé e o compromisso solidário³.

Esta nova epistemologia feminista rompe os dualismos e quebra o mito de uma epistemologia livre das emoções e problemas existenciais em que vivem os sujeitos na realidade. Cria um espaço para a parcialidade, auto-reflexão a partir das subjetividades.

De acordo com o analisado, isso foi o legado, a herança de uma educação popular feminista realizada duas décadas atrás. Minha pergunta seria: quais são os novos redescobrimientos?

Segundo se viu, é uma educação que busca a transformação das relações de violência, a partir da partilha das experiências refletidas das mulheres. Mulheres que, havendo sobrevivido, conseguem verbalizar sua experiência, analisam-na e começam a dar nome à dor, ao sofrimento. O espaço de partilha é um espaço democrático onde não se *julga*, mas se exercita a capacidade da escuta e do acompanhamento.

³ QUEZADA, Luzmila. *Gênero e poder: o Corpo no culto da Igreja Pentecostal Deus é Amor em Lima/ Peru*. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo: UMESP, 2005, p. 131.

Acreditamos que esta epistemologia, dentro do viés da ciência feminista, tem um grande impacto no conhecimento humano, nas áreas biológicas e médicas, sobretudo em humanidades e, nesse âmbito, em especial na teologia, já que não existe uma só verdade, e sim uma variedade de verdades, transitórias e políticas.

O conhecimento é o resultado da interação entre sujeito e objeto. O primeiro, ao ser uma mulher e sujeito excluído, muda os resultados da pesquisa. Assim, também, se a pesquisadora como sujeito é uma mulher ou um sujeito não valorizado, todo o processo cognoscitivo varia e nos oferece outro tipo de conhecimento, outra epistemologia que usa métodos, estratégias e modelos diferentes. Inclusive as variáveis se ampliam por causa de seu contexto.

De fato, essa nova epistemologia feminista está baseada na existência de ligação entre as relações de gênero e como são elaboradas as ciências, que não são só processos cognitivos, mas também afetivos e corporais. Com isso, não queremos cair nas armadilhas biologizantes estereotipadas em relação aos papéis de gênero no momento de fazer ciência.

VIOLÊNCIA – MODELAGENS

Falas de violência e o imaginário religioso

*Karen Bergesch*¹

A palestra *Falas de violência e imaginário religioso* possui o objetivo de investigar o imaginário religioso no contexto da violência doméstica. A pergunta é: como se relacionam o discurso sobre violência contra a mulher e o imaginário religioso, no âmbito do cristianismo? Pergunta-se também: qual é o papel da religião na formação de um imaginário que respalda ou inibe a violência doméstica? Para responder as perguntas, três pontos são determinantes.

Primeiramente, uma investigação dos registros históricos e teológicos sobre mulher na igreja. Segundo, uma pesquisa sobre a violência hoje através de entrevistas, portanto, uma aproximação fenomenológica. E, terceiro, uma investigação sobre o atual discurso sobre violência contra a mulher na igreja. A intenção é investigar se há novos discursos sobre a violência contra a mulher na igreja hoje.

O desafio da reflexão está baseado em minha pesquisa de mestrado sobre a dinâmica do poder nas relações de violência domés-

¹ Karen Bergesch é bacharel em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST), licenciada em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). É mestre e doutora pela EST, tendo estudado o tema da violência doméstica sob a ótica de Michel Foucault, no mestrado, e bioética no doutorado. Suas áreas de pesquisa são Gênero, Bioética e Aconselhamento Pastoral.

tica, voltado para a Teologia Prática, mais especificamente, o Aconselhamento Pastoral. Portanto, as falas sobre violência e sobre o imaginário religioso são retiradas das entrevistas realizadas com homens e mulheres, neste trabalho, que foi publicado recentemente². A palestra divide-se em três pontos: **um resgate histórico sobre a visão da mulher na igreja; um desafio para a reflexão cristológica; e uma proposta para um aconselhamento pastoral feminista**. Cada ponto é intercalado com falas das pessoas entrevistadas.

Como introdução aos três pontos, cito a fala de um homem:

Tem uma coisa que me contaram. Uma vizinha me contô. Toda vez que ela tava sozinha, ela enxergava uma cobra enorme, saía da cozinha, entrava no nosso quarto. Tem uma amiga dela, que é separada do marido. [...]ela tinha que fazê aquilo pra uma pessoa, pra um casal, pra separá um casal pra ela podê se juntá de novo. Com certeza eu acho que é, porque ela tá com o cara de novo.³

Essa é a fala de um homem que estava em processo de separação, acusado de violência doméstica. Segundo suas palavras, o motivo da separação está em um “trabalho” realizado por uma vizinha que estava separada do marido e desejava a reconciliação. As provas do “trabalho” são a visão de sua mulher de uma cobra dentro de casa e a reconciliação do casal vizinho.

Por essa fala, percebe-se que há um imaginário religioso que conduz a reflexão e as ações das pessoas envolvidas na fala. Não desejo aqui abordar os estágios da religião, mas sim chamar a atenção para a relação entre a violência doméstica e a religião. A religião possui o poder de legitimar discursos e ações. Por isso, o homem entrevistado não

² BERGESCH, Karen. *A dinâmica do poder na relação de violência doméstica: desafios para o aconselhamento pastoral*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006. (Série Teses e Dissertações, v. 30).

³ BERGESCH, 2006, p. 194.

nega que há problemas conjugais, mas atribui a um elemento externo a responsabilidade de tais problemas. Ou seja, a religião é mais poderosa que ele como indivíduo. Então, ele explica sua situação através da religião e, ao mesmo tempo, isenta-se da responsabilidade de suas ações.

Nesse contexto, pergunta-se pela autonomia do sujeito. Por um lado, parece que o sujeito é totalmente determinado pelo imaginário religioso, concluindo-se, assim, que o sujeito não exerce sua autonomia, pois é vulnerável a seu contexto. Por outro lado, percebe-se que o sujeito organiza seu discurso sobre o conflito conjugal, utilizando o aspecto da religiosidade a fim de isentar-se da responsabilidade dos fatos que o acusam. Nessa perspectiva, o sujeito estaria exercendo sua autonomia, pois coloca o discurso religioso a seu favor.

Um resgate histórico sobre a visão da mulher na igreja

Como teóloga luterana, herdeira da tradição católica até a Reforma, não desejo abordar a violência doméstica em outras religiões, mas apresento o tema na tradição cristã. Iniciei com a fala de um homem em processo de separação, acusado de violência doméstica, agora parto da formação discursiva cristã a respeito das mulheres na esfera privada. Para tanto, baseio-me em autoras como Rosemary R. Ruether⁴, historiadora americana, que relaciona a violência doméstica com a história de violência da igreja no Ocidente, Karen Bloomquist⁵, que estuda a violência sexual a partir do patriarcado, Mary Koss⁶, que aborda o

⁴ RUETHER, Rosemary R. The western religious tradition and violence against women in the home. In: BROW, Joanne C.; BOHN, Carole R. (org). *Christianity, patriarchy and abuse: a feminist critique*. Cleveland, Ohio: The Pilgrim Press, 1989, p. 31-41.

⁵ BLOOMQUIST, Karen. Sexual violence: patriarchy's offense and defense. In: BROW, Joanne C.; BOHN, Carole R. (org). *Christianity, patriarchy and abuse: a feminist critique*. Cleveland, Ohio: The Pilgrim Press, 1989, p. 62-69.

⁶ KOSS, Mary et al. *No safe haven: male violence against women at home, at work, and in the community*. Washington, DC: American Psychological Association, 1995.

aspecto sociocultural na formação discursiva religiosa sobre a mulher, e Ivone Gebara⁷, que enfoca o sofrimento, entre outras autoras.

O texto de Paulo, em 1 Coríntios 11.3, que afirma ser o homem a cabeça e a mulher o corpo, colaborou para a subordinação da mulher. Até pouco mais de um século atrás, a mulher não tinha direito de votar, pois se compreendia que ela se caracterizava por uma mentalidade de criança e, como tal, não possuía condições de tomar decisões próprias. Conseqüentemente, também lhe era vetado registrar propriedades em seu nome ou representar a si mesma política e legalmente. Filhas e esposas eram consideradas propriedades do pai e do marido, sendo o casamento um negócio feito entre homens.

A teologia escolástica baseou-se no estudo aristotélico em biologia e na teologia agostiniana para referendar a inferioridade da natureza da mulher, fato que não lhe permitia refletir a imagem de Deus. Conseqüentemente, segundo Ruether, as mulheres somente poderiam refletir a imagem de Deus quando consideradas ao lado de um homem, suas cabeças, enquanto os homens representariam a imagem de Deus plena e completamente em si mesmos. Assim, as mulheres tampouco poderiam representar a Cristo, o qual é humanamente perfeito⁸.

Além da questão da imperfeição da imagem, a tradição teológica acrescentou a idéia de que a mulher é mais responsável do que o homem pelo pecado no mundo. A idéia de pecado está diretamente relacionada a Eva, que leva Adão a provar do fruto proibido (Gn 3). Como Cristo morreu pelos pecados humanos, segundo a tradição, a mulher passa a carregar também um peso maior pela morte de Cristo, ao passo que o homem é absolvido da culpa e passa a representar o salvador masculino.

Ruether afirma que a Reforma adaptou a interpretação sobre a mulher. Segundo a teologia da Reforma, Eva foi criada igual a Adão,

⁷ GEBARA, Ivone. *Die dunkle Seite Gottes: Wie Frauen das Böse erfahren*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2000.

⁸ RUETHER, 1989, p. 32.

logo, não lhe é inferior. No entanto, “devido ao seu pecado, ela foi punida por Deus, transformada em uma criatura muito inferior em relação à que era originalmente; por isso, ela precisa sofrer subjugação diante do homem como uma punição por seu pecado.”⁹ João Calvino, na tradição puritana, também ressalta a obediência da mulher para a harmonia do casamento. Em troca de sua obediência, o homem deveria cuidar bem de sua esposa. Caso ela “desobedecesse”, ele poderia puni-la com violência a fim de corrigi-la.

De acordo com o Concílio de Toledo, século XII, a mulher poderia ser castigada. Algumas notas no texto afirmam que o marido poderia bater em sua esposa, mas não subjugá-la a chibatadas como a um escravo. Outra possibilidade seria o jejum, contanto que a esposa não morresse de fome. Lembro também que, na Alta Idade Média, houve a caça às bruxas. A perseguição às bruxas constituía-se na investigação de práticas consideradas não-cristãs de relação direta com o demônio. O maior número de pessoas perseguidas eram mulheres, havendo poucos homens sob a acusação de bruxaria. Ao ser capturada a mulher, a tortura era o meio mais eficiente para forçar a confissão acerca de sua relação com o demônio.

Este breve histórico dirige à conclusão de que o cristianismo constituiu-se como uma religião de violência contra a mulher ao longo da história, seja pela discriminação biológica, pela caça às bruxas ou pelo abandono daquelas mulheres que se encontravam em situação de violência em seus lares. A história de violência contra a mulher na igreja, através de vários séculos, colaborou para que a discriminação e a violência contra a mulher permanecessem presentes até hoje na sociedade.

Um dos aspectos da violência revela-se no desejo de dominação que muitos homens apresentam em relação às mulheres, pois a relacionam com a identidade masculina. Dessa forma, o patriarcado torna-se

⁹ RUETHER, 1989, p. 33.

um sistema moral, no qual o poder ou o controle é o valor central para homens e mulheres através da ordem social. Percebe-se, assim, que o ato de violência recebe respaldo sociocultural.

Isso significa que a violência sempre acontece dentro de um contexto maior, onde vários fatores colaboram para o desenvolvimento de comportamento de gênero. Portanto, observa-se que há uma cultura de violência contra a mulher, a qual paralelamente enaltece a identidade masculina. A igreja, através de sua teologia e interpretação bíblica tradicional, colaborou para solidificar estes aspectos culturais que moldam o comportamento de homens e mulheres.

Dentro desse contexto, mulheres que sofrem violência também procuram se enquadrar na imagem delas esperada pela tradição. Cito a fala de uma mulher: “Porque eu era perfeita, eu fazia tudo pra ele, eu dava carinho. Nunca faltou nada, a gente se completava muito bem neste sentido também. Mas assim oh, eu sempre... prestativa e pronta pra ajudá e servi.”¹⁰ Através de atitudes servis e de auxílio, muitas mulheres acreditam que podem trazer de volta a harmonia ao lar transformando seus maridos, como no conto de fadas em que a princesa beija o sapo que se transforma em príncipe.

A espera por retribuição e pela transformação do companheiro é expressa na seguinte fala: “...eu abri mão de muita coisa, porque eu quis. Só que eu achei que ia compensá, né, que ele ia mudar e... Porque, no fundo, todo mundo faz alguma coisa, tu dá, mas tu dá pensando em recebê, nem que seja um terço do que tu tá dando, né, mas... eu não tive retorno.”¹¹

Essa fala revela uma opção, um comportamento, um desejo e uma decepção. Revela também que a pessoa que a pronuncia acredita em sua capacidade para transformar o comportamento de alguém. O

¹⁰ BERGESCH, 2006, p. 177.

¹¹ BERGESCH, 2006, p. 175.

empenho para a tarefa encontra-se motivado pelo desejo de um determinado retorno, uma compensação que possa explicar o sofrimento e ajudar a superá-lo.

Como a fórmula utilizada não teve o efeito desejado, restou a busca de sentido no sofrimento. “*Deve haver um motivo para o sofrimento.*” Diante da busca por sentido no sofrimento, muitas mulheres em situação de violência tendem a assumir a culpa pela violência que sofrem. Compreendem que, em algum momento de suas vidas ou de seus relacionamentos, fizeram algo errado, pelo qual agora estão sendo castigadas.

Passam, então, a se esforçar cada vez mais para serem companheiras compreensivas e donas-de-casa dedicadas. Em seu imaginário, este comportamento terminaria com qualquer motivo para o uso da violência contra elas próprias. Assim, a mulher não se sente desprovida de poder. Mas acredita que com seu poder poderá transformar a relação violenta em uma relação estável e harmônica. O contexto, portanto, passa a direcionar as atitudes da mulher que sofre violência. Sua autonomia torna-se vulnerável, pois o contexto e não mais sua vontade passa a conduzir suas ações e decisões.

A reflexão sobre o sofrimento em busca de uma nova cristologia

Parto agora para o segundo ponto da palestra: **a reflexão sobre o sofrimento em busca de uma nova cristologia**. Diante do contexto sociocultural que discrimina a mulher, legitimando ações de violência contra a mulher e valorizando o sofrimento, a teologia feminista aponta para a necessidade de reinterpretar a tradição bíblica-teológica. Somente uma nova interpretação poderá possibilitar uma reflexão a partir de novos parâmetros de comportamento. Isso significa refletir sobre matrizes do pensamento, apresentando novas propostas de reflexão para a cristologia e o enfoque sobre o sofrimento de Cristo na cruz.

Muitas críticas dirigidas à teologia tradicional referem-se à ênfase dada ao sofrimento de Cristo na cruz, cuja imagem remete para uma identidade de fé relacionada ao sofrimento. A teologia feminista ressalta que Jesus optou em viver uma vida em oposição à injustiça e a culturas opressivas. Jesus não escolheu a cruz, mas escolheu a integridade e a fidelidade, recusando mudar sua proposta devido a ameaças.

A morte de Jesus foi um ato injusto, incentivado por pessoas que escolheram rejeitar sua proposta de vida e que tentaram silenciá-lo através da morte. A cena de sofrimento e morte de Jesus não é redentora pela ressurreição. Jesus não foi um sacrifício oferecido pelos pecados de todo o mundo, porque Deus não precisa ser aplacado e não exige sacrifício, mas justiça (Jeremias 22.13-16)¹². Por tudo isso, a cruz torna-se um símbolo de vergonha e escândalo.

Ivone Gebara propõe dois pontos concretos para reinterpretar a cruz à luz da experiência e do conhecimento da repressão de mulheres. O primeiro ponto salienta a importância de tornar visível o sofrimento das mulheres. Isto significa denunciar cada ato de violência e agressão à dignidade da mulher em várias culturas e instituições. O segundo ponto consiste na relativização de uma única compreensão do sofrimento. Não existe nenhum sofrimento que seja *o maior*. O sofrimento do Homem na cruz certamente não é maior que o de mães que perdem suas crianças na violência ou das revolucionárias que lutam por liberdade, ou de povos indígenas, por exemplo.

A teologia feminista compreende, assim, que a cristologia deve ser revista à luz do movimento de Jesus, chegando a uma revisão da proposta de salvação de Cristo. Teólogas feministas concordam que a ênfase dada ao sofrimento de Jesus na cruz não liberta deste sentimen-

¹² FORTUNE, Marie E. The transformation of suffering: a biblical and theological perspective. In: BROW, Joanne C.; BOHN, Carole R. (org). *Christianity, patriarchy and abuse: a feminist critique*. Cleveland, Ohio: The Pilgrim Press, 1989, p. 139-147.

to, muito menos as mulheres que carregam sobre si o peso da culpa do pecado original e da responsabilidade pela violência doméstica.

A tentativa teológica é propor uma interpretação da cruz a partir do movimento de Jesus junto aos seus discípulos e discípulas e de reconhecer o sofrimento das mulheres para, então, poder denunciar as pessoas ou instituições que o geram. Dessa forma, o sofrimento de vários povos coloca-se no mesmo grau de intensidade e importância que o de Jesus na cruz. A reinterpretação dos motivos que levaram Jesus à morte é de fundamental importância, pois possibilita a libertação de amarras de sofrimento geradas ao longo dos séculos.

Uma proposta de aconselhamento pastoral feminista

Cabe agora um terceiro passo: **a questão prática**. O último ponto volta-se para o aconselhamento pastoral. Isto significa que a reflexão em torno da questão não está limitada ao aspecto teórico da teologia, mas aponta para a necessidade de um auxílio pastoral sensível à realidade da violência doméstica. O objetivo da interface entre teoria e prática encontra-se na preparação comunitária (líderes, religiosos, religiosas e membros da comunidade) para o auxílio de pessoas que buscam orientação em qualquer uma das fases do ciclo da violência.

A perspectiva prática aponta para a necessidade das igrejas e suas instituições constituírem-se como locais onde a mulher que busca auxílio, em situações de violência doméstica, encontre apoio e orientação, não sendo exposta, assim, a mais constrangimentos, discriminações ou mesmo a outros abusos (penso no abuso sexual por parte de religiosos). A necessidade de orientação na comunidade é mencionada por uma entrevistada. Cito:

Eu não procurei, né, mas eu conheço muitas pessoas que freqüentam a igreja e passaram por esse tipo de situação e o máximo que o padre fez, no caso, foi dar alguns conselhos, dizer uma coisa amiga pra pessoa

quando ela precisou. Mas eu acho que se é pra ajudá que fosse possível fazer uma coisa, sei lá, um atendimento melhor pra pessoa... sabe, pra pelo menos ajudá a pessoa assim... encaminhá ela pra um lugar como eu fui encaminhada, não pela igreja, mas pelo posto. Sabe, de ter um apoio maior até da própria comunidade, no caso, junto com a igreja. Porque a igreja não é a igreja em si, a igreja é a comunidade toda.¹³

O preparo de pessoas religiosas que trabalham em comunidades de diversas igrejas é fundamental para o auxílio de vítimas da violência doméstica. Jeanne S. Moessner, ao dedicar-se à leitura crítica do aconselhamento pastoral feito para mulheres, descobriu que existem tabus religiosos baseados em textos bíblicos e no passado histórico misógino. Lembro os pontos anteriores em que citei textos bíblicos e retomei a história das mulheres na igreja cristã registrada em documentos oficiais (caça às bruxas e punições com o objetivo de correção).

Os tabus religiosos não auxiliam a mulher em seu sofrimento; pelo contrário, mantêm a relação de violência entre o casal. Pesquisas realizadas com mulheres que procuraram auxílio junto a pastores de diversas denominações religiosas, nos Estados Unidos, demonstram a falta de preparo teológico pastoral para tratar do assunto da violência doméstica, resultando, conseqüentemente, na manutenção de mitos religiosos e da própria violência.

Os mitos mais comuns encontrados no discurso religioso, de acordo com Carol R. Bohn, são os seguintes:

O casamento é sagrado e você precisa fazer tudo que pode para mantê-lo. Seu marido é a cabeça de sua casa; faça o que ele mandar você fazer e ele não precisará usar de violência. Você deve ter feito alguma coisa para tê-lo provocado; vá para casa e corrija seu jeito, assim ele não precisará agir desta forma. Todos nós precisamos sofrer; isto nos aproxi-

¹³ BERGESCH, 2006, 165.

ma de Cristo. Ofereça seu sofrimento para Jesus e ele lhe dará forças para agüentar.¹⁴

Os tabus religiosos consideram o lar como seguro e sagrado; por isso, acima de tudo, deve ser mantido. Na verdade, os mitos religiosos demonstram a falta de conhecimento da realidade de violência contra a mulher na família por parte de muitos aconselhadores. Assim, torna-se necessário reconhecer que a violência não é uma realidade apenas em lares não-cristãos.

Joann M. Garma¹⁵ afirma que os aconselhadores pastorais precisam reconhecer a realidade de que a família é o grupo mais violento ao qual mulheres e crianças pertencem. Mesmo que haja um desejo de ver a família como um grupo que vive os valores cristãos, onde há conforto, amor e alegria, é necessário reconhecer que a família é um lugar onde não apenas a violência, mas também a tragédia pode ocorrer.

Depois de quebrar o tabu do lar cristão harmônico e feliz, torna-se possível auxiliar mulheres que pedem ajuda. O auxílio pode ocorrer em forma de rede. Para tanto, é necessário saber quais os serviços de saúde, casas de abrigo, advocacia e psicologia já organizados e disponíveis na cidade ou região. Auxiliar uma família que vive a violência doméstica não significa um trabalho isolado.

Pelo contrário, é necessário que haja uma rede de apoio para que a dignidade e a estabilidade sejam recuperadas. Neste sentido, palestras na comunidade sobre o tema da violência, estudos dirigidos a grupos ou mesmo mensagens bíblicas podem abrir um espaço para que pessoas da comunidade venham buscar mais informações e orientação.

¹⁴ BOHN, Carole R. Dominion to rule: the roots and consequences of a theology of ownership. In: BROW, Joanne C.; BOHN, Carole R. (org). *Christianity, patriarchy and abuse: a feminist critique*. Cleveland, Ohio: The Pilgrim Press, 1989, p. 105-116.

¹⁵ GARMA, Joann M. A cry of anguish: the battered woman. In: GLAZ, Maxime; MOESSNER, Jeanne S. (ed.). *Women in travail & transition: a new pastoral care*. Minneapolis: Fortress, 1991, p. 126-145.

Observo, assim, que o discurso sobre a mulher na igreja tem sido modificado. Como mencionado acima, por muito tempo a igreja sustentou um discurso de discriminação e violência contra a mulher. Nós, teólogas, voltadas para o estudo de gênero, sustentamos um discurso que coloca o sofrimento cotidiano da mulher como tema teológico central na discussão cristológica e no aconselhamento pastoral. Não é mais possível anunciar a boa nova do evangelho de olhos cerrados para a realidade de discriminação de gênero e violência contra a mulher. Não há mais um discurso, mas discursos sobre a mulher na igreja hoje.

Como o antigo discurso da igreja sobre a mulher não era neutro, este novo discurso também não o é. Possui a intenção de possibilitar a libertação da mulher de seu sofrimento cotidiano, compreendendo-a como um ser humano criado à imagem e semelhança de Deus com capacidade para mobilizar seus recursos pessoais a fim de conhecer melhor sua subjetividade. Assim, será possível a mulheres que vivenciam ou vivenciaram situações de violência doméstica ocupar outros lugares nas relações de poder em busca de uma maior autonomia.

Esclareço que a prática pastoral sensível à realidade da violência doméstica estaria incompleta se apenas voltasse sua atenção para a situação da mulher. É necessário que também o homem agressor receba auxílio e orientação. Uma transformação desta realidade somente poderá ocorrer quando as partes envolvidas no ciclo da violência conseguirem quebrar o ciclo vicioso. Novos modelos de relacionamento conjugal resultam em um lar mais harmônico, no qual as crianças deixam de sofrer violência emocional e física. Portanto, a luta contra a violência doméstica não se restringe a um tema da “mulher”, mas é igualmente um tema do homem, da criança, da família e da sociedade.

Como exemplo do novo discurso, trago o documento “As igrejas dizem ‘não’ à violência contra a mulher”¹⁶. A Federação Luterana Mun-

¹⁶ SINGH, Priscilla. *As mulheres dizem “não” à violência contra a mulher*. Plano de ação para as igrejas. Federação Luterana Mundial. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

dial (FLM), através do Departamento de Missão e Desenvolvimento da Mulher na Igreja e na Sociedade, elaborou um plano de ação para as igrejas filiadas refletirem sobre a violência contra a mulher nos lares cristãos. Essa é uma voz dissonante do discurso tradicional sobre a mulher na igreja. Ela marca um novo lugar para a mulher na história, juntando-se ao discurso sobre gênero e religião.

Concluo que a igreja – comunidade, templo e instituição – deve ser um local seguro, no qual pessoas em necessidade por motivo de violência emocional, psicológica ou física encontrem apoio e orientação em rede. Pessoas fragilizadas por histórias pessoais de abuso tornam-se vítimas fáceis de outros abusos e violências que, na comunidade, podem se caracterizar por um discurso alheio ao seu sofrimento, pela discriminação de pessoas na vida comunitária e pelo abuso físico (sexual).

A proposta da FLM através do documento “As mulheres dizem ‘não’ à violência contra a mulher” é abordar uma questão que também é realidade nos lares cristãos. Uma nova construção discursiva sobre gênero e religião permite desenvolver um novo imaginário religioso. A libertação de antigas amarras de sofrimento e discriminação potencializa relações que buscam a paz e a autonomia.

“Fale com ela” sobre o teu olhar: considerações sobre a comunicabilidade do cinema

A propósito do debate “comunicação e violência”

*Joe Marçal Gonçalves dos Santos*¹

O tema deste II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião sugere para mim um enigma: *o que é, o que é epistemologia-violência-sexualidade?* Palavras tão cheias de significados, lado a lado, sem dizer nada, com olhos em seu entorno à espera de sabe-se o quê, talvez uma espécie de senha que dê passagem ao pensamento. Um convite à criatividade, o que é ótimo: há algo de tedioso numa disposição à crítica que perde o senso de fantasia teórica, coisa para a qual tanto o olhar se presta. Lembro-me do primeiro congresso, cuja imagem-tema era de uma porta por ser aberta. Portas têm

¹ Joe Marçal Gonçalves dos Santos é teólogo e pastor na IECLB (Igreja de Evangélica de Confissão Luterana no Brasil), autor da tese “Por uma teologia da imagem em movimento. Uma troca de olhar com o cinema a partir da obra de Andrei A. Tarkovski, no horizonte da teologia da cultura de Paul Tillich”. Atua como assessor executivo da Secretaria Permanente do Fórum Mundial de Teologia e Libertação, na PUC-RS, Porto Alegre.

ouvidos, e toda uma tradição de fábulas e mitos atesta nossa expectativa científica: há portas que se abrem mediante determinadas falas.

O convite me foi dirigido para contribuir a partir de minha pesquisa em teologia da cultura, abordando o cinema e a experiência estética que lhe é própria, numa “roda temática” sobre comunicação e violência. Desde o primeiro momento, o cineasta Pedro Almodóvar, especialmente em seu filme *Fale com Ela* (Espanha, 2002), insinuava-se como um interlocutor muito interessante para o debate. Assim, o texto que segue guarda algo dessa “circularidade”: passeia entre alguns conceitos-chave em torno dos quais estruturei minha “fala”, referindo-se ao tema geral do congresso e construindo uma relação entre comunicação e violência a partir desse quadro mais amplo de discussão. A partir desse olhar, procurei encarnar algumas questões dessa discussão no filme de Almodóvar.

Comunicabilidade estética: um cinema que nos acontece

A reflexão epistemológica, de fato, se impõe, chama e insiste em me “roubar a cena”. Isso porque tenho encontrado no cinema uma interlocução de saber que não me permite domesticá-lo num objeto de análise, numa representação dócil de meus pensamentos. Pois a arte da observação da vida comunica, através da imagem em movimento, não meramente uma representação de realidade, mas antes de tudo um olhar. É verdade que, tão logo se estruturou numa linguagem, o cinema vem sustentando, desde diferentes momentos e contextos do século passado, uma prática cultural dedicada a espetacularizar e ideologizar o mundo em escala industrial. Porém, não deixou de conhecer rupturas que lhe permitiram se afirmar como uma forma artística e de conhecimento cujo potencial comunicador está não apenas no que “mostra”, e sim na atitude com que se localiza no mundo, mapeia

a realidade através do relacionar-se aos outros, ao mundo, às coisas. Assumindo-se como um olhar interessado, relativo e passageiro, o cinema incorporou o próprio espírito do olhar humano, revelando que nos voltamos às coisas porque nos reconhecemos nelas.²

Estamos falando de uma comunicabilidade imediata, cujo conteúdo não se descola de seu efeito. Na perspectiva do/da espectadora, trata-se de uma experiência estética da qual surge a pergunta não sobre o que significa isso e aquilo, mas “o que aconteceu comigo”... A propósito disto, Jean-François Lyotard distingue entre duas atitudes, de passibilidade e de passividade, sustentando que somente quando passíveis de sofrer a obra é que nos situamos esteticamente em relação a ela. A *passibilidade* “supõe uma doação” de si ao efeito estético, o consentimento à obra, sua ficção e sua realidade. Assim, “o que acontece conosco não é, de forma alguma, algo que tenhamos antes controlado, programado, captado através de um conceito (*Begriff*)”.³

O estatuto dessa passibilidade, por sua vez, Lyotard encontra na base de um julgamento estético que pressupõe “um *sensus communis*, ou seja, de uma sentimentalidade imediatamente comunicável”. Assim, o que está “em jogo na recepção das obras é o estatuto de uma comunidade sentimental, estética, bastante ‘anterior’ a qualquer comunicação e a toda pragmática”.⁴ Uma relação intersubjetiva que não nega o pensamento, mas o instala numa co-sentimentalidade primeira, antes mesmo de estruturá-lo em linguagem.

² Hannah Arendt desenvolve uma interessante crítica à metáfora do olhar para o conhecimento e para a filosofia, que, porém, entendo que o cinema nos ajuda a superar, levando em conta essa dinâmica de um olhar-corpo, como obra de uma artista nos permite situar num contexto histórico e numa relação comunicativa, portanto política, com seu tempo e espaço. Cf. ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

³ LYOTARD, Jean-François. Algo assim como: comunicação... sem comunicação. In: PARENTE, André. *Imagem máquina: a era das tecnologias do virtual*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993, p. 259 (de p. 258-266).

⁴ LYOTARD, 1993, p. 259.

Na experiência do cinema (embora assistir a um filme seja uma forma de programar a experiência estética, e a própria reprodutibilidade técnica tenha inaugurado uma nova “condição” para o objeto artístico), a comunicabilidade estética se estabelece num diálogo entre olhares – que Morin chama de “fusão de olhares”⁵: assistimos a filmes para, em princípio, ver o que outros olhos viram; mas há aqueles filmes que nos devolvem ao nosso próprio olhar. Estes nos surpreendem com uma experiência de revelação: *ora, não revelam objetivamente uma realidade metafísica na tela, mas sim algo a respeito de nosso vínculo orgânico e existencial com o mundo que, contudo, em nossa cotidianidade, nos escapa. Essa é a alma do cinema: o que de nós mesmos se manifesta na imagem em movimento enquanto aspecto, ao mesmo tempo, estranho e profundamente íntimo do que nos constitui bio-psico-socialmente.*

É assim que a história do cinema é ela mesma uma parábola para a modernidade: o aparelho inventado com a finalidade científica de “observação objetiva e neutra da realidade”, tão logo projeta as primeiras imagens numa grande tela, revela sua vocação ao espetáculo e ao mágico. Isto porque a verdade da imagem em movimento está antes em seu efeito essencialmente emocional sobre o público. Ironicamente, o primeiro que o percebeu foi um ilusionista, George Meliés, que “humanizou” a lente e a projeção cinematográfica explorando o poder de falsear o que vê e mostra da realidade, adequando-a ao que sonha e deseja a seu respeito.⁶

⁵ “Se o cinema é a imagem do nosso psiquismo, este é feito à imagem do cinema. Os inventores do cinema trouxeram empírica e inconscientemente para o ar livre as estruturas do imaginário, a prodigiosa mobilidade da assimilação psicológica, os processos da inteligência. Tudo quanto do cinema se possa dizer é válido também para o espírito humano: o seu poder conservador, animador e criador de imagens animadas. O cinema torna não só compreensível teatro, poesia e música, como também o teatro interior do espírito: sonhos, imaginação, representações: o tal minúsculo cinema que existe em nossa cabeça.” MORIN, Edgar. *O cinema ou o homem imaginário: ensaio de antropologia*. 2. ed. Lisboa: Moraes, 1980, p. 187.

⁶ Cf. MORIN, 1980; no capítulo “A metamorfose do cinematógrafo em cinema” o autor explora justamente essa “parábola da modernidade” (p. 49-80).

Bem, estamos nos referindo a um cinema-vidente, e não a um ideologicamente entregue às evidências que, de modo geral, domesticam o olhar e favorecem uma relação primária, e não simbólica, com a imagem em movimento, reiterando um olhar de consumo das aparências, de sensações e repetições que, se tem um valor sociológico a ser explorado, deixa a desejar no que diz respeito à estética, sobretudo se a relacionamos à epistemologia.

Em tal perspectiva nos interessa aqui uma relação entre comunicação e violência a partir da arte do cinema. Nesse sentido, a própria idéia de violência se desloca para o âmbito do “efeito” e da “verdade” estética, levando em conta uma comunicabilidade que transcende a representação do mundo, criando a realidade de uma obra artística. Se estivermos passíveis de sofrê-la, ela nos transporta a uma situação não apenas crítica, mas criativa de nós mesmos – isto é, ética, epistemológica e esteticamente transformadora.

O olhar

Cito o filósofo do olhar M. Merleau-Ponty, que nos propõe um enquadramento da questão:

Meu acesso pela reflexão a um espírito universal, longe de descobrir enfim o que sou desde sempre, está motivado pelo entrelaçamento de minha vida com as outras vidas, de meu corpo com as coisas visíveis, pela confrontação de meu campo perceptivo com o de outros, pela mistura de minha duração com as outras durações. [...] Só me foi dado chamar o mundo e os outros a mim e tomar o caminho da reflexão, porque desde o início estava fora de mim, no mundo, junto aos outros, sendo que a todo o momento essa experiência vem alimentar minha reflexão. Esta é a situação total que uma filosofia deve explicar. Ela só fará admitindo a dupla polaridade da reflexão, e que, como dizia Hegel, entrar em si também é sair de si.⁷

⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 56.

Pensando a partir da comunicabilidade do olhar, inevitavelmente, estaremos discutindo o sujeito de conhecimento, o espectador crítico das coisas. Por sua vez, Merleau-Ponty aponta para a não completude desse sujeito, sustentando que na sua própria atividade perceptiva acontece uma atividade mais ampla e constitutiva, que consiste numa ética e numa construção de si mesmo, isto é, uma po/ética do olhar:

(1) Consiste numa *ética do sujeito* porque é fruto de relacionalidade, uma vez que esta estrutura fundamental “sujeito-objeto” e “eu-mundo” se expande numa metáfora de rede em que sujeições mútuas diversificam miríades de percepções, opiniões e evidências entre si, acerca dos “eus” e dos “mundos” que se encontram, se amam, se conflitam, se relacionam politicamente num tudo-ao-mesmo-tempo-agora que caracteriza qualquer enquadramento da realidade, seja num campo teórico ou num plano cinematográfico.

(2) Consiste numa *poética do sujeito* porque o conhecimento é cultivo de si, é um processo que retroage sobre quem o protagoniza, tornando o conhecer uma sucessão de “novos nascimentos”. Novidade que, por sua vez, repercute na realidade “de fora”, o mundo e os outros, que, por sua vez, tornam-se sempre novamente uma espécie de “útero” no qual sou gerado e novamente parido “para dentro” de mim mesmo.

Assim, sublinhamos isto, o *olhar* integra mais que percepção; consiste numa atividade erótica e fantasiosa cujo princípio é relacional. Ao perceber o mundo, o inventamos como tal, qualificando-o como uma realidade. Ao mesmo tempo, corroboramos ou, dito de outro modo, somos responsáveis pela verdade dessa realidade, isto é, por sua plausibilidade. Pois “cada percepção é mutável e somente provável; isto, se quisermos, não passa de *opinião*”, de modo que antes de zelar pela verificação, o olhar está mais apto para testificar uma pertença: “o que cada percepção mesmo falsa verifica é a pertença de cada experiência ao mesmo mundo, seu poder igual de manifestá-lo, a título de *possibilidade do mesmo mundo*”.⁸

⁸ MERLEAU-PONTY, 2005, p. 49.

Por isso, tomamos o olhar aqui como metáfora adequada ao processo de conhecimento. Mais narrativo que descritivo, o olhar torna-se “científico” à medida que aprende a suspeitar afirmativamente de si mesmo. Observando isso, queremos consentir a um senso qualitativo de saber, enfatizando uma forma de conhecimento que nasce da intimidade, do fascínio, do horror e do desejo acerca do des/conhecido, de tal maneira que a própria estrutura sujeito-objeto seja abalada por um dinamismo relacional: são os objetos que, antes, nos escolhem como sujeitos, e, como tais, nascemos de uma sujeição primeira sobre a qual assentamos (muitas vezes arrogantemente) as nossas eleições e mediações teóricas ao objeto de conhecimento.

O mundo quer fazer amor conosco, e nós ciência com ele. Pois é esse vínculo amoroso com o mundo, com a paisagem, com os objetos e com os seres que o cinema nos recupera: o “dentro” subjetivo e o “fora” objetivo” enamorados, cúmplices, co-responsáveis. Isto leva a pensar a origem, o princípio do conhecimento quando ainda não há método, apenas aventura, quando a realidade nos visita numa experiência de desvio e não de descoberta, cuja novidade está não no visto, e sim que “tornamos a ver”.

“O olhar fala mais que mil palavras”, nos diz o convite a esse encontro: o desafio para uma hermenêutica crítica está nisso, que só podemos falar sobre a verdade de nosso próprio olhar – sobre suas escolhas e parcialidades, seus desejos, pertencimentos e adesões – com as palavras que temos. E, de algum modo, temos de justificar o porquê desse e daquele objeto dentre outros com os quais nos aventuramos em verdadear ciência. Claro, isso frustra qualquer expectativa universalizante, pois “cada percepção envolve a possibilidade de sua substituição por outra e, portanto, uma espécie de desautorização das coisas”.⁹ Mas a questão está em superar a própria frustração, em prol

⁹ MERLEAU-PONTY, 2005, p. 49.

de um pensamento, um olhar que nos dê “possibilidades de mundo”. Sobretudo para um homem, ocidental, branqueado, heterossexual: recebo a graça da vulnerabilidade, a liberdade de não-ser um sujeito normativo e não-ter de corresponder a uma razão transcendente. Tenho a chance de recuperar a noção de um espírito de carne e osso, de um sujeito localizado e modesto que, porém, existe num pensamento ao alcance dos olhos e do coração.

Comunicação e violência

Relacionar comunicação e violência é um exercício forçosamente crítico, uma vez que, por princípio, comunicação é um ato de amor, cuja intenção é compartilhar verdades que, por sua vez, assentam-se na realidade elementar da presença que somos uns para os outros. O tema chama para algumas conexões teóricas mais amplas: da comunicação com a verdade do que é comunicado, no poder que é comunicado. Pois há verdades que se instauram pela violação e não pelo amor, que se afirmam em detrimento da subjetividade do “fora”, rejeitando a possibilidade de uma verificação relativa, dada no lugar político que é a relacionalidade intersubjetiva.

Para precisar em conceitos, estamos pensando a comunicação fenomenologicamente, na base da linguagem, como aquela situação elementar da vida que permite a seres interagirem e determinarem-se uns aos outros – daí sua relação com processo de conhecimento. Entre pessoas, esse fenômeno se manifesta em cultura, dando-se através de uma dinâmica de aceitação e/ou rejeição, tecendo-nos mutuamente em relações essencialmente políticas (isto é, de participações mútuas e coletivas), cuja estrutura constitui a linguagem e, ao mesmo tempo, a própria realidade. Como vimos acima, é nessa mesma dinâmica que podemos compreender a experiência estética do cinema e sua comunicabilidade constituída essencialmente de compartilhar um olhar, uma localização no mundo.

Assim, o tema da violência nos levanta a pergunta sobre uma comunicabilidade violenta que, por sua vez, é instaurada por modos

violentos de conhecimento, onde o sujeito de conhecimento se afirma exclusivamente no ativo sujeitamento do objeto, violando-o, desenraizando-o, domesticando-o, etc. Há um nó aqui entre epistemologia, estética e ética, porque o conhecer estabelece relacionalidades de afetações mútuas e é determinado por uma receptividade, um consentimento do “dentro” para com o “fora” e vice-versa. Portanto, colocando-se lado a lado “epistemologia-violência-sexualidade”, já se indica essa percepção e se convida a uma elaboração crítica em relação a um sujeito que conhece, viola e deseja, além de convidar também ao exame de relações que são instauradas sob essa comunicabilidade – isto é, quem são exatamente as vítimas.

Para uma teologia da cultura, o fenômeno da comunicação tem por princípio o amor. O conceito teológico fundamental de revelação define uma comunicabilidade normativa e reconciliadora entre “impossíveis”¹⁰ – expresso em polaridades tais como “infinito e finito”, “incondicional e condicional”, etc. Tal normatividade, por sua vez, é fundamentada teologicamente num conceito de amor (o grande mandamento) que expande a todas as relações impossíveis uma exigência de aceitabilidade desde um referencial externo, isto é, a aceitação operada pelo próprio Deus. Contudo, essa exigência teológica se correlaciona com uma noção também antropológica (e biológica, como sustenta H. Maturana) do amor na base do fenômeno da comunicação, pois se situar em linguagem é sempre um exercício de estabelecer relacionalidade basicamente em atitudes/atos de aceitação e/ou rejeição mútuas.¹¹

¹⁰ O conceito de impossibilidade é referida por Gilles Deleuze em seu estudo do cinema, quando este transgredir códigos de realidade, combinando categorias de tempo, espaço e substância tal qual num sonho, materializando-o na objetividade da imagem em movimento. Alguns cineastas aplicam fartamente essa impossibilidade a uma poética de reconciliação, de integração, dando a perceber o quanto certas polaridades conflitivas perdem sua própria essência quando isoladas daquilo que aparentemente lhes tira o sentido de ser.

¹¹ Cf. Maturana, Humberto. *Emoções e linguagem na educação e na política*. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

Um critério de verdade decorre desta norma do amor, que diz respeito tanto à epistemologia quanto à comunicação. Quando compartilhamos uma situação de linguagem e de conhecimento, o fazemos com a intenção de não apenas transmitir uma verdade, mas despertar uma relação de amor à verdade. Mesmo a denúncia mais radical e intransigente procura entre seus ouvintes um olhar que indique uma escuta de adesão. Amor, então, é critério e ação de aceitabilidade; no amor aceito a verdade do corpo/presença/subjetividade do outro enquanto possibilidade de conhecimento, de mundo, de realidade efetiva, orgânica e factual, quer seja convergente ou divergente de minhas percepções. A verdade, então, “nos acontece” neste espaço relacional e de encontros mútuos, para a qual a comunicação se torna atividade essencialmente ética que, ao mesmo tempo em que garante a possibilidade de conhecimento, permite uma verificação participativa da verdade.

Portanto, violência se insere aqui como ação comunicativa em que verdade e poder estão correlacionadas em tensão ou em juízo para com o critério do amor. Porém, a comunicação defraudada por violência também cria relacionalidade mesmo que sob o conflito e a ruptura, isto é, não por uma auto-organização amorosa e autônoma, deliberada a partir dos encontros mútuos de uns e outros, mas sim por uma norma externa, heterônoma, que instala verdades sob a demanda do controle. Em última análise, estamos diante da crise da subjetividade: uma cultura, um conhecimento, uma comunicação que instaura subjetividades em detrimento de objetividades alheias cria uma ideologia de indivíduo, ditaduras privadas, convencendo cada qual de uma ilusão de exclusividade e independência, sustentando “poderes paralelos” sempre justificadamente violentos uns para com outros.

Sexualidade e indiscernibilidade sob a lente de Pedro Almodóvar

Passar a refletir sobre essas questões na obra de um cineasta é resultado mais de uma interação criativa que análise formal apenas, e quer atender ao desejo de encarná-las num determinado filme. A escolha de Almodóvar se dá pelo que tem sido a escolha dele mesmo em seus filmes: a representação de papéis masculinos e femininos marcada por uma poética de impossibilidade, caracterizando personagens a partir de uma indeterminação de papéis que, porém, sustenta um olhar que conserva a crítica ácida sem perder um sentido integrador, vívido, de sarcástico a bem-humorado. O significativo de Almodóvar, bebendo na fonte de outros mestres do cinema, como Luis Buñuel, é o modo como ele instala justamente na sexualidade um sentido de indiscernibilidade, desnaturalizando-a enquanto convenção e, ao mesmo tempo, naturalizando-a nas suas formas não-convencionais:

Almodóvar, por seu turno, patrocina a aliança entre hetero e homossexuais, travestis, transexuais e outras formas andróginas não-convencionais; enfim, todos aqueles que estão à margem da sociedade. Considero que o seu objetivo é “normalizar” o que é considerado aberrante e “naturalizar” a realidade: “[...] quando digo que tudo para mim é normal, me refiro a que tudo, inclusive o pior, faz parte da nossa natureza”, explica o diretor.¹²

Pedro Almodóvar não esconde seu determinado interesse por uma cinematografia dedicada ao gênero, encontrando na polêmica sexual uma forma de dialogar com seu contexto desde a década de 80 (quando de seus filmes mais polêmicos). Seu estúdio declara no nome esse

¹² Andréa Mota Bezerra de MELO. A presença feminina no cinema de Almodóvar. In. Eduardo Peñuela CAÑIZAL (org.). *Urdiduras de sigilos: ensaios sobre o cinema de Almodóvar*. São Paulo : Annablume / ECA-USP, 1996, p.258 (de 223-75).

comprometimento – “El Deseo S.A.”, que realiza uma obra em que temos uma autogênese do olhar masculino sobre a mulher. Enquanto autogênese, porém, significa que, por implicação, a obra de Almodóvar pode ser encarada na ótica de um olhar masculino que rompe com um sujeito apriorístico, normativo, percebendo e se situando em relação ao princípio que reitera o que “deseja” ver e possuir como seu objeto – a mulher. Numa palavra, explorando eroticamente o corpo/presença da mulher, Almodóvar subverte a relação do olhar masculino com um pretense protagonismo num princípio de olhar fálico, de um voyerismo descomprometido e sádico, que o diretor entende principiar também o moralismo de sua época. Assim, quando justamente querendo-se distraído, Almodóvar faz o espectador encarar o seu próprio olhar.

Fale com Ela

Em *Fale com Ela* (Espanha, 2002), esse argumento organiza uma trama voltada àrelacionalidade: o filme conta uma história de dois homens e duas mulheres, cujas biografias se entrecruzam como momentos de uma dança. O balé de Pina Bauch inicia e encerra o filme, explorando a relação entre o feminino e o masculino sem, contudo, deixar de notar uma coreografia que privilegia o corpo e a presença da mulher, como se somente nela pudéssemos esperar uma novidade. A mulher do palco, contudo, está sensivelmente caracterizada pela angústia de um sofrimento mudo, contido, sufocado, deixando no ar a sugestão de um limite.

O significativo do filme é a narrativa acompanhar essa dança nos passos de dois homens, Marco e Benigno, em torno de suas amadas inertes. É numa fala de Benigno, o enfermeiro, a Marco, o jornalista, que o título do filme aparece, situando o argumento da relacionalidade entre masculino e feminino no diálogo, na situação de linguagem elementar da relacionalidade. A própria sexualidade, metaforizada na dança, ganha um aspecto ritualístico de corpos/presenças que se justapõem, se comunicam, levantando a pergunta pela aceitabilidade mútua.

Porém, as mulheres que protagonizam a história estão mudas. Lydia Gonzalez, a toureira, e Alicia Roncero, a bailarina, estão em coma, no mesmo hospital, vítimas de acidentes do bailado de suas próprias vidas. A história permite a instigante situação de colocar dois homens no exercício radical de cuidado, isto é, entregues a este sem retorno algum das mulheres que determinam suas vidas. Em tal situação, ambos desenvolvem entre si uma relação afetiva, sobre a qual Almodóvar nos provoca com insinuações à homossexualidade, principalmente em torno de Benigno, a personagem-eixo da história, que nos provoca o senso de amor e justiça. Por que, afinal, a performance de uma masculinidade criativa, tal como vivem esses dois personagens, sugere tanto deslocamento a idéia consensual de ser “homem”? O andrógino Benigno, e Marco o homem que chora: ambos homens-infantilizados, fazendo pensar essa interessante condição vulnerável, em que “ser homem” deixa de ser um dado e passa a ser uma possibilidade.

Por sua vez, a aproximação do jornalista Marco a Lydia é também motivada por uma sensibilidade de cuidar: ela o desperta como “mulher desesperada”, sofrendo a ruptura de um relacionamento com um outro toureiro famoso que ela luta por esquecer, em detrimento da publicidade que lhe rende o acontecido. Ele, talvez, se solidariza a ela em torno dessa vulnerabilidade, pois já o víamos chorando a dança de uma mulher cenas antes. A sutileza do amor de Marco por Lydia, porém, ganha um paralelismo com o “amor platônico” de Benigno por Alicia: o nome já o diz, Benigno é todo uma intenção amorosa que, contudo, não tem interlocução alguma. Benigno, quando diz que sua relação com Alicia é melhor que a de muitos casais, deflagra uma verdade justamente por ironia. Pois, como lhe diz Marco, tal relação é tão boa porque suas conversas são um monólogo, e ele apenas “fala com ela” em detrimento disso.

Mas entre Marco e Lydia não é tão diferente. Quando um pouco antes do acidente que deixa Lydia em coma, ela também deseja falar. É uma bela imagem de não-comunicação, de impossibilidade entre os gêneros, movida pela (in)disposição de Marco: Lydia diz que precisa

falar com ele logo após a tourada, e ele responde veemente “mas estamos falando a uma hora!”, ao que ela se defende: “você fala; eu não”. Logo em seguida, a última dança de Lydia, com um touro negro de 600 quilos que quase a parte ao meio e a silencia de uma vez. É evidente o simbolismo da cena, sugerido nos lamentos da irmã, que deixa escapar o quão a família se mantivera, todo o tempo, em controvérsia com respeito à idéia da “pequena Lydia” disputar seu lugar no mundo entre touros, esse animal tão fálico e penetrante. Não por acaso vemos, algumas cenas adiante, os dois amantes de Lydia disputando entre si a sua lembrança e seu desamparo: “a culpa foi minha...”, “não, foi minha!”.

A história segue num tom trágico. É constatada, no hospital, a gravidez de Alicia, e Benigno, de suspeito logo passa a culpado confesso. A justiça é feita; ele ganha uma pena que devidamente lhe impede qualquer negociação, além do diagnóstico de sua psicopatologia. Daí a complexidade da história, uma vez que nessa altura somos também cúmplices de um amor tão ingênuo quanto doentio, o que permite a interpretação de Marco, quando visitando o túmulo de Benigno: embora o bebê tenha morrido, Alicia acordou do coma no parto – “você a acordou, Benigno”.

Amante Minguante

Benigno assistiu a um filme chamado *Amante Minguante*, que o deixou perturbado, dando-lhe olhos para a bela nudez de Alicia. Resiste, por isso, em tirar o véu que cobre seu corpo e conta para ela a história de *Amante Minguante*. Trata-se de um filme dentro do filme, que Almodóvar propõe como metáfora da ocasião em que Benigno comete seu crime de amor, intensificando uma subversão do próprio ato de violência, uma vez que, na narrativa e através da poesia visual, a violação de Alicia por Benigno se justifica na lógica de um amor patológico.

O filme-metáfora, contudo, ganha um comentário à parte. Uma cientista cria a fórmula para emagrecer sob o sarcasmo de seu marido para com o invento, quando este, então, rouba-lhe a fórmula e a ingere

sem ter sido experimentada em seres humanos. Desesperada, a cientista vê seu marido definhando e lhe promete um antídoto, até que este mesmo percebe que não há mais esperanças e decide fugir para a casa de sua mãe. Algum tempo depois, a cientista descobre o paradeiro do marido miniaturizado e vai buscá-lo. Ele se sente amado como nunca antes, em sua condição mínima diante de uma mulher grandiosa e absoluta. Nessas proporções, parece que ambos encontram uma maneira de se relacionar. Na cama do hotel, após uma amigável conversa, ela dorme. O corpo agigantado da mulher desperta no homúnculo uma onda de desejo nas mesmas dimensões. Ele, então, desvela seu corpo e se satisfaz percorrendo-o, dançando sobre seus seios e, de repente, realizando a fantasia masculina de perder-se completamente em sua amada, penetrando-a de corpo inteiro. O filme, porém, termina com a sedutora imagem de gozo da mulher-cientista, realizando-se também numa fantasia feminina de ter um homem inteiro dentro de si.

Almodóvar cria uma parábola aqui, que organiza não apenas a história de *Fale com Ela*, mas propõe uma singular equivalência entre os gêneros, evidenciando novamente um traço autoral feminista. Mas não o faz de modo dócil, uma vez que essas cenas fazem justamente a cortina¹³ para o que fora considerado por todos uma violência de Benigno para com Alicia. Porém, a cena é aqui transvertida em ato de amor, esboçado no plano de sorriso de Alicia em analogia à expressão de gozo da cientista. É aqui que reside a força da cena de sexo entre o homúnculo e sua amada gigante: trata-se de uma metáfora sexual que rompe com uma “ideologia de penetração” através da qual o sexo é protagonizado pelo falo numa espécie de violação consentida, para tecer uma fantasia de participação mútua.

¹³ Essa cortina, por sua vez, se estende pela obra de Almodóvar, por exemplo, em suas tantas e tão polêmicas cenas de violência sexual contra a mulher, pelas quais não deixa de operar subversões da própria representação social da mulher, da virgindade, da protagonização sexual falocêntrica, etc.

Emergir de si

A professora de balé de Alicia, numa de suas visitas a ela no hospital, conta sobre uma nova coreografia que deseja produzir, sobre a primeira guerra. Comenta especialmente sobre dois personagens: os soldados e suas almas. De cada bailarino morto emergiria uma bailarina, de vestido branco com manchas de sangue em vermelho vivo, representando suas almas. E acrescenta, quanto à poética sugerida: “do masculino emerge o feminino, da terra, o etéreo [...]”.

O filme como tal ganha essa estrutura, uma vez que da morte de Benigno e do bebê de Alicia emerge uma outra música, para outra dança possível entre Marco e Alicia. O filme não acentua que “justiça fora feita”, o que inclusive frustra uma expectativa legalista e maniqueísta de identificar o “mal” e recobri-lo de uma infâmia que compense seus atos. Desviando dessa expectativa, a história contempla uma espécie de ajustamento das coisas, a partir de novas possibilidades e novos começos. Nesse sentido, privilegia uma visão integradora ou reconciliadora, sem deixar escapar à memória toda uma trama em que personagens, suas emoções e seus atos nos escapam a qualquer rotulação ou a uma moralidade simplificadora.

Assim, o filme nos convida a encarar o fato de que não só em matéria de sexo, mas também de relacionalidade, somos mais que aprendizes, principalmente através deste acento na insuficiência, na fragilidade do masculino, que, por sua vez, exige que seja construído numa efetiva relacionalidade com o feminino. Não há nada de novo nesse argumento; a novidade aqui está na poética com que o filme levanta a questão e que aqui estamos longe de esgotar. Creio que a obra de Almodóvar, situada em toda uma tradição do cinema espanhol e europeu, propõe tal reflexão sobre as inadequações sociais e culturais que retiram de nós possibilidades de mundo. A crítica recai, porém, sobre figurações do masculino, todas elas deslocadas: Benigno com seus traços infantis e andróginos, Marco entre lágrimas e carência, o marido da

cientista miniaturizado; este último encarna todas essas imagens de homem-recolhido, pequeno, inofensivo. Porém, a idéia de infantilização talvez possa sugerir que temos aí chances de um “novo nascimento”, e poderíamos pensar tudo isso como um explícito convite para que o masculino se arrependa e nasça de novo, emergindo de si mesmo como sujeito relativo, encarnado e modesto.

Entrecruzando olhares sobre comunicação e violência

Nivia Ivette Núñez de la Paz ¹

Introdução

O presente artigo quer fazer um resgate da comunicação como ciência e teoria para logo após, analisar a forma em que se percebe a relação entre “comunicação e violência” no nosso cotidiano. Desmistificando o ditado que outorga poder em demasia aos meios de comunicação e levando a compreender as dinâmicas complexas de nossas sociedades violentas, faz referência a um mundo de grandes e velozes transformações e incita a aproveitar esse momento para agir a fim de “fazer possíveis” outras formas de convivência.

Algumas considerações sobre comunicação

Gosto mais de *olhar e falar* da nossa época como “época de transformação” e não, como quase sempre se escuta, “época de crise”. Se, por um

¹ Nivia Ivette Núñez de la Paz é licenciada em Sagrada Teologia pelo Seminário Evangélico de Teologia, Matanzas, Cuba, e mestra em Teologia pelo Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em São Leopoldo. Atualmente, como doutoranda da mesma instituição e bolsista CNPq, estuda a relação entre Evangelização e Comunicação, especificamente no fenômeno religioso carismático *Comunidade Canção Nova*.

lado, é certo que temos profundas crises, também é certo que vivemos numa época de grandes e velozes transformações. Transformações que, em alguma medida, são responsáveis pelas crises, mas que também, penso, podem ser as soluções para as mesmas. Só dependerá de nós e do que sejamos capazes de fazer.

Muniz Sodré, cientista da comunicação, assinala cinco transformações centrais do nosso cotidiano em seu livro *Antropológica do espelho*. São elas: 1) transformação da pauta de interesses e costumes, por efeito de uma qualificação virtualizante da vida; 2) transformação das referências simbólicas com que se forma (educacional e politicamente) a consciência de jovens e adultos; 3) transformação dos modos operativos da consciência, isto é, dos processos de construção da realidade, da memória e da identificação dos sujeitos; 4) transformação do campo das normas e valores de sociabilidade; 5) transformação do sistema de pensamento pelo qual se vêm tradicionalmente avaliando os fatos socioculturais².

Estas cinco “transformações” estão em sintonia, de uma ou outra forma, com a *trajetória da comunicação*. Poder-se-ia afirmar que comunicação, como termo, é detentor de um leque de significados e usos. Segundo Sodré, diz-se *comunicação* “quando se quer fazer referência à ação de pôr em comum tudo aquilo que, social, política ou existencialmente, não deve permanecer isolado. Sendo assim, o afastamento originário criado pela diferença entre os indivíduos, pela alteridade, se atenua graças a um laço formado por percursos simbólicos de atração, mediação ou vinculação”. Sodré situa a *comunicação* como ponte das relações éticas, econômicas, estéticas e cosmológicas que, mesmo aparecendo sob outras formas em épocas diferentes, só se torna “questão” na modernidade do final do século XX³.

² SODRÉ, Muniz. *Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear em rede*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 9.

³ SODRÉ, 1996, p. 11s.

Sodré cataloga o “fenômeno comunicacional” como ainda muito escuro em termos científicos, isso devido à distância entre as formulações acadêmicas e a amplitude de suas práticas. Trata-se de uma distância que não constitui propriamente uma novidade em matéria de ciências sociais, mas que, no caso da comunicação – como muitos autores tendem a considerá-la sem objeto próprio, fragmentado na diversidade das práticas, cada vez mais associadas à cultura do consumo e às inovações tecnológicas no campo da computação e das telecomunicações –, encontra-se marcada por uma mobilidade muito rápida e complexa.

Sodré coloca, como objeto da comunicação, o buscar dar conta das transformações em curso no nível da sociabilidade, da educação, da subjetividade, dos valores e das ciências sociais, tendo por base teórica a ética, entendida como interrogação radical sobre a *polis* e seus limites, e situa este objeto na vinculação da mídia com o comunitário⁴.

Apesar de suas poucas décadas de irrupção e aceitação como ciência (momento ao qual Sodré alude como “tornar-se questão”), a *comunicação* parece primar, dentre suas semelhantes, pelo seu raio de alcance e seu poder emaranhado, variável e mutante. Isso porque as ciências da comunicação, ao tentar problematizar as novas formas de discursividade, engendradas pelas tecnologias avançadas da informação, estão em total sintonia com as mudanças sociotécnicas de nosso tempo.

A exemplo dessas mudanças sociotécnicas, Sodré faz referência à geração de um espaço-tempo tecnológico regido por transportes de alta velocidade, no qual as distâncias ficam abolidas, ao mesmo tempo em que os modelos de percepção do espaço sensível são transformados. Esse espaço sensível passa a ser representado por efeitos de instantaneidade, globalidade e simultaneidade⁵.

As ciências da comunicação preocupam-se e ocupam-se com um “mundo” complexo, daí advém sua complexidade, um mundo em trans-

⁴ SODRÉ, 1996, p. 21-22.

⁵ SODRÉ, 1996, p. 21-22.

formação, incluindo os sistemas de pensamento. As ciências da comunicação preocupam-se e ocupam-se com o paradoxo de um mundo que, mesmo estando interconectado por onipresentes e sofisticados meios de comunicação, apresenta uma crescente deterioração nas relações de comunicação interpessoais, familiares, comunitárias e sociais⁶.

O conceito comunicação, pode-se dizer, se encontra em movimento permanente, numa redefinição constante. Desse modo, a *comunicação* não pode ser entendida no “singular” apontando simplesmente para “alguma coisa” que acontece; a *comunicação* deve ser entendida e trabalhada sempre como *processo*. Mas que significa comunicação como ciência, comunicação como processo?

Ciências da comunicação

A comunicação social é um tema relevante no mundo contemporâneo. Hoje mais do que nunca, ela atinge o mundo como um todo, especificamente depois da década de 1980, quando nosso planeta ficou coberto de satélites de telecomunicações. Os meios de comunicação massiva assumiram um papel preponderante, oferecendo explicações e interpretações da realidade. Neles se formulam e se debatem as principais questões da sociedade. De maneira especial, a *teoria da comunicação* tem como finalidade refletir sobre uma prática comunicativa, justificá-la e revisá-la⁷.

Armand e Michèle Mattelart, teórico e teórica da comunicação, ao falarem das *teorias fundadoras*, oferecem um leque histórico muito importante na hora de estabelecer qualquer juízo crítico (Mattelart & Mattelart, 1999, p. 13-155). Primeiramente aludem à *teoria funcionalista* da comunicação de massas; esta teoria inclui conceitos como manipu-

⁶ BERGER, 1998; BRAGA, 1997; MATA, 2001.

⁷ GOMEZ, 1995, p. 7-11.

lação, persuasão, efeitos do emissor sobre o receptor. Estabelece uma relação de dominação entre meios e indivíduos. Considera um emissor ativo que, visando a um objetivo, produz estímulos para atingir um receptor considerado potencialmente passivo, incapaz de reagir. Essa é a teoria do funcionalismo norte-americano.

A *teoria crítica*, criada por pesquisadores da escola de Frankfurt, acentua ainda mais essa relação de dominação já existente. Se na *teoria funcionalista* os meios de comunicação se convertem em instrumentos de dominação mediante a persuasão através da publicidade, na *teoria crítica* eles são tidos como instrumentos de dominação por meio da alienação. Dessa forma, a preocupação passa a ser “conscientizar as pessoas para que não se deixem dominar”.

Ambas as teorias estão centradas no poder do emissor como aquele capaz de intervir na conduta das pessoas e aliená-las para seus próprios interesses. O receptor se apresenta como peça fácil de ser manipulada, dominada. O receptor não é sujeito, é objeto.

Uma nova visão chega à comunicação com os *estudos culturais*, apresentados na década de 1960 pela Escola de Birmingham, na Inglaterra. Neles, o processo de comunicação é visto de forma mais ampla e complexa; procura-se compreendê-lo com base na cultura e se estabelece uma ruptura com o que se entende por comunicação midiaticizada. Mais que como um processo ideológico ou de dominação (como era visto pelas teorias anteriores), eles o colocam como um processo embasado na negociação, um constante negociar dos sentidos na vida cotidiana, no qual os receptores não são mais objetos, e sim sujeitos, pessoas que ressignificam individualmente as mensagens que recebem. Os estudos culturais deslocam o olhar do emissor ao receptor e reconhecem um papel ativo na construção de sentido das mensagens, sendo destacadas tanto a importância da recepção quanto do contexto na recepção⁸.

⁸ MATTELART; NEVEU, 2002; HALL, 2003.

O surgimento de uma nova teoria não se deu, de maneira nenhuma, em detrimento das “anteriores”. Tentar situá-las num “tempo” determinado seria muito ousado, pois de alguma maneira elas vêm “convivendo”, em nosso mundo, muito antes de ser acolhidas propriamente como “teoria” numa data determinada. Quiçá seja este outro motivo pelo qual falar em *comunicação* se torna tão diverso e complexo, dependendo do referencial teórico que se adote.

Existem sociedades, ainda hoje, que parecem não ter conhecido os Estudos Culturais. Continuam aferradas e regidas por um esquema de comunicação linear no qual o receptor não deixa de ser tomado como um ser humano sem face, simples objeto, passível de manipulação. São essas sociedades – ou grupos – que majoritariamente outorgam um poder ilimitado aos meios de comunicação. Fazem da mídia o “perigo iminente” talvez para desviar a atenção de “outros perigos”, diminuindo-os ou até anulando-os. De que maneira isto se apresenta?

Violência na e da mídia

Para entrar no tema de violência na e da mídia, gostaria de narrar um fato ocorrido com Eugênio Bucci, jornalista e doutor em Ciências da Comunicação pela USP. Bucci, que escreveu o texto “Como a violência da TV alimenta a violência real [...]”, relata: “Foi numa quinta-feira, 22 de janeiro de 1987, que Budd Dwyer, 47 anos, secretário da Fazenda da Pensilvânia, nos Estados Unidos, arrancou uma magnum 357 de um envelope pardo e atirou no céu da própria boca, diante das câmeras de TV. Acusado de receber suborno, convocou uma coletiva de imprensa um dia antes do seu julgamento, declarou-se inocente e se matou.” Bucci aponta para o fato de as reportagens só mostrarem até o instante anterior ao disparo. Anos depois, em fevereiro de 2001, o próprio Bucci, freqüentando a exposição sobre os 50 anos da TV, organizada pela rede Globo no Parque Ibirapuera, percebeu que umas das

transmissões projetadas era o *suicídio de Dwyer*, só que, nesta ocasião, o movimento da imagem prosseguia para além do tiro, o secretário caía, e o corte da câmera só vinha depois. A cena que foi massificada em fins da década de 1980 não é a mesma colocada em 2001. O autor conclui que, na década de 1980, a simples menção de que ocorreria o disparo já chocava o público, e agora não mais. Diz ele: “No nosso tempo a dose precisa ser mais forte [...], por isso, a TV explicita o que naquele momento escondeu.”⁹

No nosso tempo a dose precisa ser mais forte... Se hoje olhássemos o filme King Kong, que nos aterrorizou alguns anos atrás, pareceria mais que estaríamos assistindo a uma comédia do que a um drama. Hoje prestaríamos mais atenção aos movimentos torpes do gorila, às falhas técnicas na filmagem, aos diálogos aparentemente “lentos”, à trilha sonora nada assustadora, do que à trama em si.

No nosso tempo a dose precisa ser mais forte, porque fazemos parte da chamada “era do espetáculo”. Nas sociedades do espetáculo, a televisão substituiu o espaço público pelo espaço virtual do espetáculo, nelas a dimensão dos ideais é dispensada a favor da dimensão de consumo. Na era do sensacionalismo e do espetáculo, o show serve para mobilizar o público ao mesmo tempo em que o público serve para reanimar o show (a exemplo dos programas Big Brother)¹⁰.

No nosso tempo a dose precisa ser mais forte porque nosso cotidiano é “mais forte”. É nesta dinâmica que se radica o “tão temido e falado” poder da mídia. Nossas sociedades “relegitimam” aquilo que a mídia apresenta. Não nos enganemos, a mídia não fala ou apresenta aquilo que não tenha sido já “legitimado”, de alguma maneira, nas nossas sociedades.

Ser ou não ser uma sociedade violenta não vai depender apenas do que seja midiaticamente transmitido e recepcionado. Se a equação

⁹ BUCCI, 2004, p. 107-115s.

¹⁰ KEHL; BUCCI, 2004, p. 141-161.

fosse tão perfeita, sociedades com uma mídia estatal, fechada e chamada de “educativa”, não manteriam os índices de violência que têm. Os meios de comunicação não são, de maneira alguma, os únicos responsáveis pelos fluxos de sentidos que permeiam a vida cotidiana. É sumamente importante que nos despojemos dessa relação linear “mídia – sociedade” e comecemos a olhar para ela como uma relação processual, um processo.

Nesse cotidiano “mais forte”, como se dá a relação das igrejas com a comunicação e a violência?

Igrejas, comunicação e violência

As igrejas têm tido uma história “interessante” com relação aos meios de comunicação; alguns autores/as a colocam como sendo uma relação de amor e ódio. Os meios, antes de serem “amados” pelas diferentes denominações, foram primeiramente “satanizados”. E mesmo quando o “amor” chegou, a relação que se estabelecia era paternalista e autoritária.

Primeiramente, as igrejas pretenderam que os meios se limitassem a ser meros instrumentos a seu serviço; logo após, outorgaram-se a autoridade para ensinar seu uso correto, ao mesmo tempo em que criam que o público tinha que ser protegido, dirigido e controlado. Hoje, a crítica das igrejas expressa que os meios estão usurpando o papel que corresponde à religião na sociedade¹¹.

Carlos Valle, teólogo e comunicador cristão, assinala três ameaças que, no pensar das igrejas, a cosmovisão tecnológica representa para a religião: acham que estão desviando a maior parte dos interesses, motivações, satisfações e energias do centro religioso e observam, como um de seus resultados, o esvaziamento dos templos; por outro

¹¹ VALLE, 2002, p. 25-34.

lado, consideram que os meios estão se apropriando da linguagem religiosa, criando novos símbolos, ritos e imagens. A isso se soma o desenvolvimento de aspectos religiosos nesses campos, sem nenhuma conexão com a religião “organizada”¹².

Quiçá sejam essas “ameaças” que mantêm as igrejas com uma certa paralisia em relação à mídia, paralisia que se explicita não só no pouco uso que fazem dos meios de comunicação, mas também no mau uso que, geralmente, fazem deles.

Olhando esse entrecruzamento midiático-religioso e seus desdobramentos, pergunto-me: como aparecem na mídia as questões de gênero?

Gênero na mídia: uma violência evidente

O Projeto Global de Monitoramento da Mídia é a pesquisa mundial mais abrangente, já realizada sobre gênero na mídia. Como objetivo, busca aprofundar o estudo da representação de mulheres e homens nas notícias dos jornais, rádio e televisão. Esse monitoramento foi realizado primeiramente em 1995, depois em 2000 e, por último, no ano de 2005¹³.

Milhares de ativistas e investigadores de 76 países participaram dessa pesquisa, e foram monitoradas aproximadamente 13 mil notícias num mesmo dia do ano de 2005. Nessa última ocasião, o monitoramento foi coordenado pela WACC (Associação Mundial para a Comunicação Cristã), uma organização não-governamental internacional, com sede em Toronto, que promove a comunicação como fator de transformação social.

A pesquisa teve como resultado as seguintes constatações¹⁴:

- visões e vozes femininas são marginalizadas no mundo da mídia;

¹² VALLE, 2002, p. 27.

¹³ QUEM FAZ a notícia?, 2006, p. 5.

¹⁴ Ibid.

- vozes masculinas predominam nas notícias “pesadas”;
- homens predominam como porta-vozes e especialistas;
- mulheres são retratadas duas vezes mais como vítimas em comparação com os homens;
- repórteres femininas normalmente fazem cobertura de histórias “leves”;
- assuntos femininos são mais encontrados em notícias relatadas por jornalistas mulheres;
- dificilmente mulheres são o foco central de uma matéria;
- matérias reforçam estereótipos de gênero em vez de desafiá-los;
- (des)igualdade de gênero não é considerada digna de ser notícia.

O relatório apresentado afirma: “Infelizmente, os resultados nada animadores de 2005 ratificam os resultados das pesquisas de 1995 e de 2000.” Se, por um lado, isso é lamentável e preocupante, indica que os esforços realizados, as lutas promovidas, os movimentos criados, as políticas instituídas ainda não são suficientes e não conseguem se tornar “visíveis” em grande escala. É ainda mais triste para nós, mulheres cristãs, feministas, militantes, porque essa constatação coincide com o período declarado pelo Conselho Mundial de Igrejas como “Década de Superação da Violência” (2001-2010) e “Década Ecumênica de Solidariedade das Igrejas com as Mulheres” (2001-2010). Deve re confortar-nos, por outro lado, o fato de que esse tipo de pesquisa esteja sendo realizada; isso já é sinal de avanço e conquista, assim como a exposição pública e a não manipulação de seus resultados, que diz muito sobre governos e instituições, religiosas ou não religiosas, que deviam ter oferecido outro tipo de cobertura.

As questões de gênero geralmente não têm sido “acolhidas” pelas igrejas. E coloco “acolhida” com toda a intenção. As questões de gênero podem, no meu entender, ter sido até “aceitas” por muitas igrejas, mas “acolhidas” têm sido por poucas, para não absolutizar e dizer que não o foram por nenhuma. Isso, penso, explica o fato de que várias

igrejas e instituições religiosas que adotaram o discurso de gênero há mais de duas décadas tenham a sua prática tão defasada com respeito à sua teoria. Meramente suportam, toleram, conformam-se com o fato, quiçá porque “gênero” tem estado e está muito em voga.

Um exemplo disso pode ser o próprio uso da linguagem inclusiva. Numa instituição como a Escola Superior de Teologia, em São Leopoldo, Brasil, com mais de 20 anos de trabalho feminista e mais de 15 da criação da cadeira de Teologia Feminista (decorrente de um processo de lutas e reivindicações), acaba de ser publicado um “Manual de Normas para Trabalhos Científicos” (nada mais e nada menos que com a cor lilás que nos simboliza) que contém, como nota de rodapé, na página 8, o seguinte: “a fim de permitir uma melhor fluência, optou-se pelo uso do masculino neste manual”¹⁵. Isso somos nós, os/as que atrapalhamos “a suposta fluência” com nossos protestos, com nossas reclamações, com nossas exigências!

Ainda sonhamos!

Somos e formamos parte de um mundo com grandes e velozes transformações. Transformações que tiram o sono de muitas pessoas, porque não temos “mais receitas prontas” para aplicar ante uma determinada situação. As grandes receitas falharam. Longe de ficar olhando para um passado pensando “por que teve de ser assim” ou reclamando que “podia ter sido diferente”, coloquemos todo o nosso empenho em fazer deste momento um presente “diferente”, onde o passado seja olhado como aprendizado, mas não como anelo.

Aproveitemos, como pesquisadores/as, estudantes, professores/as, ativistas, militantes, esta época de transformação. Desterremos esse pensamento dicotômico que nos endeusa ao mesmo tempo em que

¹⁵ KILPP (coord.), 2006, nota de rodapé 2, p. 8.

demoniza o *Outro*. Não baixemos mais a cabeça ante o normativo, o objetivo, o “natural”. Se arrepia-nos o fato de haver uma guerra e ninguém no mundo conseguir detê-la, que nos anime olhar a transparência com que se apresenta a ineficácia de uma Organização das Nações Unidas. Se existe uma CNN para não oferecer uma notícia “completa”, existem hoje milhares de câmeras e de redes comunitárias de informação para apresentar ao mundo “o outro lado da moeda”.

Aproveitemos este mundo em transformação e façamos deste “um mundo possível sem exclusão e sem violência”!

Referências bibliográficas

- BERGER, Christa. *Campos em confronto: a terra e o texto*. Porto Alegre: UFRGS, 1998.
- BRAGA, José Luiz. “Lugar de fala” como conceito metodológico no estudo e produtos culturais e outras falas. In: FAUSTO NETO, A.; PINTO, M. J. (orgs.). *Mídia e comunicação*. COMPÓS. Rio de Janeiro: Diadorim, 1997.
- BUCCI, Eugênio. Como a violência da TV alimenta a violência real – da polícia. In: KEHL, Maria Rita; BUCCI, Eugênio. *Videologias*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- GOMEZ, Pedro Gilberto. *Tópicos de teoria da comunicação*. São Leopoldo: Unisinos, 1995.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- KEHL, Maria Rita; BUCCI, Eugênio. *Videologias*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- KILPP, Nelson (coord.). *Manual de normas para trabalhos científicos*. São Leopoldo: EST, 2006.
- MATA, Maria Cristina. *De la presencia a la exclusión: la obliteración del conflicto y el poder en la escena mediática*. Buenos Aires: Diálogos de la Comunicación. Abril, 2001.
- MATTELART, Armand; MATTELART, Michele. *História das teorias da comunicação*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. 5. ed. São Paulo: Loyola, 1999.

MATTELART, Armand; NEVEU, Erik. *Los cultural studies: hacia una domesticación del pensamiento salvaje*. La Plata: EPC, 2002.

QUEM FAZ a notícia? *Cunhary: Rio das Mulheres*, São Paulo, ano XIV, n. 63, jan./mar. 2006.

SODRÉ, Muniz. *Reinventando @ cultura, a comunicação e seus produtos*. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. *Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear em rede*. Petrópolis: Vozes, 2002.

VALLE, Carlos. *Comunicación y misión en el laberinto de la globalización*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2002.

Des-evangelização dos joelhos Epistemologia, sexualidade e osteoporose

*Nancy Cardoso Pereira*¹

Digo sem rodeios que meu corpo anda cansado de pensar num só lugar. Minha cabeça – pesada de solidão – já não conhece os avisos mais sábios, não entende as premissas banais e não se dá conta de evidências brutais. Quem quis me esquartejar assim se equivocou ou fez por mal. Eu toda penso. Toda eu conheço... e não aceito que queiram me inventar uma essência, um ser ou consciência. Eu vivo. Logo, eu toda penso. Por isso, neste exercício, direi do que conhecem meus “joelhos”. E as feministas se divertem: pensar com o joelho faz bem à saúde. Combate a osteoporose das monoculturas e suas articulações inviáveis.

O corpo é esta posição de verticalidade e circularidade. Em sua espacialidade e temporalidade, é o corpo que conhece e viabiliza a compreensão do/da Outro/Outra. O corpo entendido como espacialidade e

¹ Nancy Cardoso Pereira é mestre e doutora em Ciências da Religião – Teologia Bíblica – IEPG/UMESP. Pastora metodista e assessora da CPT. Pesquisa a temática da sexualidade, gênero e feminismo a partir da teologia bíblica.

motricidade, recinto e residência, não diz respeito ao *cogito*, mas ao compreendo que é, ao mesmo tempo, constituinte e constituído pelo corpo.

Porque é expressão, mais do que técnica e biologia, o corpo é fala encarnada de significados e modos de se situar e vivenciar relações. É sexuado, é posição, atitude, maneira de existir com/contra o/a Outro/Outra. É um espaço topológico e não geométrico. É o corpo que preenche e qualifica o tempo (muito, pouco...) e o espaço (longe, perto...).

O corpo marca topologicamente o mundo com interpelações que se constroem pelo afetivo-situacional (lugar de nascimento, de experiências importantes, transformações e crises, etc.). Estas interpretações se erguem como marcas distinguidoras e significadoras que se relacionam com situações interpretativas novas. O corpo é, ao mesmo tempo, interpretação e interpretante.

É o meu corpo que me dá a possibilidade de intuir e experimentar o corpo do/da outro/outra e vice-versa. O corpo entendido como corpo cognoscente viabiliza o-que-não-sou-eu, viabiliza a diferença e a simultaneidade, para o reconhecimento de outridades de pensamento e fala. Este distanciamento e aproximação são fundamentais para o exercício hermenêutico que não seja repetição da tradição.

O corpo é, assim, feixe de correspondências e vinculações, de existência e consciência, não sendo preciso uma hierarquia entre os termos.

Então, a verdade não é de uma ordem ou esfera superior, interior ou para além do corpo, mas a verdade se coloca na mesma ordem das percepções, quer dizer, sustentadas por pressupostos e juízos que não nos são revelados pela consciência, mas no confronto do corpo em sua espessura temporal e seu engajamento espacial, como também no confronto/encontro com o/a Outro/Outra.

“A subjetividade concreta é inseparável do mundo e, portanto, do corpo.”²

² MERLEAU-PONTY, *ibid.*, p. 108.

Assim, inviabiliza-se um espectador absoluto, um articulador absoluto da fala que pressupõe a soma indistinta de indivíduos sem corpo, sem significações, sem data e sem localização. Ruptura radical com a fala da essência.

ponho um beijo
demorado
no topo do teu joelho
onde a língua
segue o trilho
até onde vai o beijo.
Maria Teresa Horta.

Falemos de joelhos.

...

Estou de pé e peço: um canto na sua cama. Indevida. Mas peço.
Os joelhos tremem.

Você se afasta, e um espaço enorme me convida pra deitar do seu lado. Eu inclino os joelhos, sem precisar sentar. Você me abraça e interrompe a consciência do último movimento. Eu estou ali onde sempre quis estar. Dobro meus joelhos e sinto os seus encaixados na dobra rente à minha perna. Por trás. O atrito do movimento suave me dobra. Cadeira cósmica, horizontalidade circular este genuflexório. Ajoelhada de costas pra você, descanso os milésimos de segundo antes de começar a correr o nosso corpo. Eu sei. Aguardo.

Conectada tibia, fêmur. Rótula, cartilagem, meniscos e ligamentos. Estes são os meus joelhos. Cheguei sozinha até aqui. Não vou tremer de medo, vergonha, frio ou indecisão. Esta é a melhor noite perdida de todas as noites. Além de tudo, a partir de hoje, sou senhora dos meus joelhos e mais ninguém!!

É que tivemos sempre joelhos tão mal evangelizados... dobrados liturgicamente na forma do Medo, da Festa e da Morte³. A gestualidade final da conquista cristã do continente latino-americano marcada pelo longo alcance da Inquisição (final do século XVI no Brasil) educou os joelhos para a desproporção entre o gesto e a crença. Os corpos aprenderam a obedecer primeiro pelo peso da violência e do castigo que acompanhavam a catequese e a homilia. Ninguém foi convidado ao convencimento. Os joelhos foram coagidos à flexão, e assim se inventou a crença.

Aos olhos inquisitoriais, tomando-se pelo menos o critério da abundância numérica, os crimes relativos à corporalidade são mais representativos do que os ligados a um pensamento herético propriamente dito.⁴

A representação da fé no formato da liturgia sugere a catequização do corpo na previsão dos movimentos do corpo. Um senta-e-levanta interminável. Minutos sem fim de pé. Um formigamento sobe pelas pernas. O corpo pede descanso. A fé diz que não. Exige o sinal do sacrifício. Encenação. Cansado, o corpo se despede dele mesmo e afunda no que lhe é oferecido: ouvidos, olhos e nariz. A liturgia devora toda minha cabeça. O joelho afrouxa e pede pra sentar. Infinita oração. A ladainha. Uma ordem vem do alto: *Podeis vos assentar!* Ninguém fala assim: *Podeis!* O corpo iletrado responde automaticamente, e senta. Ou alguém diz: *A congregação pode se assentar!* Como se fossemos um só corpo, um só quadril, um só joelho e sua rótula devocional.

A liturgia e a domesticação dos joelhos.

colocar-se de joelho na hora do *Angelus* significa muito⁵:

- em primeiro lugar representa a aceitação dos principais elementos

³ Amor e terror: representação e Inquisição. In: <http://www.fflch.usp.br/dh/ceveh/public_html/biblioteca/livros/teatro_fe/fe-p-l-cap3.htm>

⁴ Amor e terror, *ibid.*

⁵ Amor e terror, *ibid.*

marianos: a Encarnação Divina, a manutenção da Virgindade, a Anunciação.

- em segundo lugar, os toques de sinos marcando as orações do Angelus regulam o dia e marcam o domínio da Igreja sobre o tempo. Ao primeiro deve-se iniciar o trabalho, ao segundo comer, ao último recolher-se. Assim, colocar-se de joelhos nos toques do *Angelus* é também aceitar a Igreja como dona do tempo e a história sagrada como fonte de ordem.

Um dia, sem que ninguém me escute, vou orar com as mãos nos joelhos. Vou suspender minha saia e apresentá-los diante de deus como sacrifício vivo e racional. Eis meus joelhos e seus trabalhos! Abençoados sejam! Ralados e cansados, outros paralisados e doentes. São estes, e não outros, que ordenam a história e o tempo. Aprendi a me apresentar diante de deus com os joelhos firmados e o rosto curioso. Agora tudo é urgência: tomo pelas minhas mãos todas as coisas.

Una urgencia por Dios toma el vocablo.
¡Lo que nos pasa a veces!
Si cuando niña se me hubiera dicho:
“Ante Dios
afloja la rodilla y baja el rostro”,
yo hubiera obedecido.
Pero nadie sopló luces de mitos en mi frente
ni se movió en los nervios de mis actos
(aprendí de mi abuelo a levantar, por mi mano, todas las cosas).
Enriqueta Ochoa.

Também na escola, na educação, o joelho aprendia de forma dolorosa o a-b-c da obediência e sua cartesiana imposição.

Porém da palmatória os bons efeitos/ são muito mais sublimes, mais perfeitos/ [...] Não há cousa melhor que a palmatória,/ que faz juízo ter/ e ter memória.” Empregados em larga escala nas escolas brasileiras, os castigos físicos - não apenas a palmatória, mas os beliscões, as “reguadas”, os puxões de orelha ou a obrigação de ajoelhar em caroços de milho – só

começariam a ser questionados na segunda metade do século XIX. Em seu lugar entraram em cena formas mais civilizadas de controle disciplinar, os castigos morais.⁶

Os joelhos interiores. As dobradiças da moral, da vergonha na cara. Sentada: as pernas fechadas. O aprendizado repetido por gerações de mulheres: o vão das pernas evitado. O vão das pernas e sua cartografia. No espaço público, não. Em casa, sim. Na praia, sim. Na festa, não. No carnaval, sim. No jantar, não. Na escola, não. No passeio, sim. Coloquialidades e formalidades de ter o vão das pernas e ser mulher. O esforço todo colocado nos joelhos com o aprendizado dos sim! e dos não! O joelho como inteligência coletiva depositada na rótula e sua capacidade de flexão. Transitar pelas posições permitidas e pelos vórtices do movimento abusivo acolhendo o que séculos de cultura e biologia desenvolveram para os joelhos femininos: obediência, reclusão, graciosidade.

Ou não.

Nem eu me atrevo. Ser tocada por mim mesma. Nem um deus. Vou esperar que as promessas dos vídeos e das canções se cumpram e um homem me destranque as pernas. Abridor de latas a começar pelos joelhos. Trava civilizatória. Bambolê imprestável. Dobrada de desejo e confusão, o macho destrava meus joelhos como se abrisse uma porta, uma lata de cerveja, como se meus joelhos não estivessem ali e fossem somente um empecilho a ser vencido. Ah! as carícias necessárias num joelho secularmente domesticado!! Ah! o trabalho de base! O que eu mesma tive de refazer no formato arredondado do meu próprio joelho. Retirar as camadas de terror e genuflexão de todas as minhas antepassadas e deslizar eu mesma a minha mão pelo meu vão e en-

⁶ LEMOS, Daniel Cavalcanti de Albuquerque. Entre a palmatória e a moral. In: <http://www.nossahistoria.net/interna.aspx?PagId=GOLCVKWI>.

contrar meus pelos no final e a mão sem me sentir vulgar, paralisada ou órfã. Antes que um homem me arrombe os joelhos é preciso que eu tenha estado lá. Que eu tenha me dado joelhos para mim e já não tenha medo de todas as horizontalidades, verticalidades, circularidades. Amém.

Se meus joelhos não doessem mais
Diante de um bom motivo
Que me traga fé, que me traga fé.
Pescador de ilusões – o Rappa.

Deixa que eu olhe você daqui! Da altura dos meus joelhos encosto meu rosto no seu joelho. Você está deitado com as pernas arqueadas, e é tudo que eu me lembro. Já não sou eu que espero você vir me abrir. Chegamos até aqui de equívoco em equívoco, de desistência em abandono. Sou eu que toco seus joelhos com um beijo demorado e afrouxo suas pernas de pêlos claros diante de um bom motivo que me traga fé. Estamos mulher e homem sem precisar ser o que nos mandaram. Você me puxa pra mais perto, e meu rosto emoldurado pelos seus joelhos já não conhece mais condenação. Uma urgência de deus toma o vocábulo.

O mistério começa do joelho para cima
O mistério começa do umbigo para baixo
e nunca termina.
Affonso Romano de Sant'Anna.

E assim será a minha des-evangelização. Me decatequizei remexendo meus joelhos e suas obediências. Suas saliências. Eu nos meus avançados 40 anos não temerei somente a osteoporose, mas a memória interrompida dos meus joelhos, a sonegação de possibilidades, o adiamento de alternativas. Do joelho pra cima. Do umbigo pra baixo... o interminável exercício de estar viva como inteireza. Mistério. A religião como o desejo da carne que não me dá medo. Jacó lutou com deus e saiu marcado, a perna consumida de tanta presença. Só dobra-

rei o joelho quando for a hora e desejar: por beleza, por cansa, por orgasmo ou se doer. Nenhum deus, homem ou idéia.

O desejo

Este da carne, a mim não me faz medo.

Assim como me veio, também não me avassala.

Sabes por quê? Lutei com Aquele.

E dele também não fui lacaia.

Hilda Hilst.

Quando o meu joelho e o seu tombarem de aflição e sossego e o regaço na cama for o conforto e a graça de já não querer nada além do abraço, repetirei com Teresa a pergunta pelo vôo enganchada na sua perna: deus conosco!

Eu queria saber explicar, com o favor de Deus, a diferença existente entre união e arroubo, ou enlevo, ou vôo que chamam de espírito, ou arrebatamento, que são uma coisa só. Digo que esses diferentes nomes se referem a uma só coisa, que também se chama êxtase. Teresa de Ávila.

Estabelecendo cruzamentos e construindo reflexões acerca de homens, violência, feminismo, sexualidade e gênero no campo da teologia e da religião

*Fernando Seffner*¹

Introdução

Este texto é fruto da participação em uma mesa de debates, intitulada “Saber/sabor do conhecimento na relação com a sexualidade e a violência”, ocorrida no II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. O convite a falar neste evento trouxe para mim uma grande quantidade de reflexões, dúvidas e indagações acerca desse lugar do congresso (seria um encontro de religiosos?), e do que poderia ser uma produtiva contribuição minha aos participantes ali reunidos. Esta situação de dúvida e indagação decorre em grande parte da

¹ Fernando Seffner é professor de Pós-Graduação em Educação da UFRGS, graduado em História, mestre em Sociologia e doutor em Educação. Atualmente sua linha de investigação principal versa sobre os modos de construção, manutenção e modificação das masculinidades em contextos específicos. Investiga também as relações entre a masculinidade e a vulnerabilidade à AIDS.

minha inexperiência em refletir de forma mais sistemática sobre o sagrado, e da dificuldade em pensar relações entre as pesquisas que faço sobre masculinidade e o espaço da religião e do pensamento teológico. Devo confessar que as noções que tenho acerca da religião católica e da teologia ainda se estruturam sobre as aulas de catequese e de preparação para a crisma, acontecidas há 40 anos. Apresentar reflexões analíticas e ao mesmo tempo ser respeitoso com as crenças das pessoas reunidas no encontro também constituiu fonte de alguma tensão para mim.

Início o texto apresentando um conjunto de pressupostos que orientam minhas pesquisas atuais acerca da produção das masculinidades na contemporaneidade, e exemplifico com trabalhos de investigação em andamento. Depois, explico as minhas idéias sobre o lugar do congresso, a partir da proposta dos organizadores e das impressões que colhi no momento do evento. Estas duas seções iniciais permitem esclarecer o caminho que fiz para delimitar o que a seguir vou expor. Abordo então no item seguinte questões centrais do modelo de análise que tenho utilizado para discutir a produção das masculinidades, e no último item me permito algumas reflexões envolvendo o sagrado e as masculinidades. Embora não citando excertos de autores ao longo do texto, forneço ao final algumas referências bibliográficas a quem deseja aprofundar conhecimentos sobre o tema da masculinidade.

Apresentando o terreno dos meus interesses de pesquisa

Sou historiador de formação primeira, e depois fiz um percurso que me aproximou das áreas de educação e antropologia, no estudo das questões de gênero e sexualidade. Mais especificamente, meu interesse de pesquisa nos últimos anos diz respeito aos processos culturais e pedagógicos de produção, manutenção e modificação das masculinidades, com especial ênfase para as relações entre masculinidade,

corpo e sexualidade, políticas públicas de saúde e direitos sexuais. Busco analisar estes processos referenciando-me na perspectiva teórica pós-estruturalista, nos estudos feministas e de gênero e nos estudos culturais. Sou também leitor atento de um conjunto de autores que aborda o tema da masculinidade em muitos países, e no qual encontramos desde análises neomarxistas até análises amparadas na teoria *queer*, uma notável dispersão teórica e metodológica. Isto sem falar na leitura da grande quantidade de trabalhos, em particular referenciados nas áreas da medicina e da psicologia, amparados em uma visão fortemente essencialista da masculinidade, e que buscam pressupostos orgânicos para entender o que é o homem, termo colocado sempre assim, no singular, quase como quem diz o homem, um homem, o único modelo de homem possível. Vale dizer que este último grupo de trabalhos não afina com a minha perspectiva teórica. Entretanto, eles respondem pela fatia maior das vendas ao grande público, e muitos de seus autores, nacionais ou estrangeiros, têm grande circulação na mídia televisiva. Dessa forma, são objetos de análise importantes, pelo impacto que causam e pela influência que provocam na elaboração de políticas públicas.

Tenho trilhado então um caminho de pesquisa e preocupação teórica e metodológica que pode ser resumido pela apresentação de duas consignas, quase dogmas, para brincar com um termo do ambiente religioso, usado aqui no sentido comum. Para maior clareza, apresento as consignas na forma de binarismos de aceitação e recusa: 1) absoluta recusa da idéia de que possamos colocar a masculinidade no singular, ou a palavra homem no singular. Absoluta adesão à idéia de que existem muitas e diferentes masculinidades, que variam não apenas ao longo da história, mas num mesmo período histórico de acordo com variáveis de raça, etnia, classe social, nível educacional, orientação sexual, geração, aspecto corporal, atividade profissional, estado civil, nacionalidade, local de moradia, etc.; 2) absoluta recusa à idéia de que possamos conduzir uma pesquisa ou fazer uma reportagem ou escrever um artigo falando sobre homens no geral, e tirando conclusões

em frases do tipo “os homens são assim ou assado”. Absoluta adesão a uma fórmula metodológica que privilegia a pesquisa de masculinidades em contextos bastante específicos e tira conclusões cautelosas limitadas a pequenos ambientes de pesquisa e a restritos grupos populacionais.

A segunda consigna merece exemplificação. Começo pela negação: não vejo com bons olhos pesquisas e livros com títulos como “a vida do homem na Idade Média” ou então matérias de jornais com títulos como “os dilemas na vida dos homens descasados”. Mesmo quando colocados no plural, como é o caso deste segundo título – homens descasados – estas matérias em geral listam atributos de um grupo particular de homens – normalmente homens de classe média, por exemplo – e os anunciam como sendo atributos de todos os homens (todos os homens descasados, todos os homens que viveram na Idade Média). Esta estratégia apenas favorece a reificação do homem e do masculino como sinônimos de humanidade, ponto que vou abordar com calma mais adiante.

Tenho encaminhado meus esforços de pesquisa, bem como os esforços dos meus orientandos e orientandas, bolsistas de pesquisa e de iniciação científica, no sentido de pesquisar masculinidades em contextos bastante específicos. Esta é uma opção teórica e política, e a isto voltarei logo adiante. Esse esforço é compartilhado por colegas pesquisadores tanto da linha de pesquisa em que atuo como em outras universidades. Isso significa pesquisar questões como “representações de masculinidade presentes nas páginas da revista *Quatro Rodas*, analisadas nas 12 edições do ano de 2006”. Como todos nós sabemos, os brasileiros gostam de carros (será que todos gostam do mesmo modo?), e o carro é um elemento absolutamente presente na vida de um homem, desde os carrinhos de brinquedo na infância, passando pelo interesse em corridas, até o possível carro da fase adulta da vida. Mas podemos desconfiar dessa generalização, pois uma grande quantidade de homens com certeza não tem carro, e alguns podem ter se interessado por outros brinquedos na infância. De todo modo, a pesquisa que estou

dando como exemplo parte de uma constatação do senso comum – a aproximação entre homens e carros – e busca ver como se produz esta aproximação num contexto bastante específico, as páginas da revista *Quatro Rodas*, edições de 2006. Não buscamos conclusões válidas para todos os homens, buscamos apenas entender como se produzem e se sustentam modos masculinos de ser nas páginas de uma específica revista, num específico ano. Seria bom lembrar que a revista *Quatro Rodas* tem 46 anos de existência, e muito possivelmente as representações de masculinidade já variaram muito ao longo deste período todo em suas páginas. Daí a necessidade de delimitar o ano.

Vale a pena citar mais alguns exemplos, de forma breve: pesquisar atributos de masculinidade presentes entre um grupo de homens dançarinos de hip hop de uma determinada vila de Porto Alegre; investigar as construções de masculinidade de um grupo de garotos de programa (chamados em geral de michês) que freqüentam um determinado lugar de prostituição masculina que atende homens homossexuais; entrevistar homens velhos – idade superior a 65 anos – que convivem de segunda a sexta feira em uma determinada casa de passagem no centro de Porto Alegre, vindos de cidades pequenas no interior do Rio Grande do Sul, a fim de realizar tratamentos de saúde na rede hospitalar do SUS; analisar os anúncios postados por homens homossexuais em um determinado *site* de relacionamentos bastante freqüentado, com especial atenção aos atributos enunciados por aqueles perfis que são mais acessados a cada semana – em outras palavras, aqueles perfis mais buscados para relacionamento.

Concluo estes exemplos citando temas de artigos e livros cuja leitura mais me agradou nos últimos anos: relato de pesquisa acerca das representações de masculinidade presentes em uma comunidade de homens mexicanos, vivendo em determinada cidade nos Estados Unidos; relatos de pesquisa acerca de masculinidades islâmicas, com trabalhos feitos em locais e grupos específicos; investigação de modos de ser homem entre crianças de uma determinada creche em Porto

Alegre; relatos de pesquisa sobre comunidades de homens negros, vivendo nos Estados Unidos e na Europa; artigos publicados no Brasil acerca das representações de masculinidade entre homens que fazem sexo com homens em contextos bastante específicos; atributos masculinos valorizados em artigos e matérias de uma conhecida e tradicional revista de alta gastronomia nas edições de um ano específico; etc.

Por que esta obsessão pelo contexto específico, pelo plural e pelo particular? Por três motivos. O primeiro é de ordem teórica: na perspectiva pós-estruturalista em que me situo, desconfiamos da existência desse indivíduo uno e centrado, em geral essencializado, e buscamos investigar a dispersão das identidades. Identidade é percebida como posição de sujeito, fruto de uma interpelação. Dessa forma, uma posição sujeita às variações e às mudanças. Isso não impede de considerar que os indivíduos vivem suas existências percebendo-se como unos e centrados, e até mesmo como “invariáveis” ao longo da vida, o que se expressa na conhecida frase “eu sempre fui assim”. Interessa-me a conexão entre cada indivíduo e as interpelações do grupo social, ou entre cada grupo social e outros grupos sociais. Interessa-me o exame das conexões entre as representações culturais e a construção de identidades particulares. Volto ao exemplo da pesquisa sobre homens e carros: temos uma forte representação cultural que aproxima homens em geral de carros, e em particular aproxima homens brasileiros de carros. Desejo perceber como isso acontece efetivamente num contexto específico, como estas conexões ali aparecem. Penso que só é possível fazer afirmações mais gerais a partir do conhecimento de contextos específicos. Não imagino estas afirmações mais gerais como metanarrativas, mas creio ser possível efetuar generalizações sobre a masculinidade, mas no momento elas contêm uma armadilha política, que é o meu segundo motivo para insistir no específico, no plural e no particular.

O segundo motivo é de ordem política. A palavra homem e o seu plural homens têm sido utilizados de forma absolutamente freqüente como sinônimo de humanidade, numa estratégia política que implica o

desaparecimento e a invisibilidade das mulheres, das crianças e dos velhos, dentre outras identidades. Os exemplos disso são tão numerosos que encheriam livros. Quantos de nós já não escutamos “senhores pais” pronunciados frente a platéias onde a maioria é composta de mulheres; ou “senhor cliente” escrito numa carta dirigida a mulheres e homens; ou um aviso dirigido aos “funcionários” desta fábrica, quando ali trabalham muito mais mulheres do que homens. Talvez pense o leitor que isso é uma coisa tão pequena, um detalhe, um vício de linguagem, apenas um hábito, algo sem maiores conseqüências, a pessoa faz isso sem pensar, não de modo intencional ou maldoso, afinal todos sabem que ali temos homens e mulheres, é só uma questão de termos e palavras. Discordo disso, e proponho a leitura atenta do discurso abaixo, pronunciado pelo ministro Marco Aurélio, presidente do Tribunal Superior Eleitoral, em cadeia nacional de rádio e televisão, quando da abertura do período de propaganda eleitoral gratuita nestes meios, e conclamando os cidadãos brasileiros (assim mesmo, cidadãos, no masculino) ao envolvimento com a questão das eleições. A fala do ministro está reproduzida abaixo na íntegra, encontra-se disponível no endereço <<http://agencia.tse.gov.br/index.jsp?pageDown=noticiaSearch.do%3Facao%3Dsearch>>, e meu último acesso foi feito em 7 de abril de 2007. Mas ela também está disponível nas edições dos principais jornais brasileiros de 15 de agosto de 2006. Peço ao leitor que, de lápis na mão, marque todas as referências a homens e homem, todas as marcas de exclusividade do gênero masculino presentes no texto. Vale lembrar que o gênero masculino se assinala pelo uso do artigo “o”.

Cidadão brasileiro,
amanhã começará a propaganda eleitoral no rádio e televisão. Mas a campanha já está nas ruas, com os candidatos procurando apresentar e convencer sobre propostas e projetos próprios. É hora de prestar atenção no que dizem e como se comportam, no que fizeram no passado e, principalmente, de saber se essas pessoas são de fato pessoas corretas e cumpridoras dos deveres. Quem não obedece à lei não merece respeito e muito menos o seu voto.

Esta eleição, como as outras, é muito importante. Você escolherá o Presidente da República, os governadores, os senadores, os deputados federais e estaduais, que decidirão o que é melhor para o Brasil. E isso refletirá diretamente no nosso dia-a-dia: no preço dos alimentos, na qualidade do ensino, nos investimentos na área da saúde, da habitação, dos transportes, da segurança, na taxa de juros, no valor dos impostos, em tudo!

Eles decidirão sobre quase todas as coisas que afetam a nossa vida, mas, no dia 1º de outubro, você será o patrão, o chefe. Você selecionará, entre tantos candidatos, aqueles que consideram os mais dignos, os mais bem preparados para conduzir a Nação nos próximos anos. O voto, embora individualizado, a tantos outros se somará, formando a maioria necessária para consagrar os vencedores, que terão como tarefa representar os cidadãos brasileiros. Lembre-se, caro eleitor: nenhum deles será nomeado e sim eleito, escolhido diretamente pelo voto de cada um dos quase 126 milhões de eleitores do País.

O momento requer a maior atenção. Observe a situação de hoje a exigir de todos nós muita responsabilidade. Sim, devemos exercer a cidadania com os olhos voltados à preocupação com o bem-estar geral, com o patrimônio público. O poder é do povo, que o transfere a homens cujo único interesse, nessa caminhada, deve ser o de bem servir. Daí a necessidade de estarmos atentos, fazendo, nesses dias de campanha eleitoral, o exame criterioso dos candidatos e de suas propostas, desprezando aqueles que prometem coisas absurdas, deixando de levar em conta somente a simples fachada. Olhemos a vida profissional dos candidatos, analisando tudo com muito cuidado, não nos deixando enganar. É preciso não esquecer que as conseqüências das eleições são duradouras, repercutindo no desempenho de instituições, nos lares, na existência de direitos a serem exercidos. Os problemas nacionais – da atualidade e do futuro – prejudicam a todos. A cobrança e a vinda de resultados, de dias tranqüilos, pressupõem a escolha consciente, a escolha dos melhores.

A fase que antecede o dia das eleições – a propaganda eleitoral – tem objetivo único: possibilitar que os eleitores saibam quem são as pessoas que dirigirão, nos mais diversos postos, os nossos destinos. É hora de nos prepararmos para a verdadeira revolução, que é a revolução pelo voto. Aproveite, eleitor, o conhecimento adquirido com a propaganda eleitoral e não se omita quanto ao que pode e deve fazer em benefício da Nação, do crescimento geral.

Lembre-se de que, ao depositar o voto na urna, você estará demonstrando confiança em um futuro melhor. Por isso, o seu voto é muito, muito importante. Não se omita, nem desanime. Participe e mostre todo o seu empenho e poder.

Pense e vote. O Brasil será o resultado do seu voto. O Brasil está em suas mãos!

De forma evidente e escancarada, para o ministro apenas existem “os candidatos”, que se candidatam a ser “o presidente da República”, a serem “os senadores”, “os governadores”, “os deputados federais e estaduais”. Uma vez eleitos, “eles” decidirão sobre tudo. Mas também existem “os eleitores”. E no dia da eleição “os eleitores” têm muito poder, podendo ser vistos como “o patrão”, “o chefe”. “O eleitor” deve buscar escolher “o candidato” mais “digno”, “o mais bem preparado”. A favor do ministro, no máximo podemos dizer que para ele também existem “pessoas”, termo presente em algumas passagens da fala. Mulheres seguramente não existem.

Depois de um uso tão intensivo do artigo “o”, o leitor e, em particular, a leitora já estão preparados para concordar com a afirmação máxima do ministro, a frase mais centrada no masculino de toda a sua fala: “o poder é do povo, que o transfere a homens”. O ministro não aprendeu na escola o gênero feminino, pior é pensar que isso talvez tenha sido obra de professoras, que lhe ensinaram apenas o gênero masculino, o uso do artigo “o”, e esqueceram de lhe ensinar que também existe o artigo “a”, que designa pelo menos metade da população do país e do mundo. A invisibilidade da mulher nos discursos, em particular nos discursos políticos, constitui a razão política pela qual busco conduzir pesquisas que falem de homens em particular, também tornando invisíveis muitas vezes nesses discursos. Falar de homens em particular colabora politicamente para mostrar que não estamos falando desse homem que no discurso do ministro foi tomado como sinônimo de todos os brasileiros e todas as brasileiras, e que em geral é tomado como sinônimo de humanidade.

O terceiro motivo é de ordem metodológica e de constatação prática. Temos necessidade de efetuar pesquisas sobre a masculinidade em contextos bastante específicos, porque quase nada conhecemos sobre a vida real, de homens concretos, em suas trajetórias específicas. Sobre mulheres já temos muitas obras que investigaram contextos específicos. Sobre homens o máximo que temos são biografias de senhores ilustres, que pouco nos ajudam a entender a vida cotidiana da maioria da população masculina. Temos necessidade de desenvolver e aprimorar métodos de pesquisa que nos permitam entender as tensões enfrentadas nos modos masculinos de viver em ambientes e contextos culturais específicos, e estas pesquisas podem também colaborar para tornar mais visíveis estes homens na cena política.

Ocorre que a invisibilidade produzida pelo uso da categoria masculina “o homem” não afeta apenas as mulheres, mas afeta muitas vezes os homens negros, os homens homossexuais, os homens pobres, os homens nordestinos, etc. Em geral, quando se fala em homem, o pressuposto é o homem branco, de classe média, de bom nível cultural e seguramente heterossexual. Não basta colocar as palavras no plural para indicar que estamos conscientes de que existem muitos tipos diferentes. Não é suficiente escrever nos textos “as masculinidades”, “as homossexualidades”, “as feminilidades”, “as bissexualidades”, se não formos capazes de mostrar exemplos de casos particulares, que se escondem por detrás destes plurais. O uso de masculinidades, assim no plural, é a meu ver positivo, serve para mostrar que não existe apenas uma, mas uma multiplicidade. Mas sem pesquisas que nos mostrem contextos particulares de vivência da masculinidade, terminaremos por banalizar o uso do termo no plural, falando de masculinidades sem saber citar apenas uma delas.

Apresentado este conjunto de idéias e pressupostos que orientam o meu fazer de investigação científica e de produção de conhecimentos, passo a discutir questões referentes à proposta do congresso gênero e religião, e com isto esclareço melhor a leitores e leitoras os recortes que fiz para abordar o tema.

Apresentando o terreno do congresso gênero e religião

Na proposta de suas organizadoras e seus organizadores, o terreno do congresso gênero e religião é um terreno situado numa área de múltiplos cruzamentos, muitos dos quais bastante desconhecidos para mim. Sinto então a necessidade de explicitar a minha compreensão do seminário, e da mesa em que participei em particular, em relação àquilo que eu estudo e ao trabalho que eu faço. Com certeza algumas das impressões que tenho são fruto do meu distanciamento do ambiente religioso, e posso então incorrer em equívocos. De toda forma, mesmo opiniões equivocadas podem ajudar a pensar.

Temos inicialmente o ambiente de uma Escola Superior de Teologia, que a mim sempre lembra um ambiente masculino, historicamente um ambiente de formação de homens. Mas ao navegar na página *web* da escola, percebi que as mulheres estão presentes, em diversas posições. A surpresa maior é encontrar uma cátedra de Teologia Feminista, um núcleo de pesquisa com reflexões sobre gênero, feminismo e religião. Acho isso uma notável novidade, uma vez que minha percepção das religiões cristãs é de instituições absolutamente masculinas. A presença da cátedra com certeza serve para submeter muito das verdades masculinas da fé a um abalo, a um exame sob outros olhos, o que me parece saudável.

O congresso busca articular gênero e religião e já está em segunda edição. Vista de um modo muito sucinto, dizer que o congresso articula gênero e religião pode ser visto como a possibilidade de pensar todas as verdades das religiões à luz de questões de gênero, ou seja, perceber como funcionam para homens e mulheres. Ele é latino-americano, o que introduz mais um cruzamento interessante, pois supõe uma particularidade nas identidades sexuais e de gênero desta região, que contrasta com aquela de outras regiões do mundo. Ou seja, é possível perguntar, a partir do nome do congresso, se existe uma homogeneidade

nas questões sexuais e de gênero na América Latina. Embora relutante com as generalizações, eu respondo afirmativamente a esta pergunta. Ou seja, parece ser possível perceber alguns traços de homogeneidade nas construções de sexualidade e de gênero na América Latina, embora admitindo enormes variações dentro dela.

A organização do congresso escolheu como eixos temáticos epistemologia, violência e sexualidade. Aqui temos uma enorme variedade de cruzamentos e abordagens possíveis. Posso pensar em violência nas relações religiosas, pois o predomínio hegemônico da valorização da heterossexualidade nas religiões cristãs certamente foi produtor de violência contra outras orientações sexuais. Aliás, se poderia dizer que até hoje é produtor de violência, na medida em que no geral ainda não admite a presença de outras orientações sexuais com os mesmos direitos. Também posso juntar violência com epistemologia e dizer que temos uma longa história de produção do conhecimento humano acerca da divindade baseada na intolerância com a diferença, o que também resultou em violência e guerras. E posso seguir cruzando linhas conceituais, e buscando elementos e experiências históricas para pensar. De toda forma, vale repetir uma frase colocada no prospecto do seminário, que ajuda a entender a proposta de alguns cruzamentos: “os três eixos temáticos – epistemologia, violência e sexualidade – serão abordados a partir de referenciais teológicos feministas discutindo de forma crítica as relações entre as normativas religiosas e os papéis sociais de gênero”. Mais ainda, a organização do congresso estimula a “lançar olhares plurais sobre construção de conhecimento e seu entrelaçamento com a violência de gênero e a sexualidade”. Todas estas diretrizes de fato se afastam da visão tradicional da construção do pensamento religioso, sempre monolítico, e com posições que pretendem “atravessar” a história. Todos nós conhecemos uma frase bastante freqüente na manifestação pública de líderes religiosos: “o que mudou foram os homens, os valores não mudaram, eles são sempre os mesmos, conservados pela igreja”. As diretrizes do congresso rompem com isso e propõem uma nova abordagem, muito vinculada ao pensamento pós-estruturalista.

O tema do painel onde estive inserido era “saber/sabor do conhecimento na relação com a sexualidade e a violência”. Estava sentado à mesa com duas outras palestrantes, com trajetórias históricas e religiosas muito diferentes da minha. E a mim foi pedido que abordasse o tema da sexualidade, na ótica das construções de masculinidade. Tudo isso é muito desafiador para pensar. Como costurar tantos cruzamentos, sem cair em generalidades de pouco teor? Depois de muito pensar, resolvi trilhar dois caminhos, que constituem os dois próximos itens deste texto. Inicialmente, vou apresentar aquilo que se poderia dizer “é mais seguro”, ou seja, um modo de entender a construção das masculinidades, que corresponde ao modelo teórico que venho adotando, a partir de outros autores. Depois disso, em outro item, arrisco-me a apresentar e discutir alguns cruzamentos entre estes campos todos e estas diferentes indagações.

Modos de construção das masculinidades

Há muitos autores que propõem modelos teóricos para o estudo das masculinidades. As idéias que vou apresentar abaixo se baseiam principalmente nas proposições de Robert Connell, complementadas pelas de Michael Kimmel. Ao final, indico algumas obras destes e de outros autores, para quem desejar aprofundar os conhecimentos. Como consideração inicial, importa dizer que não trabalho com a idéia de que existe uma crise particular da masculinidade, tal como apregoam em geral os jornais e programas de televisão, e sobre a qual se debruçam diversos livros. O que temos, a meu modo de perceber, é uma crise das relações de gênero, uma crise das relações entre homens e mulheres, e também uma crise nas relações entre homens (entre diferentes modos de viver a masculinidade, no interior do campo da masculinidade, mas com fortes conexões com o campo das mulheres e com outros movimentos sociais). Podemos então dizer da existência de uma crise no campo da masculinidade, mas ressaltando que ela não se explica apenas em referência a

este campo, ela é relacional a pelo menos dois outros movimentos sociais extremamente importantes, que abaixo explicito.

Sem prejuízo de outras possibilidades de análise, podemos considerar que todas as ações que um homem busca empreender no âmbito das relações sociais (de gênero ou outras) estão pautadas por uma dupla preocupação: que impacto esta ação vai causar no campo das relações com as mulheres, e que impacto ela vai causar no campo das relações com os outros homens. Dessa forma, um homem que passa a preocupar-se com a beleza e com o cuidado da pele, atitude que pode agradar as mulheres (não necessariamente todas), precisa tomar cuidado para que nas relações com os demais homens ele não seja visto como menos masculino. Observações de sala de aula mostram que certos alunos se empenham em estudar e fazer tudo o que a professora pede, tendo uma atitude ordeira e colaborativa. Obedecer sempre à professora e manter os materiais escolares em ordem são atitudes que podem acarretar críticas dos demais meninos, que vêm na obediência e no asseio uma atitude que enfraquece a masculinidade.

Ocorre que nos dois campos acima citados, o das relações com as mulheres e o das relações com os demais homens, produziram-se notáveis alterações nas últimas décadas. No campo das mulheres, o movimento feminista operou grandes modificações na esfera pública e privada, diminuindo em muitos casos de forma bastante sensível o diferencial de poder que mantinha as mulheres restritas ao ambiente privado, afastadas da tomada das decisões políticas. A cada geração as mulheres conquistam e consolidam mais direitos, buscando uma situação de igualdade com os homens, o que traz problemas para muitos deles, que não conseguem manter privilégios que seus antecessores desfrutaram. No campo das masculinidades, experimentamos o surgimento de múltiplas identidades, que se afastam do tradicional modelo de homem heterossexual, forte, chefe de família. A principal delas é a masculinidade homossexual, que nas duas últimas décadas organizou-se num movimento social bastante forte, conquistou amplos espaços de visibilidade.

de e passou a contar com direitos assegurados na lei em muitas áreas: previdência social, contrato matrimonial, parceria civil, aposentadoria, adoção de filhos, proibição da discriminação, etc. Dessa forma, instalou-se uma crise na relação entre os gêneros e no interior do gênero masculino. Uma crise de poder, de disputa pela hegemonia e pelos privilégios dali decorrentes.

Em toda sociedade, temos uma determinada ordem de gênero. Ela nivela os indivíduos e grupos segundo o critério de acesso a bens e oportunidades, a partir do pertencimento de gênero. Analisar a ordem de gênero de uma determinada sociedade é perceber qual a hierarquia que ordena as diferentes expressões de masculinidade e feminilidade, conferindo maior poder a algumas do que a outras dessas expressões. A ordem de gênero posiciona indivíduos e grupos numa hierarquia com base ao atravessamento de muitos fatores: raça (ser homem branco ou ser homem negro; ser mulher branca ou negra); de geração (homens jovens, homens adultos, homens velhos e os diferenciais de poder daí decorrentes); de classe econômica (homens pobres, homens miseráveis, homens ricos ou muito ricos); de etnia (pertencer a uma determinada etnia ou outra, em particular em sociedades asiáticas ou africanas, mas podemos também pensar no caso do Rio Grande do Sul entre ser de etnia italiana, alemã ou açoriana, esta última certamente a de menor poder simbólico); de corpo (aqui são numerosos os fatores que contribuem para posicionar o indivíduo como mais ou menos próximo ao topo da escala hierárquica, mas certamente altura, peso, cor dos cabelos, beleza e certa disposição corporal podem fazer muita diferença numa escala de acesso a oportunidades); local de moradia (tanto na oposição urbano e rural, sendo o meio urbano aquele que oferece em geral maiores oportunidades de poder ao homem, quanto ao nível das regiões e estados do Brasil, sabendo-se que um paulista será visto provavelmente como mais empreendedor do que um piauiense e do que um carioca, mas o carioca tem outros elementos culturais a favor de sua aceitação); de credo religioso (o envolvimento com a religião católica, o ser

ateu, o pertencimento à religião afro ou ao espiritismo, o engajamento nas religiões pentecostais trazem diferentes argumentos para situar o indivíduo numa hierarquia); de estado civil (ser solteiro ou ser casado pode fazer toda a diferença na hora de uma disputa eleitoral, basta ver as eleições presidenciais); e muitos outros critérios, como nível de escolaridade, constituição de família, domínio de língua estrangeira, tipo de profissão, etc.

A ordem de gênero nos mostra a distribuição de poder numa dada sociedade entre homens e mulheres. Não é necessário ser muito observador para perceber que a hierarquia de gênero da sociedade brasileira, em que pese os avanços dos movimentos sociais citados anteriormente, reserva a posição de maior concentração de poder para o homem branco, heterossexual, das regiões sul e sudeste, do ambiente urbano, das camadas médias e ricas, na faixa etária de adulto jovem, de corpo esguio e porte atlético, solteiro ou num casamento recente, com formação de ensino superior, e se tiver cabelo loiro e liso estará completa a descrição. Esta configuração pode ser chamada de masculinidade hegemônica, uma hegemonia datada historicamente e relativa a uma dada sociedade. E a hierarquia de gênero que a sustenta está orientada em torno da premissa da dominação dos homens sobre as mulheres e da dominação dos homens com as características acima citadas sobre os demais modelos de ser homem.

Em outras palavras, homens negros, homens gordos, homens homossexuais, homens muito delicados ou fracos, homens pobres, homens nordestinos, homens do meio rural, homens muito velhos ou muito jovens, homens de pouca escolaridade ou mesmo analfabetos constituem exemplos de modalidades de masculinidade subordinada ou subalterna. Mas podemos ter milhares de combinações possíveis, em que um traço que implica diminuição da masculinidade (por exemplo, ter pouca escolaridade) pode ser compensado parcialmente por outro (por exemplo, ser esperto nos negócios). Alguns homens homossexuais estão situados em elevado patamar de nível de renda, o que melhora sua posição nas negociações com a masculinidade hegemônica heterosse-

xual. Entre as masculinidades subalternas, podemos ter movimentos de cumplicidade com a masculinidade hegemônica, quando o sujeito busca aproximar-se, da forma como lhe é possível, de um particular atributo muito valorizado da masculinidade hegemônica.

Volto ao exemplo da relação entre homens e carros: nas páginas da revista *Quatro Rodas*, é bastante evidente que um homem que não tenha condições de possuir um automóvel Jaguar, ou Mercedes, ou uma Ferrari, poderá desfrutar de uma posição hierárquica conveniente se ele entender tudo de automóveis da marca Jaguar, se ele souber a história dos carros Mercedes ou se souber todos os detalhes de fabricação de uma Ferrari. Numa das reportagens da revista *Quatro Rodas* em 2006, acerca de uma camionete norte-americana muito especial, de produção restrita e sob encomenda, os brasileiros entrevistados, e que discorreram abundantemente sobre as características da dita camionete, não eram e nunca tinham sido proprietários do referido veículo, mas sua paixão por esta camionete lhes valia uma posição de destaque, em que eles podiam dialogar com os proprietários desta camionete no Brasil, e sabiam mais do que os proprietários acerca do veículo.

Mas temos masculinidades resistentes, que buscam pela roupa, pelo linguajar, pela trajetória de vida ir contra modos socialmente valorizados de ser homem, construindo outros caminhos. E temos também as feminilidades, que são praticamente todas subalternas em nossa ordem de gênero (mulheres ganham menos do que os homens em geral, têm menor possibilidade de progresso nas organizações e empresas, menor expressão na vida política, etc.). Mas isto vem experimentando modificações, e os níveis de escolaridade constituem uma ótima demonstração disso, em particular no Rio Grande do Sul, onde as mulheres estão à frente dos homens na presença e progressão na escola fundamental e média. As feminilidades podem se apresentar numa relação de cumplicidade com a masculinidade hegemônica (a feminilidade enfatizada ou cúmplice), quando a mulher ocupa um papel que auxilia a visibilidade e manutenção do poder do homem. Mas temos também, e

cada vez mais, feminilidades resistentes, em que mulheres fazem trajetórias próprias de ascensão social, sem ser pela adesão à trajetória de um homem. Ao longo da história de cada sociedade tivemos mulheres que resistiram a esta dominação masculina. A pesquisa histórica tem mostrado que, na maioria das vezes, sua memória foi tornada invisível para as gerações futuras, e apenas a partir de investigações mais cuidadosas tem sido possível reconstituir estas trajetórias de vida e atuação política.

A ordem social esboçada acima, que reserva ao homem a posição no topo, está sujeita na atualidade a fortes tendências de crise, que podemos denominar de uma crise das relações de gênero, que pode aparecer associada a outras modalidades de crise. De acordo com os autores citados, esta crise de gênero pode assumir três formas. Uma crise de ordem institucional, alimentada pelo fato de que diversas instituições que sempre atuaram como suporte dessa dominação masculina, tais como a família e o Estado, passam por um processo de enfraquecimento. A família não é mais um ambiente de reinado absoluto do homem e muito menos uma instituição para a vida toda. A possibilidade de divórcio, as denúncias de violência doméstica e até mesmo de estupro, a legislação de proteção da infância e da adolescência, a obrigatoriedade de pagamento de pensão alimentícia após a separação, com possibilidade de prisão em caso de recusa, e muitos outros fatores tornam instável a posição do homem nesta configuração.

Há também uma nítida crise na ordem da sexualidade. Ser homem macho, viril, dominador, heterossexual e potente sexualmente não é mais a única maneira de se apresentar para as mulheres, e nem sempre a mais recomendada. Conforme comentado acima, ganha crescente aceitação social um conjunto de outras possibilidades de ser homem, como a masculinidade homossexual e seus arranjos conjugais e as masculinidades heterossexuais que negociam parcelas de poder equivalentes na relação com as mulheres, produzindo configurações onde temos uma equidade de gênero. Temos também os arranjos afetivos entre mulheres, cada vez mais visíveis e aceitos. Mas não podemos dei-

xar de assinalar que o modelo de dominação do homem sobre a mulher ainda se repete na maioria dos arranjos. Ele também se repete em muitos arranjos de casais homossexuais, na forma de dominação de um parceiro sobre o outro, reproduzindo por vezes todos os detalhes da tradicional vida familiar de antigamente.

Por fim temos uma crise na ordem dos interesses sociais. Constituir família e viver ao lado de um marido não é mais o único interesse social de muitas mulheres, ou pelo menos não é o interesse para toda a vida. É possível manter-se numa interessante vida social como mulher solteira, como mulher separada, com círculos de amizade e de vida sexual autônomos, não dependentes da estrita relação com um marido. Estudos sobre a vida social de mulheres na terceira idade apontam para uma intensificação de laços de amizade com outras mulheres de faixa etária próxima, através de diversos tipos de grupos e associações, e grande mobilidade social após a morte dos maridos, em geral a razão mais forte para que elas se mantivessem presas à rotina doméstica, juntamente com o cuidado dos filhos, já ultrapassado nessa fase da vida. Numerosos homens manifestam atitudes anti-sexistas e de simpatia para com a causa homossexual, o que favorece a luta das mulheres e do movimento homossexual e posiciona os homens sexistas e homofóbicos em situação defensiva. A legislação brasileira assegura atualmente uma ampla proteção e um grande conjunto de direitos para homens e mulheres que não estão inseridos em arranjos familiares, e também para homens ou mulheres homossexuais que decidam adotar uma estrutura familiar.

Finalizo estas considerações com um desafio: como pensar o impacto de todas estas mudanças no terreno religioso, mais particularmente nas igrejas cristãs? A hierarquia de ordem de gênero tem funcionado sempre a favor da dominação de homens sobre mulheres, inclusive com situações explícitas de exploração do trabalho feminino e com exigência de horas de cuidado que uma mulher deve dispensar ao atendimento das demandas masculinas. As hierarquias religiosas me parecem ser dos exemplos mais perfeitos e acabados dessa situação. Hierar-

quias em que as posições de mando são exclusivas para os homens, em que as mulheres necessariamente são vistas como servidoras dos homens, e a eles dedicam muitas horas de trabalho e cuidado, seja preparando os ambientes onde eles vão atuar, seja providenciando a execução de tarefas que garantam a reprodução desse modo de funcionamento. Mais desafiador ainda é pensar que a própria figura de Deus é para nós sempre uma figura masculina, e isso vale completamente para as religiões cristãs. No viés da sexualidade, nas religiões cristãs o Deus é sempre heterossexual, reservando pouco espaço para diálogo e aceitação de outras formas de viver a sexualidade.

Arriscando algumas considerações sobre religiões e masculinidades

De que forma estas questões desafiam o lugar do sagrado? Pensar na construção simultânea de masculinidades hegemônicas e subordinadas causa que impactos nas idéias matrizes do pensamento religioso? Creio que não resta dúvida de que o sagrado cristão – seja luterano, católico, anglicano, metodista, etc. – é masculino, é branco na imensa maioria dos casos, tem estudo que lhe permita a compreensão das verdades da fé, tem classe social definida para poder constituir uma família com os atributos desejados, tem vinculação com um continente de origem que é a Europa, é absolutamente heterossexual, tem uma carreira profissional consistente e segura.

A construção do conhecimento, um dos eixos do congresso, se dá numa ótica masculina em praticamente todas as áreas das ciências, e seguramente a construção do conhecimento teológico também obedece a este paradigma. Para o pensamento hegemônico nessa área, a “verdadeira” teologia é aquela escrita por homens e para a humanidade, e a teologia escrita por mulheres no máximo poderá ser uma teologia das mulheres, escrita por mulheres, e que discute questões de mulheres. Para

esse modo de enxergar as coisas, a teologia gay ficaria situada num patamar mais baixo ainda, por dizer respeito a uma parcela menor ainda da humanidade. O plural da ciência, o nós, esta terceira pessoa que é tão freqüente nos artigos científicos, é masculino. E as relações entre produção de conhecimento e política são evidentes e já muito investigadas. O discurso político é também um discurso masculino. O discurso de Estado é masculino. Esse é um pressuposto importante para as boas relações entre Igreja e Estado: as duas instituições têm sido na maior parte da história “coisas de homem”. O discurso da igreja é político. Tem atuação política e tem pretensões universais, muitas vezes maiores do que o Estado.

Parece-me claro que o sagrado cristão é heterossexual e reforça a heteronormatividade, a estruturação do mundo a partir da norma heterossexual. Muito dificilmente conseguimos pensar o sagrado misturado com a homossexualidade, a bissexualidade, a transexualidade. A partir das considerações de Connell, podemos dizer que a estrutura hierárquica da maioria das religiões estruturadas nada mais é do que uma organização em que homens mandam em mulheres e crianças. Acredito que isso possa experimentar variações, em particular quando se considera a hierarquia (ou magistério) da igreja *versus* sua missão pastoral. A hegemonia masculina na instituição religiosa está relacionada com outra triste verdade: a ação das instituições que falam em nome de Deus é muitas vezes violenta. Tanto a violência da guerra, como a violência dos engajamentos à força. Esta é também uma violência de gênero, dirigida contra a mulher em muitas situações.

Há que se inventar formas culturais em que o respeito ao sagrado não se confunda com a submissão a uma ordem de gênero que posiciona os homens heterossexuais numa zona de privilégio exclusivo. Há que se inventar modos de relação com os valores sagrados que não impliquem violência sexista. Há que se pensar que deus pode ser feminino também, sem com isso perder sua sacralidade e sem ter que necessariamente estar numa posição de inferioridade ao deus masculino. Enfim, passo a

palavra à Bíblia para encerrar este artigo (Gálatas 3.28): “Não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus”. Numa outra tradução: “Em Cristo não há homem nem mulher, soropositivo ou soronegativo, porque todos e todas não são mais que um”.

Indicações de leitura para aprofundamento do tema

BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. *Revista Educação & Realidade*, Porto Alegre, UFRGS, Faculdade de Educação, v. 20, n. 2, Dossiê Gênero e Educação, p. 133-184, jul./dez. 1995.

CONNELL, Robert William. *Masculinidades*. México: UNAM/PUEG, 2003.

_____. Políticas da masculinidade. *Revista Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 185-206, jul./dez. 1995.

_____. La organización social de la masculinidad. In: VALDÉS, Teresa; OLAVARRÍA, José. *Masculinidad/es, poder y crisis*. Chile: Flacso, 1997. p. 31-48.

HEILBORN, M. L.; CARRARA, S. Em cena, os homens... *Estudos Feministas*, ano 6, n. 2, p. 370-374, 1998.

KIMMEL, Michael S. A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, UFRGS/IFCH, PPGAS, ano 4, n. 9, p. 103-117, out. 1998.

KNAUTH, Daniela Riva. Morte masculina: homens portadores do vírus da AIDS sob a perspectiva feminina. In: DUARTE, L. F. D.; LEAL, O. F. (orgs.). *Doença, sofrimento, perturbação: perspectivas etnográficas*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1998. p. 183-198.

LOURO, Guacira Lopes. Produzindo sujeitos masculinos e cristãos. In: VEIGANETO, A. (org.). *Crítica pós-estruturalista em educação*. Porto Alegre: Sulina, 1995. p. 83-107.

NOLASCO, Sócrates. *O mito da masculinidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

_____. *A desconstrução do masculino*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

_____. *De Tarzan a Homer Simpson: banalização e violência masculina em sociedades contemporâneas ocidentais*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

OLIVEIRA, Pedro Paulo de. Discursos sobre a masculinidade. *Revista Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, v. 6, n. 1, p. 91-112, 1998.

SEFFNER, Fernando. *Derivas da masculinidade: representação, identidade e diferença no âmbito da masculinidade bissexual*. 2003. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRGS, Porto Alegre, 2003.

_____. Masculinidade bissexual e violência estrutural: tentativas de compreensão, modalidades de intervenção. In: UZIEL, A. P.; RIOS, L. F.; PARKER, R. G. *Construções da sexualidade: gênero, identidade e comportamento em tempos de AIDS*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 83-104.

_____. Gênero, performance e contextos. In: COSTA, C. L.; SCHMIDT, S. P. (orgs.). *Poéticas e políticas feministas*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2004. p. 125-143.

Saber/sabor do conhecimento na relação com a sexualidade e a violência

Lílian Celiberti ¹

Hay destierros que van más allá de los espacios conocidos y concebidos. Exilios, como estados y como condiciones, que nunca regresan. Sitios confortables que destilan aburrimiento, tedio, insatisfacción. Inclusiones cuantitativas, globales, políticamente correctas y sensiblemente confusas. Exclusiones que se instalan en todos los cuerpos que atraviesan dimensiones ignoradas. Carlos Skliar.

He aceptado esta invitación a pesar de mi distancia con “lo religioso” como un acto insurgente de *traducción*, un puente entre saberes y placeres, pasiones y convicciones con las que

¹ Lílian Celiberti é professora formada pelo Instituto Magisterial. Possui mestrado em Educação e Sociedade pela Universidade Católica do Uruguai. É coordenadora da Articulação Feminista Marcosur; consultora do Instituto Nacional das Mulheres. Junto ao Ministério de Desenvolvimento Social do Uruguai e da UNIFEM – Instalação da secretaria técnica da reunião especializada da mulher do Mercosul, é consultora do Instituto das Mulheres/UNIFEM. É participante da direção da Associação nacional de ONGs orientadas ao desenvolvimento; coordenadora do Coletivo Feminista – Cotidiano Mujer; coordenadora da Iniciativa Mercosul da Plataforma Interamericana de Direitos Humanos, Desenvolvimento e Democracia. Pesquisa atualmente sexualidades juvenis e sistema educativo.

construimos el sentido de nuestras vidas. El lugar desde el cual hablo tiene la singularidad de mi trayectoria, el compromiso de mi militancia feminista y la ambigüedad de búsquedas inacabadas, inestables y provisionarias que, más que elaborar un discurso, pregunta y se pregunta sobre los discursos.

En un concierto de conexiones y entrecruzamientos, los movimientos sociales ven modificada su existencia y se expresan como un campo de actores amplio, diverso y en permanente ampliación y transformación. Como expresa Jelín:

Más que en ningún momento anterior de la historia, la expresión de demandas sociales colectivas en el ámbito local (sean demandas laborales a través de un sindicato, demandas de servicios frente al estado, protestas por contaminación, o reclamos de cualquier otro tipo) contienen en si mismas la multiplicidad de sentidos implicados en la interpretación, articulación y superposición de niveles.²

En este campo heterogéneo, las formas de resistencia y de “aparición” de los actores son diversas. Las identidades se vuelven “nómades”³ en el sentido de reconocernos en nuestras múltiples identidades, como mujeres u hombres, como trabajadores o campesinos, como pertenecientes a una determinada etnia o raza, como integrantes de un credo, de una comunidad, de un país o una región, con tal o cual identidad sexual, y transitamos por ellas evitando la fijación en una sola.

En la interacción entre nuestras múltiples experiencias, culturales, sociales, políticas, subjetivas podremos encontrar la fuerza para recuperar

² JELÍN, Elizabeth. La escala de acción de los movimientos sociales. In: *Mas allá de la nación: las escalas múltiples de los movimientos sociales*. Argentina, Libros del Zorzal, 2003, p. 25-59.

³ BRAIDOTTI, Rosi. *Sujetos nómades*. Paidós, 2000, p. 31. “Aunque la imagen de los ‘sujetos nómades’ está inspirada en la experiencia de personas o culturas que son literalmente nómades, aquí el nomadismo en cuestión se refiere al tipo de conciencia crítica que se resiste a establecerse en los modos socialmente codificados de pensamiento y conducta. [...] Lo que define el estado nómade es la subversión de las subversiones establecidas, no el acto literal de viajar.”

una perspectiva utópica. De esta interacción no quiero salir con mis verdades, quiero impactarme de muchas formas, abrir nuevas interrogantes, reconocer mis búsquedas en nuevos rostros. Este es el patrimonio más importante para la resistencia y la construcción de otro mundo posible.

Nuestra fuerza está precisamente en nuestra diversidad y la capacidad que tengamos para generar nuevas formas del debate político, con nuevos contenidos, sin estigmatizaciones ni exclusiones, que alimenten culturas políticas democráticas, radicales y plurales, que asuman las tensiones y conflictos como parte de una cultura de diálogo y democratización de la vida pública pero también de las relaciones sociales cotidianas, las íntimas y comunitarias. Como dice Judith Butler, “la transformación social no ocurre simplemente por una concentración masiva a favor de una causa, sino precisamente a través de las formas en que las relaciones sociales cotidianas son rearticuladas y nuevos horizontes conceptuales abiertos por prácticas anómalas y subversivas”⁴.

Los fundamentalismos

Religioso, económico o cultural, el fundamentalismo siempre tiene una expresión política que legitima mecanismos de violencia y sujeción de un grupo sobre otro, de una persona sobre otra. Esencialmente excluyentes y belicosos, los fundamentalismos minan la construcción de un proyecto de Humanidad donde todas las personas tengan derecho a tener derechos.

El fundamentalismo religioso está presente en diversas doctrinas y creencias y representa un fenómeno complejo que no debe ser simplificado. Está alimentado por una búsqueda de identidad primaria, tribal,

⁴ BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ZIZEK, Slavos. *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 19.

que “restablece”, aparentemente, sentidos de pertenencia amenazados. Pero esta forma de identidad tribal que en nombre de Dios declara enemigos a quienes tienen otras formas de espiritualidad, sea esta otra religión o una concepción humanista y democrática de vivir en sociedad, se ha convertido en un verdadero obstáculo para el futuro de la convivencia humana.

No estamos hablando de un fenómeno nuevo en la historia de la humanidad, sin embargo, lo particular, lo específico de esta época es que hemos recorrido un camino que contradictoriamente ha permitido emerger a las personas, a cada uno y cada una de nosotros, como sujetos de la historia con capacidad y deseos de actuar y participar en la definición de un sueño, de una forma de vida, de un proyecto de humanidad.

El término fundamentalismo se asocia en general a expresiones religiosas ultra conservadoras. En su mira están la destrucción de la autonomía personal, los deseos y proyectos de vida. “La palabra y las voces que puedan hacer frente al verbo incontestable”, diría Giulia Tamayo. En su mira están nuestros cuerpos, como territorio de sujeción y sometimiento y, sobre todo, nuestra capacidad de abrir las fronteras interiores a nuevas formas de vida, a otras culturas y espiritualidades. Explotan nuestros miedos, y a su vez los construyen y exacerbaban; el miedo a los otros, el miedo a la exclusión, el miedo a la libertad de construir nuevos proyectos humanos, el miedo a confrontarnos con autonomía, con otras/otros que creen en cosas diferentes, a veces en otros dioses. El fundamentalismo religioso, como otras expresiones fundamentalistas, es violento y conduce a la guerra, en tanto desconoce la libertad de los otros/as.

A lo largo de la historia, el sometimiento de las mujeres ha sido el símbolo identitario de proyectos culturales, políticos y religiosos. La obediencia, la sujeción, el control de nuestra sexualidad y la libertad de amar, las reglas impuestas para vestir nuestros cuerpos y dirigir nuestras miradas son las “razones” para una guerra contra las mujeres que no ha tenido fin.

La violencia “benedicida” por preceptos “divinos” que preservan la pureza de la moralidad curiosamente se dirige principalmente hacia las mujeres, esencialmente “impuras”, ya sea en Irán, en Nigeria, Argelia, Afganistán o en los Estados Unidos.

En el mundo occidental y cristiano la Iglesia Católica Romana juega cada vez más un papel retrógrado en relación a los derechos de las personas y en particular de las mujeres, los gay y lesbianas. ¿Es esta una lucha religiosa o política? Nos enfrentamos a una brutal paradoja, por una parte, la necesidad de desarrollar una espiritualidad que confronte la destrucción consumista, la mercantilización de la vida, de los cuerpos, los derechos, y por otra parte la predominancia política que alcanzan los fundamentalistas de diferentes credos (que al mismo tiempo destruyen toda idea de espiritualidad como concepción nueva de humanismo.)

Que la sexualidad es un campo de disputa política, social y cultural es casi una afirmación común. Los debates sobre aborto, la píldora del día después, la orientación u opción sexual son el emergente de esa disputa simbólica acerca del sentido y la politización del cuerpo como territorio de poder.

Como dice Marta Lamas:

Si el cuerpo, es el lugar donde la cultura aterriza los significados que le da a la diferencia sexual, ¿cómo distinguir qué aspectos de ese cuerpo están libres de imprint cultural, o sea, de género? No hay forma de responder a esta interrogante porque no hay cuerpo que no haya sido marcado por la cultura.⁵

Situar como problema la producción de normalidad y analizar, por tanto, los aparatos que producen la identidad como repetición abre la posibilidad de re-pensar la premisa liberal de la diversidad. Una nueva

⁵ LAMAS, Marta. Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género. In: <www.cholonautas.edu.pe/modulo>.

invención de lo político al decir de Beck, coloca a los actores en el escenario social, fuera del sistema político o corporativo, politizando problemas que el propio proceso de individuación hace insoslayables.

La emergencia de los movimientos gay, lésbicos, transexuales, transgéneros, queers coloca en debate la sexualidad, pero también las fronteras que definen “la norma” y lo normal.

Estas nuevas subjetividades interpelan, cuestionan reclamas y desestabilizan.

No aspiramos únicamente a un espacio seguro para el sexo queer, sino también a nuevas posibilidades de identidad, de inteligibilidad, públicos, cultura y sexo, que surgen cuando la pareja heterosexual deja de ser el referente o el ejemplo privilegiado de la cultura sexual. Las prácticas sociales queer, como el sexo y la teoría, intentan desestabilizar las confusas, aunque poderosas, normas que sustentan este privilegio -que abarcan el proyecto de normalización, que ha convertido en hegemónica la heterosexualidad- así como las prácticas materiales que, sin ser explícitamente sexuales, forman parte de las jerarquías de propiedad y decoro que describiremos como heteronormativas.⁶

La búsqueda de creación de sentidos y la necesidad de disputarlos en el espacio público contribuyen al desarrollo de las *políticas identitarias* donde grupos y actores/as sociales autodefinidos de acuerdo a identidades de género, cultura, religión o preferencia sexual, construyen interpretaciones y sentidos propios, y participan e inciden en la definición de las agendas públicas, locales, regionales y globales.

Sin embargo, las políticas identitarias contienen límites y riesgos para el desarrollo de nuevas culturas democráticas.

Es indudable de que las identidades colectivas unívocas tienen una enorme utilidad política, para “representar la diversidad”. Pero, como

⁶ BERLANT, Lauren; WARNER, Michael. Sexo en público. In: *Sexualidades transgresoras*. Barcelona: Icaria, 2002.

alerta Alice Miller, “la estrategia de movilizar las identidades sexuales, si no es elaborada cuidadosamente, puede volver a naturalizar las identidades, vinculándolas a prácticas específicas sin posibilidad de cambios.”⁷ Este movimiento de naturalización de las diversas identidades colectivas es un riesgo constante de la acción colectiva, en la medida de que construyen también un sentido de pertenencia y un espacio desde el cual intervenir en el debate público.

¿Cómo se negocian, se constituyen y se estabilizan las identidades colectivas? ¿Para quien, cuándo y de qué manera son las identidades colectivas estables necesarias para la acción y el cambio social?

Los movimientos identitarios ¿pueden evitar la tendencia a la automarginación?

¿Podemos pensar la diferencia sin hacerlo desde el lugar de la normalidad que tolera al diferente? ¿Qué cambios culturales son necesarios para ello?

Si la sexualidad, como afirma Alice Millar, sigue desafiando toda categorización, la cuestión política a considerar es “si es posible deconstruir las identidades sexuales y defenderlas al mismo tiempo”.

Hago estas preguntas, y me las hago a mi misma, porque he venido a este Congreso a aprender de otras miradas y a desestabilizar mis propios saberes y abordajes. Tengo, sin embargo, el convencimiento de que una nueva cultura civilizatoria solo será posible en la multiplicación de estos diálogos y encuentros para que las “exclusiones que se instalan en todos los cuerpos” dejen de atravesar *dimensiones ignoradas*.

⁷ MILLER, Alice. Los derechos sexuales, avances conceptuales: tensiones en debate. *Cotidiano Mujer*, n. 36, marzo 2002. <www.cotidianomujer.org.uy>

*Por uma episteme de amizades e
sabedorias – filias e sofias*
Olhares em torno do II Congresso Latino-
Americano de Gênero e Religião

Marga J. Ströher¹

Performances de Olhares

Abro a janela buscando múltiplos e diversificados olhares sobre e a partir do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. Esse é um *olhar sobre olhares*. Considera o *poder do olhar* e o *olhar do poder*, a *experiência de olhares* e as *potências de olhares*. Não são olhares neutros, desinteressados e nem se limitam à formatação epistemológica e estética; são olhares performáticos, atentos, interessados e comprometidos. E são olhares sensibilizados pelos movimentos feitos pelo Núcleo de Pesquisa de Gênero/NPG e pelas mais diferentes pes-

¹ Marga Janete Ströher é mestre e doutora em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST). É professora na Faculdades EST e coordenadora do Núcleo de Pesquisa de Gênero na mesma instituição. Pesquisa na área de feminismo, teologia feminista e gênero. Atualmente dedica-se ao projeto: “O papel da religião e do discurso na produção e na reprodução da violência sexista e a desconstrução do discurso e dos símbolos religiosos para a superação da violência”.

soas que interagem e constroem parcerias conosco, em relação aos dois congressos propostos e realizados.

No I Congresso, abrimos a porta e convidamos para entrar e identificar as possíveis portas de acesso e chaves de interpretação para o debate epistemológico das temáticas de gênero e religião e suas interconexões com a *corporeidade*, a *etnia* e a *masculinidade*. No II Congresso, já em processo de ocupação da casa, abrimos as janelas e convidamos para lançar olhares plurais através delas, a olhar e dizer de nossas epistemologias e de como elas se constituem e se misturam em meio a situações de violência e experiências de sexualidades. Afirmamos, assim, além da multiplicidade e da plurivocidade também a **plurifocalidade** como parte de nossos processos cognitivos, experienciais e corporais.

Esses olhares estão encharcados pela Teologia Feminista, que tem demarcado territórios na formação teológica e na construção de saberes religiosos feministas na e a partir da Escola Superior de Teologia. Assim fomos convidadas pela coordenadora do Congresso, Elaine [neuenfeldt], ao ritualizar a abertura das janelas do mesmo, a deitar os olhos nas formas pelas quais produzimos conhecimento e a encher os olhos com as múltiplas e diversas formas em que vivemos nossa sexualidade, e ficar de olhos bem abertos para todas as formas de violência que nos desumanizam. E a encher os olhos e o corpo todo com as práticas libertadoras que temos vivenciado e as possibilidades que as discussões de gênero no campo da religião levantam para a construção de um outro mundo possível.

O meu olhar – os meus olhares – do Congresso, como integrante e coordenadora do NPG e como teóloga feminista, vem de muito tempo, não está delimitado às fronteiras e aos contornos desses três dias. O processamento desses olhares conduz a perspectivas que extrapolam o tempo, o espaço e o grupo de pessoas reunidas nesses três dias de encontros, debates, convergências, provocações, conexões, desconexões, estranhamentos, movimentos, deslocamentos epistemológicos que aconteceram ou não, tessituras e tramas, modelagens e experimentações pos-

síveis, viáveis e utópicas. Esse parece um olhar outorgado pela tarefa dada a nós pelo Congresso, mas não será um panóptico.²

São simultaneamente olhares plurais, furtivos, nítidos, embaçados, e preenchidos pela perplexidade e intensidade de nossas sensações e experiências por termos também sido atravessadas pela potência do Congresso. Entregamo-nos e remetemo-nos ao poder e à intensidade dos olhares e nos deixamos atravessar pela plurifocalidade destes olhares. Os olhares de espreita pelas janelas, os olhares esbugalhados, arregalados, amedrontados; os olhares censurados ou censores, convergentes ou divergentes; os olhares furtivos, os olhares de potência, os não olhares, o que se quis olhar, o que é difícil demais de olhar, o que não é permitido ou que não é possível ver, a ausência de olhar. Aquilo que surpreendeu, desapontou ou embaçou o olhar, que umedeceu os olhos de dor, ternura ou emoção, que ofuscou o olhar ou encheu os olhos de brilho, os olhares do presente e do futuro, as cumplicidades de olhares que preenchem corpos, vidas e sonhos. Tudo misturado. Ambigüidades, simultaneidades, paradoxos e contradições, consensos e dissensos, tessituras, sonhos, misturas, experimentações. A mistura, que Ivone [gebara] gosta de dizer como conceito antropológico,³ aquilo que me diz do humano que sou, plural, múltipla, complexa, misturada a muitas coisas, sendo modelada, modelando, sendo oleira de si mesma, experimentando, tecendo redes e teias, nem sempre amistosas nas relações com as demais pessoas e com o cosmos. São olhares, janelas, tecelagens e moldagens que se constituem como experimentações múl-

² *Panópticon* é concepção do jurista inglês Jeremy Bentham, que, no final do século XVIII, elaborou um princípio arquitetônico para hospitais e prisões em cuja construção em anel teria uma torre central que permitiria, a partir do efeito de contraluz, a visão de todas as celas a partir de um único vigia. Chamado de *olho do poder* por Michel FOUCAULT, aparece como título de um dos capítulos da coletânea de entrevistas e artigos em seu livro *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

³ GEBARA, Ivone. *A mobilidade de senzala feminina*: mulheres nordestinas, vida melhor e feminismo. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 81ss.

tipas. E oferecem rusticidade para nossas travessias e aventuras epistemológicas.

Propomos a trama como elemento metafórico e performático para dizer do nosso processo de conhecimento, misturado à violência e à sexualidade as quais referem nossas epistemologias e experiências cotidianas, e que, como tecidos e textos, sempre deixam linhas sub-reptícias, espaços, ausências, vazios e buracos que indicam processos inacabados, não normativos ou contradizentes dos fios da trama posta. Nas diversas interseções ou entreatos, fizemos o movimento de tirar o véu, descobrir, desvelar, divulgar, moldar, experimentar, fazer conhecer e dar-se a conhecer, declarar, dizer de si. Olhamos a trama e sua constituição epistêmica, cognitiva, experiencial, e também seus interstícios e fissuras. Como as mulheres que olham o mundo através da trama de suas burcas e dão-se conta de seus limites, mas nem por isso alienam-se de si, sem que isso produza um saber e deixe impressas em seus corpos as marcas do poder que normatiza corpos e experiências. Os processos epistêmicos não estão desconectados dos processos vitais, um e outro estão imbricados. Assim também ocorre com epistemologia, violência, sexualidade, gênero, religião e teologia feminista – nossos referentes ou *territórios existenciais* mais intensos nesse congresso.

A palavra quase impronunciável – ***e-pis-te-mo-lo-gia*** – é nomeadora de nossos processos de conhecimento. *Essa episteme que determina as condições, princípios, enunciados e regras que funcionam como condições para que algo seja pensado*⁴ e um conhecimento seja produzido, reproduzido, compartilhado, desconstruído e até esvaído pelas práticas sociais, pelos recursos utilizados, pelas relações estabelecidas em determinada circunstancialidade temporal, espacial, geográfica, relacional e corporal. Uma epistemologia que dê conta de

⁴ MENEZES, Magali Mendes de. *Por uma pronúncia fora d(e)a ordem*. Texto apresentado no Fórum Preparatório do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião, realizado em 14 de setembro de 2005, na Faculdades EST, em São Leopoldo.

nossas ausências... uma *episteme-sofia* para as mulheres e os homens que interatuam e se interpelam, procurando superar as lógicas do conhecimento e construindo caminhos de sabedoria.

Tramas e Urdiduras⁵

Interpelações epistemológicas – os véus, as tramas e as redes

Abrimos o primeiro momento do congresso como desafio de entrar na dinâmica do pensar a epistemologia, convidadas por Magali [mendes de menezes], a fazer o exercício do pensar o que vem a ser *tramar*, conjugando a construção do conhecimento com a violência e a sexualidade. A trama se constitui com diferentes fios e pode ser metáfora para identificar a construção coletiva de conhecimento. Tramar pode também remeter ao enredar, enredar-se e enredar o outro a partir de verdades ratificadas. Aqui assumimos a verdade como produção múltipla com diferentes metodologias e epistemologias.

E nessa multiplicidade de verdades iniciamos por dois referentes instigantes para o exercício do pensar teológico feminista latino-americano: a *cruz* e o *cotidiano*, permeados pelas imagens do véu e das tramas. Intrigantes são a imagem da cruz e do sofrimento de Cristo, como metáfora, e as tramas do tear para falar do conhecimento. Faço a pergunta sobre o porquê de escolher imagens tradicionalmente tão dogmáticas (a cruz) e domésticas e do mundo feminino estereotipado (o véu e as tramas) para caracterizar especialmente a janela de entrada do congresso – ou seu tear epistemológico. E um interstício: ao enunciar o movimento *rasgando véus* é inevitável não lembrar das mulheres

⁵ Urdidura é o conjunto de fios dispostos no tear paralelamente ao seu comprimento, e por entre os quais passam os fios da trama (Dicionário Eletrônico Aurélio). Em tecidos é a parte do acabamento lateral que sustenta os fios e as tramas; é por onde os fios passam e retornam para compor mais uma linha da trama.

pobres das roças, cidades e assentamentos, das quais ainda nos auto-outorgamos como suas legítimas e reais representantes, e particularmente, das mulheres muçulmanas, juntamente com suas filhas e seus filhos, hoje as maiores vítimas de disputas político-religiosas orientais e da intolerância e da indústria bélica ocidental – assim não é o véu do templo que é rasgado, mas o véu de seus corpos reféns de normatividades que tentam seqüestrar sua dignidade, sua liberdade, seus direitos e seus sonhos.

Rasgando véus, tramando conhecimento e tecendo redes

Estas não são um conjunto de definições convergentes e afins para descrever o primeiro dia de trabalho – é o dia da epistemologia!!! Ao tomar os véus – Wanda [deifelt], desvelando os *véus da teologia e do sofrimento*, e Ivone [gebara] das *epistemologias do cotidiano* – e as *tramas* – de bordado, costuras ou *tecelagens como mediação na [re]criação do conhecimento e da gestão da intimidade* – traçadas por Edla [eggert] e por Mara [parlow] – fizemos a retomada de uma proposição teológica tão complexa, como a da cruz, marcadamente masculina – perpassadora do cotidiano das mulheres, mas por elas ainda pouco perscrutado – e o retorno a um suposto mundo doméstico do tear e da intimidade privada? Conquanto também apontado nessa trama, e lembrado por Mara, está o papel da teologia como operadora de conhecimento na gestão pública da intimidade no atendimento a mulheres em situação de violência. E Edla reafirma que as mulheres estão – no exercício do pensar/fazer artesanal conjugado com o conversar/pensar/aprender reflexivo – tramando contra a violência e implicadas na produção do conhecimento que acontece na ação simultânea do pensamento e da criação artesanal.

E então a pergunta: o que nos faz voltar ao tear? Que pergunta complexa! Mas o que é complexo? *Complexus* – aquilo que se tece em

conjunto.⁶ A tecelagem teria a completude de abarcar a complexidade do falar de uma epistemologia feminista, em suas tramas, tessituras, urdiduras, fios soltos, interstícios, vazios e ausências, mais ainda se conectada aos eixos da violência e da sexualidade. E, acrescido a isso, considerar as condições materiais e simbólicas que fazem parte do processo de construção de conhecimento, que tanto Nancy [cardoso peireira] insiste, creio que a partir de leituras de Pierre [bourdieu], mas também pelas experiências com as mulheres que não estão na academia e também não estão aqui, que nos ensinam e nos seduzem a ver a epistemologia da vida cotidiana, que passa tanto pelos corredores das academias e reflexões teológicas e pelas políticas de gestão pública, como pelos assentamentos, manifestações em praça pública, bordados, tessituras e temperos das cozinhas.

Na trajetória feminista fizemos um movimento tal Hiparca, filósofa grega, que se orgulhava em ter empregado seu tempo em educar-se em vez de trabalhar no tear.⁷ E agora? Recuperamos o tear como elemento representativo e ressignificado do processo de tomar em nossa mão a construção de um conhecimento que indica a simultaneidade desses processos e que não é necessário, nem é possível separar o mundo do trabalho manual e do labor artesanal do mundo acadêmico e reflexivo e dos espaços de gestão pública, que o conhecimento e a sabedoria estão em qualquer lugar onde há interação humana. Foi lembrado o perigo de dicotomizar os processos cognitivos e epistêmicos, idealizando os diferentes espaços em que acontece a construção de conhecimento (**ou** reflexivo **ou** cotidiano – como se os processos mais banais do cotidiano se dessem irrefletidamente e se a ação

⁶ MORIN, Edgar. *Amor, poesia, sabedoria*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998, p. 16.

⁷ Cf. POMEROY, Sarah B. *Diosas, rameras, esposas y esclavas: mujeres en la antigüedad clásica*. Madrid: Akal, 1987, p. 157, numa referência ao comentário de *Diógenes Laércio*, 6. 96-98, sobre essa filósofa.

reflexiva não acontecesse no cotidiano) e os cuidados necessários para evitar a fragmentação do conhecimento, contra o que Edgar [morin] continuamente nos previne: “Tentar analisar o todo através de uma parte torna os espíritos míopes. É como enxergar apenas uma cor do arco-íris. As conseqüências podem ser irreversíveis.”⁸ Assim, desvelaram-nos, Edla e Mara, as tramas das simultaneidades dos processos e possíveis espaços simultâneos de elaboração de conhecimento, e Mara, da interpelação religiosa no espaço de atuação pública e da gestão da intimidade. Wanda aponta os perigos dos símbolos consagrados para a legitimidade religiosa da violência e da submissão das mulheres. E Ivone declara que a epistemologia comprometida com o cotidiano das mulheres pobres se reveste de um caráter político e ético inalienável.

Modelagens

Ao focalizarmos com maior proximidade o tema da violência, designamos as *modelagens* como movimento epistêmico. Modelagem remete a modelo, modelar, moldar, delinear; a representações, contornos, dobras de argila, de papel, de corpos, mas também a possibilidades de remodelar, transformar e transpor os modelos, paradigmas e estereótipos.

Luiz [mott] e Karen [bergesch] apontam o quanto as interdições religiosas são capazes de produzir violência e modelar os corpos. A religião se auto-outorga o poder de controlar a vida das pessoas e de legitimar ações e discursos, especialmente sobre o corpo, a sexualidade e a política. Produz-se um saber a partir dessas experiências – epistemologias da violência. E a teologia é convocada a dar respostas pertinentes e pró-ativas a essas interdições. Ela precisa reinventar a tradição bíblico-teológica apontando para outros parâmetros de comportamento, insti-

⁸ MORIN, Edgar. O mestre tem a obrigação de formar. *O Dia*, Rio de Janeiro, 27/06/2000.

ga Karen, transformando as práticas discursivas. A teologia, enquanto área de conhecimento, *lança olhares ao dilema da violência, mas ainda são “olhares de uma escuta” pouco ativa.*⁹

As comunidades religiosas podem tornar-se espaço seguro para pessoas em situação de violência. A instalação interativa ***Nem tão doce Lar***, situada dentro do território geográfico e epistemológico do Congresso, indica possibilidades e caminhos da superação da violência a partir de iniciativas inusitadas e criativas. E demonstra o papel e o alcance da religião e da teologia em restabelecer as conexionalidades das relações, já que a violência é experiência de desconexões ou rompimento das conexões das relações humanas. E isso traz conseqüências para a experiência religiosa, entendendo a religião como experiência de religar e reconectar as relações humanas e as relações com Deus. A violência simbólica da religião, como experiência de desconexão em toda sua materialidade, ainda desemboca na materialidade da violência física e sexual. A experiência de desconexionalidade abre a possibilidade de recriar o significado e o sentido da religião e mobiliza para a *desobediência sagrada*¹⁰ quando a religião oprime e não desempenha a função de conexionalidade.

No espaço da roda temática sobre *Comunicação e violência* – comunicação que estabelece conexões através de diferentes linguagens e implica relações de poder, instaura verdades, envolve subjetividades, atua no nível simbólico, tece redes de relações e produção de conhecimento – é pertinente perguntar pela relação entre comunicação e vio-

⁹ Mara Parlow previne que suas reflexões “são ainda olhares furtivos”, possibilidade da abordagem transdisciplinar e complexa, diante de uma problemática multifatorial, fará reconhecer a violência como quadro de desconexões (por isso, tema re-ligioso!) e de “dores inteiras”, convocando a teologia à trama epistemológica pela constituição de re-conexionalidade(s).”

¹⁰ Expressão colocada em contraposição à obediência sagrada que a religião impõe especialmente para a submissão das mulheres, cunhada por NAKASHIMA BROCK, Rita. *Dusting the Bible on the floor*. In: FIORENZA, Elisabeth (ed.). *Searching the Scriptures: A feminist introduction*. New York: Crossroad, 2000. v. 1, p. 70.

lência e pelos tipos de episteme que estão em jogo nessa relação. Nivia Ivette [nuñez de la paz] evidenciou que, numa época de rápidas transformações, os avanços das discussões das questões de gênero pouco interferem nas imagens e nos papéis estereotipados das relações de gênero apresentados pelas grandes mídias. E Joe [marçal] instiga-nos com a imagem visual do cinema, como *a arte da observação, cuja poética é comunicar a beleza de um olhar, e que não apenas mostra, mas faz ver*, nos diz que *o olhar é uma atividade humana que instaura uma metáfora não apenas de produção de conhecimento, mas de linguagem. Olhar, ao exercer percepção, cria imagens.*

A violência, diz Joe, *surge na comunicação quando esta perde seu princípio e fim em si mesma – o amor – e se torna meio para uma verdade cuja intenção é controle e poder.* E a arte seria a forma de comunicação em que o amor transparece. *Através da arte assumimos que para algumas dimensões da realidade e da experiência social não basta dizer algo; é preciso que algo nos aconteça* (Joe). E isso nos impele para as imagens de movimentos que a teologia é capaz de produzir criativamente, em que a arte, mais que linguagem, é criação e evento, produtora de sentidos e investida de possibilidades de ruptura, e remete a acontecimentos inusitados e potências de vida com força para mudar realidades.

Assim, vamos experimentando diversas formas, diferentes tempos e distintos lugares de tramas, interações, criações e construção de conhecimento nos múltiplos espaços do Congresso, nas plenárias, na riqueza das temáticas que perpassam os pequenos grupos de apresentação de temas e pesquisas, nos momentos celebrativos, nas interações informais. *Lugar de conhecimento podem ser a arte, a liturgia ou os relacionamentos, tanto quanto textos, argumentos discursivos ou debates teológicos – Rebeca [chopp].*¹¹ E traduz-se tão vigorosa e fecunda essa múltipla *Mistura de Olhares.*

¹¹ CHOPP, Rebeca. O conhecimento de Eva: resistência da teologia feminista às estruturas epistemológicas masculinas-dominantes. *Concilium*, Petrópolis, n. 263, p. 154, 1996/1.

Experimentações

Escolhemos **experimentações** como conceito-movimento para falar de sexualidade – experimentando saberes e sabores – saber/sabor do conhecimento na relação com a sexualidade e a violência. Pois *conhecer é antes experimentar e nem sempre se consegue traduzir em palavras o que se experimenta*.¹² Saber e sabor têm a mesma raiz – *sapere* – e estão no mesmo plano ou campo semântico. Transcendendo os jogos semânticos, estes se materializaram ao convite aceito de experimentar o sabor, o cheiro, a textura e o saber das frutas distribuídas para degustação e fruição.

Mas se o saber tem sabor, por que a construção de conhecimento e o saber das mulheres e de muitos homens têm sido, em muitas circunstâncias, construído com tão pouco sabor? Cabe lembrar a questão das condições materiais e simbólicas da construção de conhecimento. E por que, no nível da sexualidade, o saber e o sabor têm sido sistematicamente alienados das mulheres? E por que ainda permitimos isso? Lílian [celiberti] vem, então, nos falar das lutas religiosas e políticas que se dão sobre a sexualidade e o corpo das mulheres e a necessidade de buscar novas categorias que superem as dicotomias, especialmente entre o biológico e o cultural, retomando a questão política do corpo como território de poder. E Fernando [seffner] denuncia que o sagrado continua masculino, que essa masculinidade permanece branca, letrada e heterossexual normativa, que as instituições que se outorgam o direito de falar sobre Deus são violentas e que a epistemologia e o discurso político e religioso ainda permanece masculino.

Por fim, Nancy [cardoso pereira] nos deixa literalmente “de joelhos”. Num movimento nomeado *des-evangelização dos joelhos* apresenta os espaços de interdição religiosa no corpo, delineando uma geo-

¹² GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista*. São Paulo: Olho d'Água, 1999, p. 21.

grafia corporal em que determinados lugares, como o que está entre o umbigo e o joelho, aparentemente intocáveis no discurso religioso, são violados nas práticas cotidianas da sexualidade invadida pela religião, pela mídia, pela violência, pelos olhos inquisidores, por desejos proibidos e pela sonegação de possibilidades.

Esses são então olhares que me atravessaram nesses dias. São OLHARES que nos atravessam, que chegam nas dobras de nossa vida e apontam potencialidades; mais do que isso, apontam para a *potencialidade da convivência*, como Hannah [Arendt] gosta de dizer.¹³ Simultaneamente apontam algumas ausências e traçam possíveis horizontes.

Interstícios: Ausências e Horizontes

A pergunta da violência, da sexualidade e das identidades de gênero

O discurso e os debates, especialmente sobre violência, permaneceram bastante concentrados na experiência de mulheres, e destas à violência doméstica, e a um determinado grupo de homens homossexuais. Novamente a homossexualidade feminina esteve ausente, e isto remete a questionamentos amplos sobre se estamos ainda reticentes a fazer esse debate e visibilizar mais essa singularidade dentro do leque das experiências da sexualidade e das identidades de gênero (deslocamentos de identidade, transsexualidade, identidades nômades...). Outra sensação: parece que a masculinidade heterossexual está numa posição favorável, pois, apesar de questionamentos, continua a funcionar como uma espécie de parâmetro ou normatividade a partir do qual se faz o debate, as problematizações e se estabelece a construção das identidades masculinas e femininas. E uma ausência forte é a instalação de um debate da questão das masculinidades em suas multiplicidades.

¹³ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 213.

A pergunta do lugar do poder ou de que lugar exercemos poder

Reconheço a ausência de uma maior problematização do poder como prática social. O que desejo salientar está mais relacionado ao lugar e à forma de exercer o poder e menos à sua caracterização, embora essa seja a fundamentação de suas formas. As relações de violência e a vivência da sexualidade, como em qualquer relação humana, estão imbricadas de relações de poder e este imprimindo nos corpos múltiplas formas de experimentar o poder e o saber. O controle dos corpos é parte constitutiva do exercício do poder, bem como da produção do saber. O poder se efetiva na socialização dos corpos, tornando-se assim, um poder simbólico, diz Pierre [Bourdieu].¹⁴ No âmbito da sexualidade faz-se necessário problematizar as formas como se dão essas relações de poder, por exemplo, nas diferenças geracionais ou etárias, étnicas, de classe e de orientação ou identidade sexual: na interação entre adultos e jovens, pessoas brancas e negras, ricas e pobres, homens e mulheres, hetero e homossexuais, e nas múltiplas identidades de gênero. Permanece a pergunta em como poderes circulam e potencializam ou dominam os sujeitos implicados na teia das relações sociais, que incluem as relações afetivas e sexuais. *Nas relações de poder*, diz Michel [Foucault], *a sexualidade não é o elemento mais rígido, mas um dos dotados de maior instrumentalização*.¹⁵ Susan [Bordo] recorre que:

Vistos historicamente, o disciplinamento e a normatização do corpo feminino – talvez as únicas opressões de gênero que se exercem por si mesmas, embora em graus e formas diferentes, dependendo da idade, da raça, da classe, e da orientação sexual – têm de ser reconhecidos como uma estratégia espantosamente durável e flexível de controle sexual.¹⁶

¹⁴ BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 142, jul.-dez. 1995.

¹⁵ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*: v. 1: A vontade de saber. 6. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985, p. 98.

¹⁶ BORDO, Susan R. O corpo e a reprodução da feminilidade: uma apropriação feminista de Foucault. In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. (ed.). *Gênero, corpo, conhecimento*. Rio de Janeiro.

Nessa discussão, entendo poder como *vontade de potência* e que se efetiva ou se manifesta na circularidade, na capilaridade, na relacionalidade ou em redes, sem lugares fixos pressupostos, ou exercido por sujeitos predeterminados. Hannah [Arendt] apresenta uma abordagem positiva do poder e distingue poder de força e coação e refere o caráter do poder como *potencialidade de convivência*, pois o próprio poder corresponde à condição humana de pluralidade.¹⁷ Uma expressão de Hannah sobre a efetivação do poder é significativa:

O poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciarem, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades.¹⁸

Essa efetivação do poder mantém unidas as pessoas envolvidas numa potencialidade da ação, que é potente pela **potencialidade da convivência**, pois somente ela é capaz de gerar ações capazes de transformar a realidade. A convivência possibilita os afetos tão necessários para uma vida inteira, plena, mas também nos move para lutas que nos façam sentir um ser e estar no mundo de forma mais justa e mais terna.

A pergunta do cotidiano

O discurso recorrente sobre o cotidiano pode dar margem a compreensões inadequadas. Que cotidiano é esse do qual e de onde falo? Parece que existe uma normatividade e uma normalidade discursiva

¹⁷ Potencialidade como *dynamis, potentia, Macht* (de *mögen, möglich*). Ela aborda o poder na direção da *potencialidade da convivência* e afirma que o poder não pode ser armazenado e mantido numa reserva para casos de emergência (na direção de Foucault); o poder somente existe em sua efetivação. “O poder é sempre um potencial de poder, não uma entidade imutável, mensurável e confiável como a força.” ARENDT, 2005, p. 212-213.

¹⁸ ARENDT, 2005, p. 212.

sobre o cotidiano como sendo a experiência do espaço doméstico ou o labor de produção artesanal ou manual. Cotidiano não representa uma instância separada de algumas instâncias da dinâmica da vida e reservada a outras. É o que justamente compõe, constitui e efetiva essa dinâmica. Por outro lado, é pertinente não idealizar esse cotidiano e fazer a desconstrução do senso comum, a ruptura da padronização dos comportamentos e a superação das unanimidades que também são constituintes desse cotidiano – ou seja, politizar o cotidiano.

Nesse processo, contudo, é também procedente a visibilização do que podemos nomear de *singularidades microscópicas* e da produção das resistências imbricadas no cotidiano e que potencialmente possam transpor as barreiras da produção manual ou artesanal e ofereçam, possibilitem ou criem outro conhecimento para além das fronteiras impostas por um certo destino quase inevitável. Ou seja, valorizar as experiências, mas apontar a superação dos limites dessa experiência. O que quero dizer: considerar que num trabalho manual acontecem processos cognitivos e construção de conhecimento e saberes que estão fora do controle dos sujeitos externos dessa experiência, mas não deixar de considerar a possibilidade de ampliar esses processos através do acesso a oportunidades socioculturais que superem as fronteiras da própria condição dos sujeitos implicados nesse processo produtivo. Explico: uma rendeira poderia ter a oportunidade de cursar uma faculdade ou escolher outra atividade profissional, para que o fazer renda não seja imposto como um destino inevitável. A visão corporativa do ofício nem sempre é o que desejam os atores sociais nele envolvidos, mas é idealização dos sujeitos externos. E pode corresponder a uma visão funcionalista da sociedade. Portanto, faz-se necessária uma posição crítica e atenta a posturas e discursos que se auto-outorgam representantes desses sujeitos quase impondo-lhes uma pertença ingênua a suas atividades laborais. Por isso, torna-se tão pertinente a discussão de uma epistemologia do cotidiano, como a proposta por Ivone.

A pergunta das ecologias

A questão das ecologias ou das relações ecológicas, no plural, como propõe Boaventura [de souza santos], é pressuposta como superação dos diferentes tipos de monoculturas, incluindo as do saber. Boaventura, no plano sociológico, com aguçada apreciação crítica, define o mundo contemporâneo como sendo marcado basicamente por cinco tipos de monocultura: do saber, do tempo linear, da classificação social, da escala dominante e da produtividade. Estas monoculturas produzem cinco tipos de ausências: o ignorante ou o que não sabe, o residual, o inferior, o local e o improdutivo. Essas monoculturas produzem ausências enquanto as ecologias produzem existência.¹⁹ Por isso, propõe a articulação prática e epistemológica de ecologias dos saberes, das temporalidades, dos reconhecimentos das diferenças, das trans-escalas e da produtividade,²⁰ na perspectiva de relações ecológicas.

¹⁹ Para colocar em xeque a monocultura, que produz ausências, violência e destruição do ecossistema, aconteceu a “ocupação”, por mulheres da Via Campesina, do MST e do Movimento de Mulheres Camponesas (MMC), no dia 08 de março, da Aracruz Celulose, em Barra do Ribeiro/RS. A destruição do viveiro de mudas de eucalipto e do laboratório de pesquisa dessa multinacional representa um ato material e simbólico de uma monocultura destrutiva. Sem dúvida foi um ato radical – que vai à raiz das coisas – e causou repercussão e debate ideológico, classificado pela opinião da mídia dominante como ato hediondo e terrorista, um atentado ao progresso e à ciência. O fato é que essa empresa estrangeira, subsidiária de grupos financeiros, ocupa, com frequência sob violência seguida de enorme impacto ambiental, terras produtivas, tradicionalmente pertencentes a grupos indígenas, quilombolas e camponeses, e transforma-as em desertos verdes ou *desertos de papel*, como nomeiam os movimentos sociais do campo.

²⁰ SANTOS, Boaventura de Souza. *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*. Palestra proferida no Fórum Mundial de Teologia e Libertação, dia 22 de janeiro de 2005, em Porto Alegre. As informações e reflexões referidas a esse autor foram retiradas do texto da palestra disponível em <<http://www.pucrs.br/pastoral/fmtl/noticias/boaventura>>, da entrevista concedida a *IHU On-Line*, n.º 129, Edição Especial, publicada sob o título *As monoculturas produzem ausência. As ecologias produzem existência*, e de minhas anotações pessoais. Do mesmo autor veja também *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. Volume 1: A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2005. SANTOS, Boaventura de Souza (org.). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

Félix [guattari], no plano da filosofia, propõe uma *ótica ecosófica* – propondo não um estudo ou lógica ecológica (ecologia), mas um saber ecológico (*ecosofia*) e uma mudança no sistema de pensar – sob a articulação ético-política e a inspiração ético-estética na interface de três dimensões, rubricas, registros, níveis ou visões ecosóficas: *ecosofia* do meio ambiente, das relações sociais (*ecosofia social*) e da subjetividade humana (*ecosofia mental* – na ressingularização individual e/ou coletiva, na (re)constituição de novos *territórios existenciais* e em *reinventar a relação do sujeito com o corpo*).²¹ A articulação política dessas dimensões pode reorientar a organização social e política, da produção e do consumo de bens materiais e pode ser uma possível resposta ou alternativa para a desconexão que permeia nossas relações sociais, modificar a maneira de viver e se relacionar com o planeta, potencializar a transformação social e ecológica e recuperar as *existências* – *tanto em grande escala quanto nos domínios moleculares de sensibilidade, de inteligência e de desejo*.²²

A ecologia é proposta como transversalidade nas problemáticas econômicas, como nas de classe, raça, gênero, infância, arte, cultura, educação, subjetividades. A preocupação é com a reinvenção de *referências teóricas que iluminem uma via de saída possível para a história que atravessamos*, pois não apenas as *espécies desaparecem, mas também as palavras, as frases, os gestos de solidariedade humana*.²³ Para esse filósofo, a noção de subjetividade que liga o sujeito ao contexto deve *desfazer-se de todas as referências científicas para forjar novos paradigmas, que serão, de preferência, de inspiração ético-estética*.²⁴

²¹ GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas: Papirus, 1993, p. 8ss.

²² GUATTARI, 1993, p. 9.

²³ GUATTARI, 1993, p. 27. O autor aponta para “o coração de todas as práticas ecológicas: as rupturas a-significantes, os catalisadores existenciais estão ao alcance das mãos, mas, na ausência de um Agenciamento de enunciação que lhes dê um suporte expressivo, eles permanecem passivos e correm o risco de perder sua consistência.” Cf. p. 28

²⁴ GUATTARI, 1993, p. 18.

E Ivone [gebara], no plano da teologia, e especificamente da teologia ecofeminista, propõe a ótica da biodiversidade religiosa acompanhando a biodiversidade do cosmos, da Terra e das culturas e que o respeito à biodiversidade e à organização da vida faz *parte integrante do credo ecológico*.²⁵ Essa postura de respeito é crítica e não pode estar isenta de processos de discernimento diante das forças de destruição, também presentes na cultura e na religião. *Visualizamos no ecofeminismo – ou ecofeminismos – uma corrente de energia de mudança político-cultural que nos põe em movimento, agita nossas mentes, reanima nossas intuições, desata nossas perguntas*.²⁶ Uma postura ecofeminista é política-crítica e está relacionada com as problemáticas de raça, gênero classe, e com a luta anti-racista, anti-sexista e antielitista.²⁷

A biodiversidade religiosa abre as portas para outro tipo de consideração ... Trata-se da biodiversidade também no interior de uma confissão religiosa e não apenas o respeito ao diferente, completamente distante de nós. Trata-se de admitir que é tecida uma teia religiosa a partir da experiência de homens e mulheres, brancos e negros, amarelos ou mestiços, heterossexuais, homossexuais, bissexuais. Essa teia de sofrimentos, alegrias e esperanças, embora guarde um fundo semelhante aos diferentes grupos, é experimentada na sua diferença, na sua particularidade, na sua historicidade própria.²⁸

Ecologia está relacionada com a dinâmica da corporeidade, entendida como a teia de relações entre os corpos humanos e o corpo do cosmos. E tem relação com o poder, a política em suas mais diversas formas (incluindo políticas populacionais e de direitos reprodutivos, políticas públicas), as relações interpessoais e sociais, o cotidiano, a

²⁵ GEBARA, 1999, p. 102.

²⁶ GEBARA, 1999, p. 21.

²⁷ GEBARA, 1999, p. 16-18.

²⁸ GEBARA, 1999, p. 105.

espiritualidade e a construção das identidades. Os corpos estão machucados e em sofrimento, os seres vivos estão ameaçados, o equilíbrio do ecossistema está seriamente comprometido e o planeta está doente. É pertinente, então, propor uma ecoteologia, uma teologia ecosófica ou a teologia ecofeminista como desafio temático e transversalidade epistemológica para a teologia e para um próximo congresso de gênero e religião.

Arremates

O Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião não se constitui para ser uma metanarrativa sobre gênero e religião. É, antes, um acontecimento, um evento, uma experimentação, um movimento aberto, subversivo e transgressor de ordenamentos e arregimentos institucionais que mascaram seu potencial de produtor e reproduzidor de violência e descartam as pluralidades, as diferenças e as singularidades. É evento instaurador de deslocamentos epistemológicos capazes de produzir mudanças nas relações sociais, acadêmicas e ecológicas, apontando possibilidades de recriação política, social, cultural, religiosa, enfim, uma revolução ecológica ou *ecosófica* potencial de reinventar a própria vida.

E, para superar a linearidade de tempos, saberes, espaços e territórios confiscados, proponho a dimensão da ***circularidade dinâmica*** aberta, com força e em movimento, atravessada por ecologias de relações, tramas de conhecimentos e cumplicidade de sonhos e projetos por um mundo permeado pela potência da vida. Na perspectiva circular, como destaca Letty [russel], entra o princípio da *mesa*, a releitura a partir da *margem*, a conexão *espiral*, a releitura a partir do *contexto* e, ultrapassando a mesa eucarística, a solidariedade da mesa da *cozinha*.²⁹ A cozinha é lugar de trocas, partilhas e produção de alimentos,

²⁹ RUSSEL, Letty. *Church in the round: feminist interpretation of the Church*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993, p. 24, 27, 29, 58, respectivamente.

muitas resistências e partilha de saberes. É um lugar teológico. Nas mesas, há mãos que repartem pão, afetos e vidas. Rubem [alves] confidencia: *Eu diria que a cozinha é o útero da casa: lugar onde a vida cresce e o prazer acontece, quente... Tudo provoca o corpo e sentidos adormecidos acordam. [...] Explicar o gosto, enunciar o cheiro; pra estas coisas a Ciência de nada vale; é preciso sapiência, ciência saborosa, para se caminhar na cozinha, este lugar de saber-sabor.*³⁰

Da cozinha como lugar epistemológico e do tear que vai e volta, com seus pentes e suas lançadeiras, decorre a possibilidade de uma experimentação inusitada a ser empreendida, de uma trama diferente a ser composta, e uma potencialidade de poderes a serem ensaiados, conduzindo-nos a inéditos viáveis. E cozinha faz lembrar pão, esse bem precioso e tão escasso. E, falando em olhares, cozinhas e pão, lembro a complexidade da experiência das duas pessoas que caminham de volta para casa depois do assassinato de Jesus em Jerusalém, cujos olhos desapontados e entristecidos não permitiam ver, reconhecer quem caminha com elas, compreender suas explicações e ponderações reflexivas, e crer no que outras pessoas viram e testemunharam. Somente ao partir do pão, *seus olhos se abriram* e deram a conhecer quem estava com elas (Lc 24). Ou seja, para conhecer e reconhecer plenamente faz-se necessário compartilhar pão – esse ato de revelação. Ou: o conhecimento e o reconhecimento se darão plenamente se acompanhados do pão compartilhado. Essa é a dimensão verdadeiramente política e teológica do *re-conhecer*.

Somos convocadas a abrir os olhos, a multiplicar olhares para outros olhares, outras palavras, outros saberes, outros sabores, outros poderes, outras experiências, outros reconhecimentos, outros fazeres, outras relações, outras ecologias. Outras???? Já experimentamos um pouco de

³⁰ ALVES, Rubem. Aprendendo das cozinheiras. In: *Estórias de quem gosta de ensinar – O fim dos vestibulares*. São Paulo: Ars Poética, 1995, p. 133.

tudo aqui e acolá e continuaremos experimentando, saboreando, moldando, tramando, rasgando véus e colocando véus onde for necessário.

Vamos abandonando o caminho das **evidências** e buscando o das **vidências** – por uma *teologia vidente*³¹, que não seja reprodutora da tradição do passado, mas que se revista de tradução do presente e, sobretudo, que tenha visão, luz, vidência de futuro.

E finalizo meus olhares textualizados, tramados de tecidos e em carne materializados, pois para que tantas palavras ainda? *As palavras estão muito ditas e o mundo muito pensado. Fico ao teu lado, convida Cecília [Meireles].*³² O que queremos é sermos tecelãs de nós mesmas, é sermos oleiras de nós mesmas, escolher o próprio pão, gerir nossas próprias intimidades e desejos sem sermos reféns de normatividades, controles e colonialismos de instituições patriarcais, terroristas e fundamentalistas que nos alienam de nós mesmas. Queremos os olhos, as mãos, as bocas, os pés, a cabeça, os joelhos, e recuperar o mistério maior que há entre os joelhos e o umbigo, como provocava Nancy; enfim o corpo inteiro, o cotidiano com suas alegrias e seus limites, suas ambigüidades e suas contradições, seus gozos e suas frustrações, seus ruídos e seus silêncios, suas perdas e seus ganhos, seus rituais, seus encantos e desencantos e mesmo seu senso comum a ser transformado. E a possibilidade de novos agenciamentos de sonhos e desejos e territórios existenciais não confiscados.

*Ai, palavras, ai, palavras, Que estranha potência a vossa! ... Tudo se forma e transforma!*³³ Magali, ao nos provocar para a epistemologia feminista, nos instiga a *uma pronúncia fora d(e)a ordem:*

³¹ Uma apropriação de Joe Marçal, quando fala do cinema-evidente e o cinema-vidente, na Roda temática sobre Comunicação e Violência no Congresso, dia 17/08. Ele aponta que, ao contrário do cinema-evidente, que é objeto mais de estudos sociológicos que estéticos, porque sua evidência é por implicação ideológica, o **cinema-vidente** instaura uma relação simbólica e deixa ao espectador a decisão de permanecer ou não como sujeito de um olhar. Citação do texto apresentado.

³² MEIRELES, Cecília. *Interlúdio*. In: *Flor de poemas*. Rio de Janeiro: Record, 1998.

³³ MEIRELES, Cecília. Romance das palavras aéreas. In: *Obra poética*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1985, p. 442.

É fundamental desafiarmos a lógica do patriarcado que se sustenta na idéia de universalidade, de unidade, de fixação da própria palavra. Devemos recuperar os contextos, os instantes, a singularidade de nossas experiências, a emoção do dito, a ambigüidade, a pluralidade, a errância da fala que não deseja ocupar lugares, mas que deseja andar, desconstruindo lugares, inventando outros. Lugares talvez com mais poesia onde a palavra não seja distância, mas encontro.³⁴

Ai, palavras, ai, palavras,
Que estranha potência a vossa!
Ai, palavras, ai, palavras,
Sois de vento, ides no vento,
No vento que não retorna
*Tudo se forma e transforma!*³⁵

A liberdade das almas,
ai, com letras se elabora...

Fico ao teu lado! Com as potencialidades da vida, a potência das palavras e a *potência da convivência*. O que a gente quer mesmo é ser feliz e ter, continuar tendo vocês ao nosso lado. Transmutando, germinando, se transfigurando,³⁶ criando, e compreendendo o ser, estar e fazer no mundo... no mais, os fios das tramas permanecem soltos, os olhares furtivos, as palavras fugidias, soltas no vento que não retorna, tudo forma, transforma, mas acontecem e fazem-se evento – sem fixar-se em novos discursos que ditam as regras e mensuram as verdades – e tecem tramas que produzem existências.

³⁴ MENEZES, Magali Mendes de. Por uma pronúncia fora d(e)a ordem.

³⁵ MEIRELES, 1985, p. 442.

³⁶ GUATTARI, Felix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992. p. 120. “É o próprio ser que transmuta, germina, se transfigura.”

No esforço de transcender as fobias e lógicas (*logia*) patriarcais, que tanto dano nos causam, aceno para *fílias e sofias*, amizades e sabedorias, para uma *epistemo-sofia* – ou performances *epistemossóficas* – e uma *ótica ecosófica*, que instiguem uma *ecologia das relações* e sejam capazes de superar as ausências e produzir existências – ou *territórios existenciais*. A vida não se encontra pronta, ela é errância e constante invenção, reinvenção, criação, autocriação, auto-invenção, autopoiese. É amor, sabor, prazer, poesia e sabedoria.

Texto: Souvenir Lt Bt 11
Títulos: Gill Sans MT Condensed 18
Subtítulos: Souvenir Lt Bt 18

Proibida a reprodução total ou parcial sem autorização prévia.

EPISTEMOLOGIA
VIOLÊNCIA
SEXUALIDADE

Olhares
do II Congresso
Latino-Americano
de Gênero e Religião

Elaine Neuenfeldt
Karen Bergesch
Mara Parlow
(Orgs.)

Neste congresso queremos tratar dos olhares que falam mais do que mil palavras. Queremos deitar os olhos nas formas pelas quais produzimos conhecimento, encher os olhos com as múltiplas e diversas formas que vivemos nossa sexualidade, e ficar de olhos bem abertos para todas as formas de violência que nos desumanizam. Queremos encher os olhos com tudo o que tem sido produzido, comer com os olhos e com o corpo todas as práticas libertadoras que temos vivenciado e fazer saltar aos olhos as possibilidades que as discussões de gênero no campo da religião levantam para a construção de um outro mundo possível. Não queremos perder de vista o nosso compromisso e o nosso engajamento e ficar com os olhos rasos d'água ao vislumbrar as formas criativas e corajosas com que temos sido capazes de ver outros horizontes.

Os eixos temáticos – Epistemologia, Sexualidade e Violência – estão entrelaçados na teia social. Os estudos de gênero não podem estar desvinculados dos estudos sobre a sexualidade, uma vez que as múltiplas performances de gênero e os comportamentos sociais desempenhados pelos sujeitos estão diretamente ligados com seu sexo e sua sexualidade. A violência sexista está relacionada com a definição das identidades a partir dessa articulação. Ela é uma forma socialmente legitimada, embora nem sempre explícita, de policiar e autorizar a construção e a configuração das identidades dentro de padrões socialmente aceitos e sacralizados pela religião. Essas formas de construção e configuração das identidades de gênero e sexuais, seus processos de autorização e policiamento, constituem-se como o ponto de partida na construção do conhecimento no âmbito dos estudos de gênero e religião.

André S. Musskopf