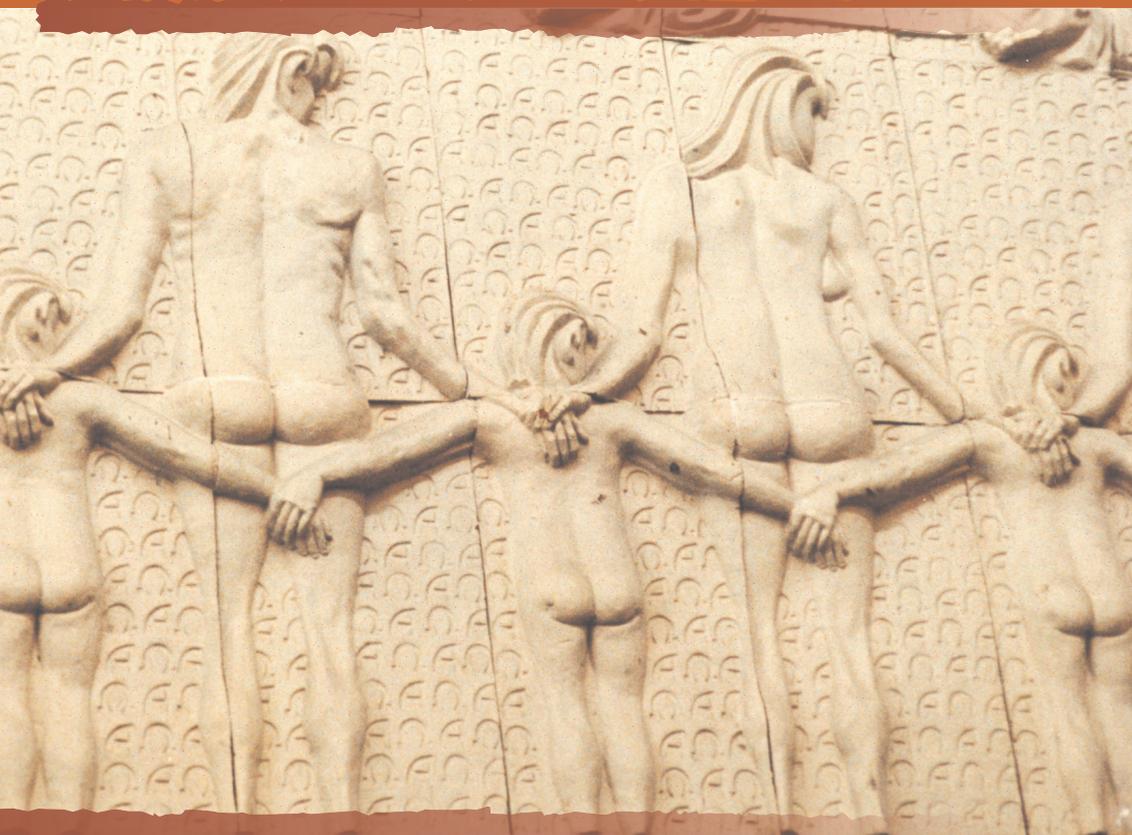


À flor da pele

Ensaaios sobre gênero e corporeidade



*Marga J. Ströher
Wanda Deifelt*

*André S. Musskopf
(Orgs.)*



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

À flor da pele
Ensaio sobre gênero e corporeidade



2017

© Escola Superior de Teologia 2004
Rua Amadeo Rossi, 467
93030-220 São Leopoldo/ RS
Fone: 51 3037 2366
Fax: 51 590 1603
E-mail: est@est.com.br
Homepage: www.est.com.br

Capa: Valdemar Schultz, a partir de foto da abside do altar da Catedral Metropolitana María Reina, em Barranquilla (Colômbia). Obra de Roi Perez, em lâminas de poliuretano, representando, no conjunto, o Universo.

Foto da capa: Marga J. Ströher

Produção editorial e gráfica: Editora Sinodal

**A publicação desta obra contou com o apoio financeiro
das Igrejas Protestantes Unidas da Holanda.**

Cip – Brasil Catalogação na Publicação
Bibliotecária responsável: Cristina Troller CRB10/1430

F632 À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade / Organizadores
Marga J. Ströher; Wanda Deifelt; André S. Musskopf. – São Leopoldo, RS:
Sinodal; CEBI, 2017. 305 p.
E-book, PDF
ISBN 978-85-8194-107-3
1. Teologia Contemporânea 2. Teologia Feminista I. Marga J. Ströher
II. Wanda Deifelt III André S. Musskopf IV Título.

CDU – 230
CDD – 230

Índice para catálogo sistemático

1. Teologia Contemporânea
230
2. Teologia Feminista
230

Agradecimentos

O Núcleo de Pesquisa de Gênero (NPG)
externa seu agradecimento

às Igrejas Protestantes Unidas da Holanda,
pelo apoio financeiro a esta publicação

às agências de fomento CAPES, CNPq e Fapergs
pelas bolsas de manutenção
de um número expressivo
de pesquisadoras e pesquisadores do NPG

Índice

Apresentação / 6

Corpos que se pintam e se contam

O corpo em dor – uma análise feminista da arte pictórica de Frida Kahlo
Wanda Deifelt / 12

CorpOralidade – História Oral e corpo
Renate Gierus / 34

Corpos que redescobrem e se descobrem

Corpos (i)maculados – um ensaio sobre trabalho e corporeidade feminina no antigo Israel e nas comunidades afro-americanas
Maricel Mena López / 50

Sangue e fluxos – poderes e perigos demarcando fronteiras nos corpos de mulheres
Elaine Gleci Neuenfeldt / 72

Corpos, poderes e saberes nas primeiras comunidades cristãs – uma aproximação a partir das “Cartas Pastorais”
Marga J. Ströher / 99

Corpos que aprendem e se aprendem

Além do arco-íris – corpo e corporeidade a partir de 1Co 12.12-27 com acercamentos do ponto de vista da Teologia Gay
André Sidnei Musskopf / 132

Isto é o meu corpo – e é corpo de homem – discursos sobre masculinidade na Bíblia, na literatura e em grupos de homens
Adilson Schultz / 162

Corpos que reconhecem e se conhecem

Violência contra a mulher – uma perspectiva foucaultiana

Karen Bergesch / 189

Diaconia e corpo – categorias relevantes para repensar o conhecimento na perspectiva de gênero e cidadania

Rosane Pletsch / 201

domÉSTICO – espaços e tempos para as mulheres reconhecerem seus corpos e textos

Edla Eggert / 217

Corpos que curam e se curam

Teologia feminista e psicanálise – um encontro de dois corpos

Mara Parlow e Karin Hellen Kepler Wondracek / 235

Interpretações kulina sobre o processo saúde/doença – um estudo de caso

Lori Altmann / 255

Corporeidade no espaço relacional – interpretações a partir do Acompanhamento Pastoral Terapêutico Feminista

Anete Roese / 274

Apresentação

*Um corpo quer outro corpo,
uma alma quer outra alma e seu corpo.*

Adélia Prado

O texto é o tecido de um corpo que se mostra e se revela, dissimula e se esconde, entra em diálogo ou em tensão com os corpos de quem o lê e ajuda a produzir as tessituras da trama do corpo com o texto, e deste com o corpo. Um livro é como um corpo. Na materialidade das palavras escritas, os sentidos estão não somente no corpus textualizado, mas também nos silêncios, nos vãos, nas fissuras e nas entrelinhas. A obra escrita e inscrita está aberta a muitas interpretações. Este livro é um corpo que traz as tensões e as sensibilidades do processo de elaboração teórica à flor da pele, como verbalizações dos corpos de cada pessoa que partilhou e participou de sua configuração. Ele é fruto da busca de construção do conhecimento a partir da categoria de gênero, desafio incorporado nesse projeto comum. É ensaio de um novo processo, de uma metodologia e epistemologia centradas no corpo e no encontro de corpos.

Este livro nasceu no contexto de um diálogo entre diferentes pressupostos e áreas de conhecimento. O itinerário foi sendo traçado a partir das vivências de gênero e corporeidade. Gênero foi instrumental comum, utilizado para entender a construção de identidades masculinas e femininas. Nesse diálogo de saberes e sabores, as teorias feminista e *queer**, assim como as ciências sociais, foram parceiras constantes. A experiência corporal serviu como ponto de partida para uma reflexão teórica e teológica. Corporeidade passou a ser sinônimo do corpo humano e sua rede de relações: consigo mesmo, com outros corpos, com o corpo social e com o cosmo.

Escrever experiências é também visibilizar sujeitos construídos e em contínuo processo de construção. Cada texto passou por um processo de elaboração escrita, leitura coletiva, apresentação e discussão em mesa-redonda, reescrita e releitura, até chegar como texto final, já não mais tão individual, mas fruto de uma reflexão plural. Cada qual escreveu a partir do seu campo de pesquisa e atuação, desde a diversidade de áreas de conhecimento e histórias de vida, para compor uma con-

* Teoria *queer*: questiona o heterocentrismo nas diferentes esferas da vida e propõe uma compreensão complexa e fluida da sexualidade para além dos dualismos como homo/heterossexual.

tribuição textual reflexiva, reivindicando gênero e corporeidade como mediações hermenêuticas. O espaço para esse debate entre pesquisadoras e pesquisadores foi o Núcleo de Pesquisa de Gênero da Escola Superior de Teologia (São Leopoldo/RS), que, num período de dois anos e com reuniões mensais, permitiu essa trajetória conjunta.

Os textos produzidos na individualidade de escritórios, bibliotecas, salas, cozinhas e quartos tiveram eco na confrontação com outras vozes e outros textos. Histórias, escrituras, memórias, teorias, práticas, cabeças, mãos, pés, corpos desejosos por um novo saber, um saber/sabor corporalizado. Diferentes olhares, diferentes toques, diferentes percepções, diferentes inscrições formam um novo corpo: um corpo literário. Esse não é um processo acabado, mas que toma forma para ser compartilhado com leitoras e leitores que continuam o processo de diálogo nas suas vidas, nas suas reflexões, nas suas caminhadas. É um corpo que se abre, um livro que continua no encontro com outros corpos.

Corpos que se pintam e se contam

A arte e o corpo brotam, conectados em história e texto

Um primeiro movimento nos leva a apreciar a arte pictórica de Frida Kahlo, em seu processo de tornar-se pintora e autora de seu próprio corpo, dilacerado e em dor. Se a dor representa a superação do dualismo entre mente e corpo, a arte permite o ato terapêutico de dizer-se, de enunciar a sua palavra. Na linguagem da pintura, assim como na palavra escrita ou oral, o corpo é desvelado e mostrado na intensidade de sua dor, de suas paixões, de seus sonhos, de suas cores, de suas ambiguidades, de sua finitude e de suas esperanças.

Este também é um corpo que “fala”, mas que não é inscrito em escritura, e sim expresso em corpOralidade, evidenciando a reflexão sobre a relação entre corpo e história oral, bem como a relevância da memória, que privilegia, destaca e assume sua inscrição em corpos de homens e mulheres a partir do seu cotidiano de vida.

Essas aproximações remetem a novas formas de construção do saber, que acontece a partir do autoconhecimento, da valorização do ser humano como sujeito, da afirmação de sua capacidade interpretativa, do olhar a partir da alteridade.

Corpos que redescobrem e se descobrem

Um retorno aos textos antigos inspira outras danças hermenêuticas

No movimento de retorno ao passado através do presente, com o tema do trabalho e da corporeidade feminina no antigo Israel, a aproximação bíblica é contrastada com as comunidades afro-americanas. As experiências de corpos de mulheres negras são apontadas como portadoras não somente de uma memória ancestral manifesta na oralidade, mas também de uma linguagem gestual, como veículo de consciência étnico-racial e uma ferramenta política de libertação.

O corpo é apontado como espaço e lugar onde se efetivam as prescrições em torno de suas realidades, determinando seus tempos e seus ciclos, como meio operador de significados e significantes. Nesse sentido, o corpo é motivador de reflexão na teologia, na exegese e hermenêutica, e é ponto de partida para a ressignificação de identidades e experiências religiosas e sagradas.

Nesse mesmo movimento hermenêutico, textos neotestamentários são lidos a partir dos eixos hermenêuticos do saber, do poder e dos corpos das mulheres em discursos normativos, que procuram delimitar as fronteiras do corpo e normatizá-los a partir de regras patriarcais, divinamente sancionadas. Entendendo que o controle dos corpos é parte constitutiva do exercício do poder, bem como a produção do saber, busca-se a desconstrução desses discursos para apontar outras possibilidades de relações de gênero e dinâmicas de poder.

As fontes escritas do passado revelam que nossos corpos são territórios demarcados, inscritos por símbolos e palavras. A ressignificação do corpo, a construção de novas relações no cotidiano e o resgate de mulheres e homens na concretude de seus corpos revelam que o corpo textual bíblico é um tecido de muitas cores e texturas e que permite o ensaio de novos movimentos hermenêuticos.

Corpos que aprendem e se aprendem

Masculinidades se revelam e interpelam, incorporando novas formas

Num movimento marginal, resgata-se a experiência corporal a partir de uma imagem de corpo individual e coletiva, expressas na metáfora bíblica neotestamentária, perguntando pelos corpos de homens homossexuais que, à revelia de um sistema heteronormativo, não se deixam domesticar, silenciar, enquadrar na norma, mas resistem e fomentam novas formas de masculinidade e de relacionamentos.

Outras perguntas lançam-se sobre os momentos e lugares significativos em que os homens aprendem a ser homem e sobre o que os homens dizem sobre masculinidade e corpo de homem. Indagam-se, a partir da Bíblia e da literatura, as referências e matrizes que moldam os discursos normativos sobre masculinidade, imprimem na sociedade e nos indivíduos modelos de masculinidade e podem tanto condicionar relações de gênero sexistas como forjar relações libertadoras.

Os corpos dos homens anseiam por algo novo, pela superação de modelos e padrões normativos. Criados para manter superioridade e privilégios, a conformidade à normatividade revela a sua própria desumanização. Um exercício de questionamento aos modelos construídos e demarcados por textos e contextos conduz a um caminho de descoberta de novas possibilidades, que toma forma nos corpos de homens através de uma nova masculinidade.

Corpos que reconhecem e se conhecem

Saber e poder, cidadania e diaconia, ética e estética problematizam a realidade

A relação entre corpo, saber e poder, como apresentada por Michel Foucault, possibilita uma análise mais ampliada do corpo que sofre violência doméstica. As marcas da violência registram a história e as relações de poder. O resultado de tais relações é o adestramento dos corpos, que lutam para evitar ou ativar a violência.

A diaconia, conceito que expressa a responsabilidade social das igrejas, está intrinsecamente vinculada ao bem-estar do corpo. A inter-relação entre corporeidade e diaconia, permeada pela noção de poder, remete a um conhecimento com responsabilidade ético-social e, portanto, de reconhecimento da cidadania.

O corpo foi domesticado, um território a ser conquistado pelas marcas limitantes da beleza. No entanto, há na história luzes resistentes ao que se desenhou sobre os corpos das mulheres. É possível provocar e evocar outras escritas a partir da corporeidade, rompendo com a racionalidade patriarcal e criando possibilidades inusitadas que superam os territórios demarcados, fazendo-nos autoras dos nossos próprios textos-corpos.

O corpo é um texto, é memória e história contadas e percebidas como corpo-texto que inscreve os acontecimentos do processo coletivo. É, por isso, um texto vivo, capaz de produzir movimentos de corpos, experiências, saberes e histórias contadas, registradas, buscando ressignificar a própria corporeidade.

Corpos que curam e se curam

As curas tomam corpo e prenunciam novas relações

O diálogo entre distintos saberes tece inter-relações conceituais na construção das corporeidades masculina e feminina. Esse diálogo provoca questionamentos mútuos. Em um exercício concreto, a teologia feminista questiona a subjetivação psicanalítica do feminino a partir do corpo masculino normativo/normatizante; e a psicanálise questiona o movimento feminista quanto ao risco de repetição, se utilizar a experiência das mulheres como ponto de partida para a reflexão.

A aproximação antropológica percebe que as interpretações kulinária sobre doença representam um “idioma do sofrimento”, referindo-se tanto ao corpo da sociedade como ao corpo da pessoa. A doença não é entendida como uma linguagem social sobre os estados e processos do corpo, mas como o corpo falando a respeito das relações de gênero e dos processos sociais do grupo.

Ao findar essa trajetória, visitamos os caminhos da construção da textualidade corporal, seus protótipos e estereótipos, no contexto estrutural das relações familiares. A partir das noções de corporeidade e gênero, propõem-se veredas feministas para o ensaio de novos movimentos corporais e relacionais. Busca-se uma corporeidade ressignificada a partir dos métodos e propostas da hermenêutica e do bibliodrama para a compreensão dos conflitos relacionais.

Este é o nosso livro – o nosso corpo –, descoberto em cada texto, em cada página, em cada palavra. É o resultado de interação de corpos teóricos e corpos humanos no processo de busca por algo novo. É um conjunto de reflexões, de convites à reflexão, de uma dinâmica processual e coletiva de escrita, leitura, reescrita e inscrição de nossas palavras a respeito de corpo e gênero. É um corpo em construção e que se abre ao diálogo com aqueles e aquelas que aceitarem o convite para entrar nessa dança e ensaiar novos movimentos em solidariedade corporal. Essa é a história deste livro.



Corpos que
se pintam
e se contam

Uma análise feminista da arte pictórica de Frida Kahlo

Wanda Deifelt

*À bondade e ao conhecimento,
somente fazemos promessas;
à dor, nós obedecemos.*

Proust

Resumo: Este capítulo apresenta um ensaio epistemológico feminista a partir da arte da pintora mexicana Frida Kahlo. Conhecida por seus autorretratos, particularmente de seu rosto e seu corpo em dor, a teoria feminista utiliza o saber produzido a partir do corpo de uma mulher, analisando a percepção de si e sua presença no mundo como indicadores de uma hermenêutica da corporeidade. A dor representa a superação do dualismo mente e corpo, porque envolve a totalidade do ser. A arte, em contrapartida, significa a capacidade terapêutica de dizer-se, de enunciar a sua palavra. Ao estudar a arte pictórica de Frida Kahlo, são desveladas as ambigüidades da existência humana, sua finitude e a esperança. A construção do saber, dentro da teoria e teologia feministas, acontece a partir do autoconhecimento, da valorização da mulher como sujeito, da afirmação de sua capacidade interpretativa, do olhar a partir da alteridade. A experiência corporal é apresentada como ponto de partida para uma reflexão teológica feminista.

Palavras-chave: corpo, dor, arte, teoria feminista, teologia feminista, poder e saber.

Introdução

Quando entrei pela primeira vez na casa de paredes roxas e pilares vermelhos, chamada afetivamente de *Casa Azul*, em Coyoacán, México, dei-me conta de que a história de Frida Kahlo me acompanharia por toda a vida. Meu primeiro contato com ela havia sido através de seus quadros, e a força de sua expressão me tomou de sobressalto. Como explicar, no traço de sua pintura, as mensagens ambíguas acerca

do corpo humano, do corpo feminino, de seu próprio corpo em dor? Sua arte se tornou, para mim, um ensaio para uma hermenêutica feminista que usa a corporeidade como um de seus eixos. A sua arte demonstra como o corpo permaneceu colonizado por meio de práticas discursivas, seja da biologia e da medicina, da filosofia e da teologia ou da própria arte. A arte de Frida Kahlo representa a tentativa de superar esse discurso por meio da criação de uma arte pictórica em sintonia consigo mesma, sua existência, seu cotidiano, seu contexto.

A arte de Frida Kahlo constitui-se em um exemplar de epistemologia feminista. Como se dá a construção do conhecimento? Quais são os princípios que levam à elaboração simbólica, teórica e prática da existência humana? Em particular, como a produção de conhecimento está relacionada à vida concreta de mulheres, homens e crianças? Como as diferenças na cor da pele, no acesso aos bens de consumo, na participação política, na identidade sexual, na filiação religiosa e na mobilidade de seus corpos impacta o seu conhecimento? Sandra Harding, em suas reflexões sobre epistemologia, questiona os postulados neutros e objetivos que servem como base para um conhecimento científico e acadêmico. Conforme a autora, objetividade é simplesmente o conhecimento que é histórico, cultural e socialmente situado, que reconhece seus postulados e pressupostos.¹ Isso implica, na minha opinião, reconhecer a parcialidade, a provisoriedade e a processualidade com que o próprio conhecimento é construído.

Caminhando pela casa de Frida Kahlo, sua cozinha, seu pátio, seu quarto, tive a impressão de que a encontraria ali a qualquer momento. A *Casa Azul*, onde Frida Kahlo nasceu e morreu, foi transformada em museu, mas conserva, ainda hoje, elementos do dia a dia de seus ocupantes. Foi especialmente ao me deparar com sua cama, com as fotografias de pessoas amigas afixadas à cabeceira, onde ela havia passado longos dias e noites em dor excruciante, e ainda assim pintando, dei-me conta do seu poder: um poder de pintar a si mesma em meio à dor. A sua dor – dor de corpo e de alma – deixou nela marcas profundas. Doenças, acidente, abortos, traições de seu marido, amputações, excessos em relação à bebida e ao cigarro deixaram em Frida Kahlo marcas corporais, que ela, como artista, transpôs para a tela. Seus autorretratos, em especial os retratos de seu rosto, mostram a profundidade de seus sentimentos. Pablo Picasso, comentando a obra da pintora, dizia que ninguém conseguia

¹ HARDING, Sandra. Rethinking Standpoint Epistemology: What is “Strong Objectivity”? In: ALCOFF, Linda; POTTER, Elizabeth. *Feminist Epistemologie*. New York; London: Routledge, 1993. p. 49-82.

pintar cabeças como Frida Kahlo.² Como as histórias, as imagens nos informam, e a arte de Kahlo nos informa sobre o corpo em dor.

A imagem de uma obra de arte existe em algum lugar entre percepções: entre aquela que o pintor imaginou e aquela que o pintor pôs na tela; entre aquela que podemos nomear e aquela que os contemporâneos do pintor podiam nomear; entre aquilo que lembramos e aquilo que aprendemos; entre o vocabulário comum, adquirido, de um mundo social, e um vocabulário mais profundo, de símbolos ancestrais e secretos. Quando tentamos ler uma pintura, ela pode nos parecer perdida em um abismo de incompreensão ou, se preferirmos, em um vasto abismo que é a terra de ninguém, feito de interpretações múltiplas.³

Falar de epistemologia feminista usando o corpo como uma categoria de construção de conhecimento é questionável dentro de uma lógica cartesiana, dicotômica, que prima pelo cognitivo e racional ao invés do corpóreo e pessoal. Partir do corpo de uma mulher (como ela mesma se apresenta e representa) pode até mesmo parecer um acomodamento aos padrões essencialistas, que situam as mulheres do lado da subjetividade, irracionalidade, alteridade, emotividade e corporalidade. As mulheres sempre foram reduzidas ao corpo, de modo que o acesso à cultura, educação, participação política e elaboração de conhecimentos parece marginal. Seu conhecimento se restringiu àquela realidade considerada inferior: o cotidiano, as relações familiares e afetivas, o cuidado de corpos.⁴ Por que, então, a teoria feminista se preocuparia em elaborar uma epistemologia feminista que usa o corpo como categoria fundamental?

² ALCÁNTARA, Isabel; EGNOLFF, Sandra. *Frida Kahlo and Diego Rivera*. Munich; London; New York: Prestel, 1999. p. 64.

³ MANGUEL, Alberto. *Lendo imagens: uma história de amor e ódio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 29.

⁴ É vasta a pesquisa sobre a conexão entre os estereótipos de gênero e a existência de uma essência feminina, ditada pela natureza, que reduz a mulher ao corpo. Ivone Gebara categoriza esses estereótipos como o mal que leva as mulheres ao não ter, não poder, não saber e não valer. GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 2000. Para aprofundar a discussão metodológica da teoria feminista, usando os princípios de desconstrução e reconstrução, veja DEIFELT, Wanda. Temas e metodologias da Teologia Feminista. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (Org.). *Gênero e teologia: interpelações e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 171-186. Para uma discussão sobre o tema da corporeidade a partir da teoria feminista, veja DEIFELT, Wanda. O corpo e o cosmo. In: TIBURI, Márcia et al. (Orgs.). *As mulheres e a filosofia*. São Leopoldo: Unisinos, 2002. p. 255-270.

Precisamente porque o corpo humano, e, em especial, o corpo das mulheres, é epítome de conhecimento, de saber. É nele que se registram as marcas de uma cultura e sociedade dualistas, hierárquicas, assimétricas e cerceadoras do potencial humano. O resgate da dignidade do corpo da mulher e o direito do conhecimento sobre, a partir e para esse corpo representam um marco para a teoria feminista.

1 – Uma mulher chamada Frida

Magdalena Carmen Frida Kahlo dizia ter nascido em 1910, uma filha da revolução mexicana liderada por Emiliano Zapata e Francisco “Pancho” Villa. Nasceu, de fato, no dia 6 de julho de 1907, como filha de Wilhelm (Guillermo) Kahlo, um judeu húngaro nascido na Alemanha (Baden-Baden), que imigrou para o México em 1891, e de Matilde Calderón, uma católica devota, neta de um general espanhol e de descendência indígena. Aos seis anos de idade, Frida contraiu pólio, que deixou sua perna direita deformada. Passou nove meses acamada. Nessa idade, experimentou pela primeira vez a dor excruciante e a solidão que iriam acompanhá-la e torturá-la em toda a sua vida. Na escola, era motivo de chacota por causa de sua perna, que trazia sequelas da paralisia infantil. Ainda assim, seu senso de humor e vivacidade não a abandonaram. Sobre o costume de rezar antes das refeições, uma prática na família de Frida, ela comentava: “Minha mãe era excessivamente religiosa. Rezávamos antes de todas as refeições e, enquanto todos estavam concentrados com seu ser interior, Cristo e eu nos entreolhávamos e nos segurávamos para não rir”⁵.

Em 1922, Frida ingressou na *Escuela Nacional*, uma escola preparatória para a universidade. Sua mãe Matilde se opôs, primeiro devido à distância entre a casa e a escola (que ficava no centro da cidade do México) e, segundo, por ser uma escola para rapazes e moças. Guillermo Kahlo, no entanto, conseguiu persuadi-la. Havia cinco moças e 300 rapazes nessa escola. Frida planejava estudar medicina. O caráter rebelde e irreverente de Frida a diferenciava muito no modo de vestir, no seu círculo de amizade (os Cachuchas, um grupo intelectual que também gostava de traquinagens), no seu linguajar. Nessa época, Frida encontrou o pintor Diego Rivera pela primeira vez, quando ele pintava um dos murais ao lado da escola. Diego, mais velho que ela, já era um pintor consagrado, e Frida comentou com suas colegas que um dia se casaria com ele.

⁵ ALCÁNTARA; EGNOLFF, 1999, p. 11.



Autorretrato dedicado ao Dr. Eloesser, 1940



O veado ferido, 1946



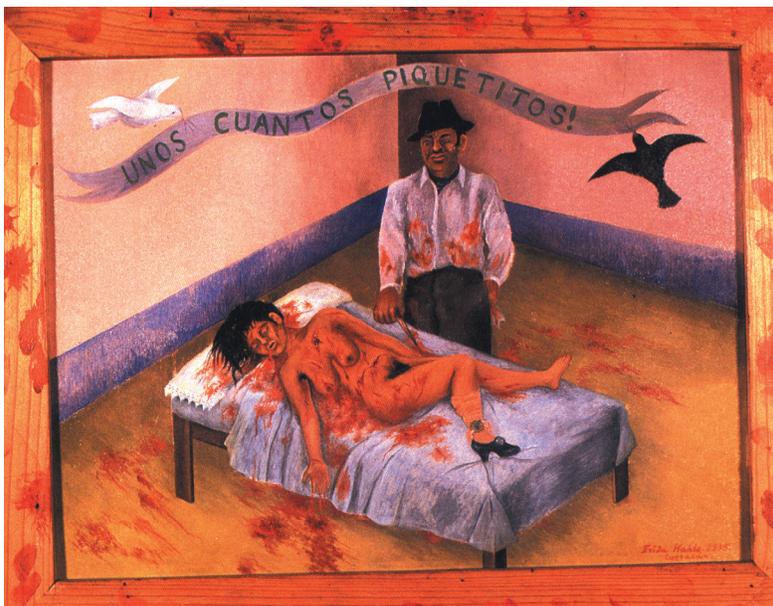
As duas Fridas, 1939



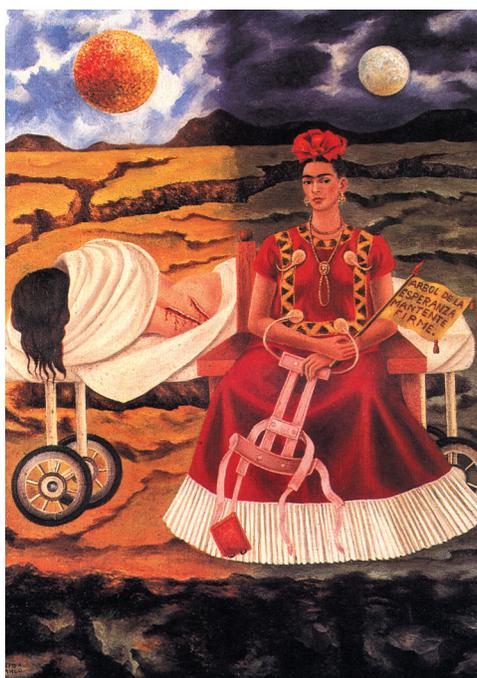
Frida e Diego, 1931



O abraço amoroso entre o universo, a terra, eu e o senhor Xótol, 1949



Unos cuantos piquetitos!, 1935



Árvore da esperança, 1946

Reproduções a partir de:
ZAMORA, Martha.
Frida Kahlo: The Brush of
Anguish. San Francisco:
Chronicle Books, 1990.

No dia 17 de setembro de 1925, Frida sofreu um terrível acidente, quando o ônibus em que ela estava se chocou com um bonde. Ela estava acompanhada de seu namorado, Alejandro Gómez Arias, mas este nada sofreu. Esse acidente deixou marcas duradouras no corpo de Frida Kahlo: sua perna direita teve onze fraturas, seu pé direito fora amassado, seu ombro, coluna e pélvis estavam lesionados, duas costelas e a bacia estavam fraturados. Uma barra de ferro havia perfurado seu quadril esquerdo e saía pela vagina. Frida foi levada a um hospital, sua família avisada, mas havia pouca esperança de ela sobreviver. Depois de um mês no hospital, Frida retornou à sua casa, mas sentia dores terríveis na coluna e na perna direita. Seus estudos foram interrompidos e o contato com colegas foi ficando raro. Ela continuava escrevendo a Alejandro, mas em 1927 seus pais o enviaram à Europa, dando fim ao namoro.

Foi durante a sua convalescença que Frida começou a pintar. Sua mãe teve a ideia de atar um espelho ao dossel da cama e providenciar materiais de pintura. Ela começou a estudar livros sobre arte e a pintar familiares e amigos. Sua carreira como pintora iniciou justamente no período em que sentia mais dor, ficava imobilizada por semanas em coletes ortopédicos (que Frida chamava de instrumentos de tortura) e se sentia tremendamente só. Em uma de suas cartas a Alejandro escreveu que estava se acostumando ao sofrimento e que sua doença a levava ao desespero, comparando-a a um martírio. Em toda a sua dor, a arte representou sua sanidade.⁶

Em 21 de agosto de 1929, Frida se casou com Diego Rivera, famoso por suas pinturas políticas em forma de murais, seu engajamento no Partido Comunista, seus inúmeros casos amorosos e também por sua obesidade. Frida o procurou para mostrar-lhe seus quadros, e um relacionamento afetivo se desenvolveu. Não se tratava do primeiro relacionamento amoroso de Rivera, que era notório por seus casos extracônjugais (havia sido casado anteriormente). Tanto política como culturalmente, a vida social de ambos era intensa. Em 1928, Frida havia se filiado ao Partido Comunista. Imbuída de mexicanismo, ela mesma se transformava em uma obra de arte, vestida com trajes típicos e adornada com joias mexicanas.⁷ Em 1929, teve o primeiro de seus muitos abor-

⁶ SEGOVIA HOEFERKAMP, Suzanne. Frida Kahlo, el retrato del dolor. *Signos de vida*, p. 27-31, 28 jun. 2003.

⁷ KETTENMANN, Andrea. *Frida Kahlo 1907-1954: dor e paixão*. Köln: Taschen, 1994. p. 26. Kettenmann identifica em Frida a busca pela arte popular. Nos seus autorretratos, Frida frequentemente aparece vestida com roupas simples ou com vestes típicas do México, exprimindo também sua identificação com a população indígena.

tos, o que levou a uma crise matrimonial ainda mais acirrada, quando ela descobriu o relacionamento de Diego com uma de suas assistentes. Frida dizia que em sua vida havia sofrido duas catástrofes: uma, o acidente do ônibus, a outra, seu encontro com Diego Rivera.

Ainda no início de seu casamento, Frida parecia tentar viver o papel da mulher mexicana submissa. Pintava pouco, preocupando-se em aprender as artes domésticas com Lupe Marín, primeira esposa de Diego. Seguiu com Diego aos Estados Unidos, onde ele havia sido contratado para pintar. Em sua pintura *Frida e Diego* (1931), ela se retrata com submissão e devoção ao marido, ao passo que ele aparece com pincéis e paleta em sua mão. Seu rosto inclinado denota uma posição subalterna, secundária ao famoso artista. Em São Francisco, no entanto, também Frida teve tempo para pintar. Lá encontrou o Dr. Leo Eloesser, que se tornou seu médico e amigo para o resto de sua vida. Após um breve retorno ao México, o casal foi à Nova Iorque para uma exibição de Rivera e outros compromissos do pintor. Subsequentemente se mudaram para Detroit, onde Frida engravidou pela segunda vez. No dia 4 de julho de 1932, Frida sofreu outro aborto, seguido por uma profunda crise de depressão. Novamente a arte foi seu caminho para a sanidade, à medida que ela pintava quadros de embriões e de seu próprio corpo, estirado na cama, encharcado em sangue (conforme sua obra *Hospital Henry Ford*, 1932). Em 15 de setembro do mesmo ano, sua mãe morreu de câncer, e ela pintou um *retablo* intitulado *Meu nascimento*, onde a mãe da artista jaz inerte na cama, em trabalho de parto.

Em 1933, Frida conseguiu convencer Diego a retornar ao México, o que Diego fez com relutância. Diego constantemente repetia que Frida se interpunha ao seu sucesso nos Estados Unidos. Durante um ano ele se manteve apático e não conseguia pintar, culpando Frida por suas frustrações. No ano seguinte, Frida descobriu que Diego estava tendo um caso com sua irmã Cristina. Sua saúde se deteriorou: teve um terceiro aborto, uma apendicectomia e, devido à dor intensa que sentia no pé direito, os cinco dedos amputados. Naquele ano, Frida não produziu nenhum quadro, mas no ano seguinte conseguiu sintetizar, em uma única obra, a dor física e existencial que a martirizava. Intitulada *Unos quantos piquetitos!* (1935), a obra retrata um assassinato.⁸ Basea-

⁸ Em seus comentários sobre essa obra, Paula Coeey lembra os protestos do homem que havia assassinado a mulher diante do juiz: “Mas eu apenas lhe dei alguns beliscões”. Coeey analisa a pintura de Frida Kahlo e estabelece uma comparação entre a posição da mulher deitada em sua cama, nua, com a do Cristo desfalecido, tirado da cruz. É evidente a relação entre o sofrimento físico e conseqüente morte da

da em uma história real, amplamente veiculada pelos jornais da época, o quadro retrata um homem que matou sua esposa, mas alegava que só queria arranhá-la, não matá-la. A cena de horror mostra a intensidade da violência, pois o sangue da mulher, deitada morta na cama, sai dos ferimentos de punhal, encharca a cama, o chão, a roupa do assassino e até mesmo a moldura da tela. É impossível não associar a cena à própria dor de Frida, especialmente ao atentar ao rosto cínico do assassino. Diego disse em sua autobiografia: “Quando eu amava uma mulher, eu queria machucá-la tanto quanto eu queria amá-la. Frida é a vítima mais evidente desse meu caráter desprezível”.

A partir dessa época, Frida iniciou uma série de relacionamentos amorosos, tanto com homens como com mulheres. Na lista de amantes estão o escultor Isamu Noguchi, o mestre do surrealismo André Breton e o pensador político Leon Trotsky, quando esse se exilou no México. O relacionamento entre Diego e Frida tornou-se cada vez mais próximo em termos artísticos – ele a ajudava a divulgar sua arte, vender quadros e organizar mostras (inclusive entre o círculo de pintores surrealistas, em Paris) –, mas estavam cada vez mais distantes afetivamente, à medida que cada qual seguia com seus relacionamentos extraconjugais. O divórcio aconteceu em 1939, mas já no ano seguinte casaram outra vez. No período em que estava divorciada, Frida pintou alguns de seus quadros mais famosos: *As duas Fridas* (1939), *Dois nus na floresta* (1939), *Autorretrato com cabelo cortado* (1940). O período após o segundo casamento foi calmo, uma vez que Frida havia adquirido autoconfiança, independência financeira e sexual. Era uma artista reconhecida.⁹ Passou a dar aulas de pintura e a receber mais encomendas para pintar quadros.

Sua saúde, no entanto, contrastava com sua altivez e autoconfiança. Os quadros pintados nesse período, retratando Frida em sua casa, cercada por macacos e papagaios, ou acalentando Diego Rivera, vão sendo substituídos, gradativamente, por quadros que retratam sua dor. De 1944 até 1954, Frida chegou a usar 28 coletes ortopédicos diferentes. Seus quadros *A coluna partida* (1944), *Árvore da esperança, mantém-se firme* (1946) e *O veado ferido* (1946) são algumas das representações pictóricas mais fortes desse período. A associação entre sua dor e a dos mártires fica evidente. Há, nos seus quadros, um forte componente religioso. Somente no ano de 1950 ela passou por sete cirurgias, a maioria

mulher na pintura de Frida com o sofrimento da própria artista diante da traição de Diego com Cristina. COOEY, Paula M. *Religious Imagination and the Body: a Feminist Analysis*. New York: Oxford University Press, 1994. p. 97.

⁹ KETTENMANN, 1994, p. 57.

na sua coluna. Para poder pintar, foi montado um cavalete especial para que ela pudesse trabalhar deitada. A dor levou a uma dependência cada vez maior de medicamentos, o que, por sua vez, afetou seu estilo artístico miniaturista, pois seus traços não tinham a mesma firmeza. Seus movimentos eram limitados e ela passava cada vez mais tempo em casa.

No final de sua vida e à medida que passava mais tempo em sua cadeira de rodas, Frida teve sua primeira mostra artística no México, na Galeria de Arte Contemporânea. Era 1953. Ninguém sabia ao certo se Frida poderia comparecer, pois estava acamada e sofria dores terríveis. A sua cama fazia parte da exibição. Era uma exposição contendo uma retrospectiva de sua trajetória como pintora. O centro da atenção acabou sendo a própria Frida, que veio de ambulância à abertura da mostra, trazida em uma maca. Um tanto teatral, Frida recebeu seus convidados na cama, como parte de um cenário quase surreal. Era sua primeira exibição no México e também sua última. Naquele mesmo ano, teve a perna direita amputada devido à gangrena e se tornaria cada vez mais dependente dos fortes medicamentos. Em meio à depressão, escrevia: “Pies para qué los quiero, si tengo alas para volar”. Frida morreu aos 47 anos, no dia 2 de julho de 1954, de trombose pulmonar. Apesar de muitos suspeitarem de um suicídio, pessoas de seu círculo de amizade apontam que seus últimos quadros (a partir de 1951), estilisticamente distintos dos que havia pintado anteriormente, continuavam enfatizando a cor e a esperança. As frutas, um tema comum em seu último estágio de vida, apareciam sempre dilaceradas – simbolizando seu próprio corpo em dor. Ainda assim, em um deles inscreveu: “Viva la vida”. Para os que morrem, nada melhor do que celebrar sua vida.

2 – A arte como expressão da dor

A arte não é somente uma representação da mente da artista, mas uma codificação simbólica de sua própria existência. Mesmo que a interpretação de uma obra de arte dispense, conforme Hans Georg Gadamer, um conhecimento prévio do contexto em que sua obra surgiu, a intencionalidade de sua representação, os motivos que deram origem a tal sistematização ou as subjetividades artísticas que conduziram à escolha de determinadas formas e cores, ainda assim a vida de Frida Kahlo oferece uma janela adicional para uma interpretação de suas obras de arte.¹⁰ Uma versão abreviada da vida de Frida Kahlo, como

¹⁰ GADAMER, Hans Georg. *Verdade e método*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

apresentada aqui, possibilita uma apreciação em outro nível, além do estético, justamente porque muitos de seus quadros mostram um corpo – o seu próprio corpo – em dor.

Para uma reflexão sobre epistemologia feminista, o corpo é mais do que uma categoria estética: é *noese* (do grego *noésis*, pensamento, inteligência). A experiência perceptiva do sujeito, sua autorreflexão, seu pensamento e sua imaginação estão profundamente ligados ao corpo. O corpo não é mero objeto da reflexão (como *noema*, o que é percebido, o aspecto objetivo da vivência, o que é pensado). Paula Cooley analisa o conceito de *noese* a partir de estudos sobre abuso físico, entre eles relatos de prisioneiros políticos torturados por regimes militares na América Latina, e identifica o corpo como um mapa da dor. O corpo guarda em si a memória do sofrimento. A partir da experiência da dor, cria uma percepção e elabora conhecimento.¹¹ Ela ecoa Merleau-Ponty em sua teoria da percepção:

[...] do mesmo modo que meu corpo, como sistema de minhas abordagens sobre o mundo, funda a unidade dos objetos que eu percebo, do mesmo modo o corpo do outro, como portador das condutas simbólicas e da conduta do verdadeiro, afasta-se da condição de um de meus fenômenos, propõe-me a tarefa de uma verdadeira comunicação e confere a meus objetos a dimensão nova do ser intersubjetivo ou da objetividade¹².

A dor não é somente uma criação fisiológica, uma sensação ou impressão desagradável e penosa proveniente de um estado anômalo do organismo (seja ela física ou mental). A noção de dor emerge também da interação de corpos, mentes e culturas, ou seja, a partir das construções simbólicas que fazemos sobre a dor. Infligir dor a alguém é a maneira mais antiga de dominar e exercer poder. É pela dor, ou ausência de dor, que se asseguram privilégios, extraem-se confissões,

¹¹ COOLEY, 1994, p. 45: "Authority derives from claims to *noesis*; that is, from the subject's perspective experience becomes authoritative because it yields insight, illumination, or revelation. Yet *noesis* logically presupposes specific historical and cultural traditions, concepts, and beliefs. It is important to add, however, that the insight or knowledge gained has at least two compelling features for the subject. Namely, it is, for the subject, 'how things really are', and it is knowledge that is salutary or salvific for the knower [...] The authority lies not merely in being insight, but insight that has value to the subject".

¹² MERLEAU-PONTY, Maurice. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Campinas: Papirus, 1990. p. 51.

impõem-se castigos. Mesmo que historicamente a dor física tenha sido usada como meio de tortura para exercer controle, a sua dimensão emocional jamais foi negada. Junto à violência física estão a humilhação, degradação e perda de dignidade humana. É interessante observar que a dor supera a dicotomia cartesiana de mente e corpo: ela afeta as duas dimensões simultaneamente, atingindo a totalidade do ser humano.

Na história da arte, corpos humanos sempre foram objeto de apreciação, como motivo e modelo. A arte de Frida Kahlo apresenta como elemento que desinstala justamente a dor do corpo de uma mulher. A filosofia e a teologia, desde os tempos mais remotos, tentaram explicar a natureza e o propósito da dor, identificando sua causa e encontrando para ela um sentido. O fato de sabermos *como* sentimos dor e como ela é processada pelo cérebro ainda não nos explica o que fazer com a dor. Como a dor envolve a dimensão física e emocional, a teologia e a filosofia procuraram dar a ela um sentido, ao passo que a biologia e a medicina procuraram explicar a mecanicidade da dor. Em comum, elas idealizam a ausência da dor. A ciência médica não conseguiu eliminar a dor (conseguiu anestesiá-la, impedindo a comunicação do cérebro com a parte do corpo em dor). Tampouco a teologia e a filosofia conseguiram dar um sentido pleno a ela (dor como castigo imposto pela desobediência ou como expiação pelo pecado).

Suzanne Segovia aponta, com muita perspicácia, que há um forte simbolismo religioso nos autorretratos de Frida Kahlo. Seu sofrimento é, muitas vezes, comparado ao de Cristo, coroado de espinhos. Ao comentar sobre um dos quadros em que Frida se pinta com um colar de espinhos ao redor do pescoço, Segovia afirma:

La pregunta sobre la máxima inquietud se dirige hacia el telos de la razón, lo Incodicionado. La pregunta tocante al abismo, el dolor del sufrimiento y la amenaza de la muerte, tal como se simbolizan en la enredadera de espinas con sus ramitas quebradas, señala hacia el carácter quebrantado de la situación humana, como también hacia la pasión de Cristo y la corona de espinas. Esta característica señaladora del símbolo es el elemento de participación que media entre lo concreto y lo absoluto, o sea entre los elementos divinos y humanos que se expresan por medio de la imagen de máxima inquietud¹³.

¹³ SEGOVIA HOEFERKAMP, 2003, p. 29.

Em sua pesquisa, Simon J. Williams e Gillian Bendelow mostram a relação entre corporeidade e dor como uma superação de dualismos.¹⁴ O corpo em dor é um corpo que foge do controle, um corpo que desaparece. A dor produz alienação, um vácuo existencial, uma ruptura com o mundo, levando à desintegração física, emocional e social. Williams e Bendelow analisam a falta de paciência que a sociedade e a cultura modernas têm para com a dor. Como a ausência de dor é idealizada, a ostentação da dor é omitida ou caricaturada. Assim, falam do sumiço do corpo em dor: o corpo doente deve ser ocultado, escondido. Isso leva a uma linguagem dualista sobre o próprio corpo em dor, como se “o corpo” e o “eu” fossem entidades separadas.

A integridade “corpo” e “eu” só é afirmada quando o corpo não é sentido, quando ele não causa dor. A dor leva à perda do domínio corporal. O corpo em dor foge do controle. Ele não tem pudores e não se intimida frente a cerceamentos morais. Ele não se deixa regular pela convenção social. É como se a matéria tomasse conta da mente, dando a sensação de estar fora de si. Subitamente o corpo se torna o aspecto central da experiência, mesmo em disfunção, alheio ao controle do “eu”.¹⁵ Por isso, em uma cultura de anestésicos e analgésicos, a dor deve ser escondida e afastada. Ela causa rupturas e representa uma ameaça à ideia do controle da mente sobre o corpo.

Para superar a mentalidade dualista, Williams e Bendelow analisam a dor a partir da corporeidade, ou seja, como uma estrutura de experiências vividas que incorpora as dimensões afetivas, sensoriais, emocionais e fisiológicas na complexa rede de significações que a dor entabula. Sua contribuição se dá, também, no campo da representação da dor, ou seja, apontam para a natureza social e simbólica da dor, como uma construção. O corpo em dor causa estranhamentos e deslocamentos de sentido, ele desterritorializa, porque há uma ruptura nas estruturas cotidianas da existência. Há uma constrição espacial e temporal. As noções de tempo e espaço são alteradas (literalmente comprimidas) devido à autorreflexão e ao isolamento. O corpo em dor surge como um objeto estranho, alheado, separado e distante, que faz demandas últimas, exigindo um redimensionamento de tempo e espaço. No nível hermenêutico, a dor e o sofrimento dão origem à pergunta pelo sentido,

¹⁴ WILLIAMS, Simon J.; BENDELOW, Gillian. *The Lived Body: Sociological Themes, Embodied Issues*. London; New York: Routledge, 1998. p. 155-170.

¹⁵ WILLIAMS; BENDELOW, 1998, p. 159. Mesmo que haja variantes na intensidade e duração da dor, ela é entendida como uma interrupção (ruptura, suspensão, quebra) na ordem cotidiana, nas biografias, identidades e estruturas de mundo.

tentando dar legitimidade e entendimento à dor. No nível pragmático, a exigência é de livrar-se da dor e ter domínio sobre ela. Há, portanto, duas ações: uma que age a partir do corpo e a outra que age sobre ele.¹⁶

Se o corpo é tomado pela dor, a pessoa toda é dor. A dor perpassa a totalidade da existência. Ao mesmo tempo em que a dor assola a totalidade do ser humano, também lhe dá uma sensação de *extra me*, de estar fora de si, de não ser ele ou ela mesma. Há, portanto, uma relação dialética. O corpo e a dor são, ao mesmo tempo, sujeito e objeto. Para quem sente dor, no entanto, a sensação é que sua vida, suas emoções, sua espiritualidade, sua personalidade e seu destino são dominados por um corpo em dor. Este se torna o centro de referência para a existência: tudo gravita em torno dele. Há, porém, uma desconfiança que a dor acarreta: o corpo não é mais confiável, ele nos trai, já não obedece aos comandos. A perda de confiança no corpo é rapidamente seguida por uma falta de confiança em si. A natureza alheia, privativa e isolada com que a dor é tratada em nossa cultura fomenta, além da debilidade física, a solidão, o isolamento, o preconceito e a dependência. Por isso a perda da identidade (*self*) é uma das formas de sofrimento associadas à doença e à dor crônicas.¹⁷

A arte como expressão da dor na obra de Frida Kahlo supera o dualismo, a dicotomia sujeito e objeto, a distância entre a artista e a obra de arte. Se a dor é a impressão penosa e desagradável, proveniente de um estado anômalo do organismo, causando sofrimento físico e psíquico, a arte de Frida certamente é expressão de dor. Em outras palavras, Frida imprime a sensação de dor aos seus quadros: as marcas de seu corpo tornam-se as marcas de suas obras de arte. A impressão de dor encontra na arte a sua expressão terapêutica. Justamente ali, ao transpor a sua dor para a tela, a artista encontra a sua sanidade, o seu eu, a busca por sua integridade. O sofrimento encontra na arte a sua expressão, imprimindo na tela a dor da artista. Mas vai além. Ao imprimir na tela a sua dor, a artista regressa ao seu cotidiano com um outro conhecimento de si. Ela tem a possibilidade de ver-se fora de si mesma, na tela, e regressar a si mesma com um conhecimento mais elaborado, complexo, de sua própria existência, de sua experiência.

Por intermédio de sua arte o sofrimento se tornou “mais suportável e ela passa”, como escreve Rafael Bayt, “a pintar a própria

¹⁶ WILLIAMS; BENDELOW, 1998, p. 160. Williams e Bendelow valem-se da expressão *telic demand* para identificar as exigências que a dor faz sobre o corpo. A dor torna-se o *télos*, um fim.

¹⁷ WILLIAMS; BENDELOW, 1998, p. 160-161.

história clínica” [...] Colocar em um limite determinado a tela (frame), organizada pela forma, pelo cheio e vazio, pelo claro e escuro, pelos volumes e pelas cores, as experiências traumáticas, com suas fantasias e ansiedades, pode, efetivamente, dando um arranjo simbólico a esses registros pertencentes a estados primitivos da mente, propiciar um efeito reparador e curativo.¹⁸

A arte de Frida Kahlo ajuda a dar um significado para a sua dor. O sofrimento físico e psíquico, inclusive os traumas sofridos, são transformados em obra de arte. Por meio da transformação do trauma em obra de arte, a artista alcança um certo domínio, recompõe uma certa integridade sobre os efeitos do sofrimento. A arte é instrumento de ajuda e transformação, restituindo a dignidade que o corpo já não tem em sua totalidade (de acordo com os estereótipos culturais), mas que lhe dá uma nova perspectiva, um novo olhar.¹⁹ O olhar de Frida Kahlo mostra nitidamente que sua dor é construída, revelando uma imbricação física, sensorial, social, cultural, religiosa, política e econômica. A sua coerência ideológica (membro de um partido comunista), a sua coerência cultural (identidade mexicana) e a sua coerência emocional (uma mulher marcada pela dor) formam, entre outros aspectos, um mosaico fascinante. Para Frida, pintar a si é pintar seu corpo, sua cultura, suas crenças, as pessoas de seu afeto, suas dores e suas esperanças.

3 – O olhar de Frida Kahlo sobre seu próprio corpo

Se a análise da literatura enfocou especialmente a definição do corpo feminino em favor de um ideal abstrato, tido como senso comum, que definiu o belo como ideal feminino, a artista mexicana introduz um elemento fundamental à discussão: a autopercepção a partir do corpo em dor. Frida Kahlo especializou-se em retratar a si própria, de modo que o próprio corpo foi apresentado, em sua obra, como superfície de inscrição de acontecimentos. Quando lemos uma pintura, ela pode nos parecer incompreensível e distante devido ao fosso que separa o contexto da artista do nosso, a sua percepção de mundo, sua cosmovisão, sua própria vida. As diferenças, no entanto, são superadas à medida que o conteúdo da obra evoca em nós uma resposta, provoca uma rea-

¹⁸ OUTEIRAL, José; MOURA, Luiza. *Paixão e criatividade: Estudos psicanalíticos sobre Frida Kahlo, Camille Claudel e Coco Chanel*. Rio de Janeiro: Revinter, 2002. p. 50.

¹⁹ OUTEIRAL; MOURA, 2002, p. 51.

ção. No caso da arte pictórica de Frida Kahlo, é a reação que seres humanos têm à dor, seja própria ou alheia.

Por meio da arte, Frida Kahlo dá corpo às dores de seu próprio corpo. Em si mesma, somatiza acontecimentos, guardando nele as marcas dos eventos de sua vida. Essa é uma via dupla. Por um lado, a artista incorpora os fatos que a marcam. Ela corporifica as frustrações, as esperanças, as decepções, as ironias, os percalços, as ambiguidades da existência. Seu próprio corpo é uma expressão artística, à medida que ela se veste com trajes típicos, sempre ornada com flores e fitas, fiel às tradições culturais de seu povo e de sua cultura. Por um lado, seu corpo é a memória dos acontecimentos trágicos, da violência e das doenças. Para sempre seu corpo traz as marcas de sua altivez, seu queixo erguido em meio ao sofrimento. Por outro, a arte é uma extensão de si mesma. Pintar o seu próprio corpo, retratando sua beleza, angústia, força, desespero e esperança, é falar de si mesma, compartilhar a memória de si, sua própria história de vida com interlocutores distintos. A arte é, assim, a busca pela comunicação sobre aquilo que está mais próximo: o corpo.

O corpo retratado é corpo de mulher, condicionado pelos estereótipos de gênero impostos pela cultura. A mesma cultura que Frida tentava recuperar por meio de seu mexicanismo também revela sua face limitadora. Em suas pinturas, ela revela a obsessão pela maternidade, a dor por não poder cumprir com este papel social e, no seu relacionamento com Diego Rivera, assumir gradualmente a posição de sua mãe. Na arte ela registra o sofrimento com o ideal de fidelidade, constantemente rompido por Diego. O seu corpo é um corpo ocupado pelos condicionamentos sociais e culturais, a preocupação excessiva com a maternidade e com Diego Rivera. Se as tragédias não lhe permitem a maternidade biológica, ela assume uma maternidade figurada. Mesmo em seus autorretratos, Frida Kahlo mostra como a existência feminina gravita ao redor dos interesses alheios. Ela mesma é outra em si. No quadro *O abraço amoroso entre o universo, a terra, eu e o Senhor Xótol* (1949),

*Frida surge como uma representação mais pequena da deusa mãe; mas, enquanto dos seios desta última escorre leite que dá vida, dos seios de Frida Kahlo brota uma fonte de sangue. A amarga incapacidade de ter um filho levou-a a adotar um papel maternal para com Diego Rivera. Como uma Madona, ela segura-o nos braços, sendo a figura dele, por sua vez, uma reminiscência de um buda. Como no autorretrato *Diego e Eu*, ele tem um*

*terceiro olho, o olho da sabedoria, enquanto as chamas que tem nas mãos representam purificação, renovação e renascimento*²⁰.

A relação de dependência estabelecida com Diego caracteriza o que a teologia feminista define como a ausência de um centro em si mesma, definindo a si mesma em relação a ele (autonegação e submissão). Os seus múltiplos relacionamentos extraconjugais deixaram marcas em Frida – em seu próprio corpo. Toda vez que Diego estava envolvido com outra mulher, ela adoecia, somatizando suas traições. A sua dor existencial, psíquica, é também uma dor física. Não há como fazer uma distinção. A dor física por um aborto vem acompanhada de uma dor existencial pela expectativa frustrada da maternidade. A dor de uma traição é acompanhada de uma seqüela física. É irônico, mas justamente em sua dor Frida Kahlo demonstra a superação da dicotomia cartesiana entre corpo e mente. Na dor, ambos se fundem.

Tal análise não implica uma banalização da dor de Frida. Pelo contrário, junto com sua vitalidade e entusiasmo há, também, uma tristeza profunda que a acompanha na dor e que a leva à autodestruição. Diante do *Angst*, da perspectiva de separar-se de Diego, de amputar partes do seu corpo, Frida é levada a praticar excessos, descuidando de si. Como um desejo de morte, ela abusa de bebidas alcoólicas, tabaco e sexo. No final de sua vida, com dores excruciantes, a própria existência já não era possível sem a ajuda de medicamentos fortíssimos, levando à dependência química. Ela retrata um corpo que está morrendo, sendo dilacerado pela dor, mas que clama por vida.

A ambigüidade de Frida não é sinônimo de contradição. A sua existência é marcada precisamente pelo limítrofe, pelo fronteiroço. Ela habita nas intersecções: nas fronteiras de seu próprio corpo, que lhe pertence, mas que se recusa a obedecer, um corpo que lhe dá prazer e dor; nas fronteiras da relacionalidade, com um Diego que ela identifica como seu grande amor e como a grande catástrofe de sua vida; com a arte, que é uma extensão de si mesma, mas que ela mesma não valoriza, até conseguir manter-se financeiramente pela pintura; nas fronteiras de suas próprias convicções políticas, religiosas, culturais e sociais – de todas elas ela tirava elementos construtivos para uma sociedade mexicana alternativa, mas desencantava-se constantemente com os rumos dos acontecimentos em seu país.

²⁰ KETTENMANN, 1994, p. 72-73.

Frida habita nas fronteiras. Ao escancarar o seu corpo em dor, por meio da arte, ela perde o senso de autopreservação, que se caracteriza justamente pelo domínio do corpo. Ao revelar sua dor física e emocional, dor de corpo e de alma, ela escancara a sua própria existência. Frida força uma ruptura entre o público e o privado, o pessoal e o político, o objetivo e o subjetivo, o carnal e o espiritual. Estas dicotomias já não se aplicam, pois, na sua dor e esperança, ela resgata o *holos*, a inteireza da existência, a integração de todas as coisas, a totalidade da vida. Essa dimensão é visível nos quadros que retratam sua dor, mas também nos que refletem sua visão de mundo (exemplificados nas pinturas *Raízes*, de 1943; *Moisés*, de 1945; *O abraço amoroso entre o universo, a terra, eu e o Senhor Xótol*, de 1949).

A ambiguidade de Frida é evidenciada especialmente no seu olhar. As mulheres são educadas, desde pequenas, a ser vistas, mas não necessariamente a exercer sua capacidade de visão. Frida ousa mostrar o seu olhar, a sua perspectiva de mundo e de vida. Mas a ambiguidade persiste: ela retrata o seu corpo, o seu cotidiano, aquilo que poderia ser caracterizado como parte da essência feminina: a beleza, a cor, o charme, a candura do sexo feminino. Isto, porém, seria um reducionismo de sua obra. Frida Kahlo está nas fronteiras, naquilo que é limítrofe. Ela retrata, simultaneamente, inocência e sensualidade, força e fragilidade, dor e esperança, vida e morte. Tudo se mistura e as próprias fronteiras já não existem mais.

4 – Uma hermenêutica da corporeidade

Michel Foucault, em seus estudos sobre corpo e subjetividade – a partir da conexão entre prazer, dor, sensação, conhecimento e poder –, apresenta um novo olhar sobre as questões de saber e poder. Sua obra é conhecida por apontar que o poder é exercido diretamente sobre os corpos através de práticas disciplinares.²¹ Esta interação entre poder e saber, explicitada por Foucault, revela a produção de determinados tipos de corpos e, respectivamente, seus atributos psíquicos, econômicos e sociomoraes. As relações de poder são inscritas nos corpos por meio de mecanismos de supervisão social, disciplina e autorregulação.

²¹ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1977; FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. 6. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985. (v. I: A vontade de saber); FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

Os corpos e os comportamentos de indivíduos são alvos de poder, instrumentos de poder e mecanismos de proliferação de poder.

O poder não é uma mera construção de signos, significados, textualidades, mas uma força exercida, que faz acontecer, que permeia as relações sociais. O poder é relacional (exercido a partir de múltiplos pontos e em meio a relações desiguais e móveis), imanente (resultado imediato de partilhas, desigualdades e desequilíbrio), complexo (há forças múltiplas que se formam e atuam), intencional (os interesses são dirigidos por um dispositivo de conjunto) e traz resistência.²²

Ao analisar a obra de Foucault, Elizabeth Grosz enfatiza justamente o aspecto da resistência. Se o corpo é o alvo estratégico de um sistema de codificação, supervisão e restrição, é porque o corpo, com suas energias e capacidades, representa uma ameaça incontrolável e imprevisível a esse mesmo modo de organização social. O corpo codificado pode resistir e rescrever-se, representando-se de modo alternativo.²³ O corpo é socialmente inscrito, seja de modo violento ou sutil. Assim, o corpo se torna um texto, a partir do qual se podem ler os mitos, a ordem simbólica, a tessitura social. O corpo pode ser um agente, um sujeito de expressão.

O corpo humano é fonte de perspectiva, conhecimento, reflexão e desejo. Também é o lugar do prazer e da dor. Ao registrar a memória de seu próprio corpo de modo artístico, Frida Kahlo cartografa a sua existência. Cartografar é, simultaneamente, uma atividade visual e espacial, temporal e verbal. É uma construção simbólica, elaborada a partir de condicionamentos, experiências e expectativas: é um exercício de poder. Através de sua arte, Frida apresenta uma autocartografia, ou seja, ela mesma se revela como um território a ser interpretado através do seu meio de expressão, que é a pintura. Mas vai além; ao apresentar a obra, revela o distanciamento entre sua própria história, a memória de seu corpo e a memória de outros corpos, que identificam nessa narrativa tanto pontos de tangência, que permitem aproximações, como dissonâncias, que propiciam estranhamentos.

A autoconsciência dá-se pela expressão artística e terapêutica. O corpo e a arte são textos passíveis de interpretação. Frida Kahlo é, nesse sentido, intérprete de seu próprio corpo. Ela se torna sujeito escrevente e capaz de interpretar. O olhar revela um corpo que se sabe.

²² BERGESCH, Karen. *Poder e saber em Michel Foucault*. São Leopoldo: IEPG, 2000. p. 6-8.

²³ GROSZ, Elizabeth. *Inscriptions and Body Maps: Representations and the Corporeal*. In: McDOWELL, Linda; SHARP, Joanne P. (Eds.). *Space, Gender, Knowledge: Feminist Readings*. London; New York; Sydney; Auckland: Arnold, 1997. p. 236-247.

Ao saber-se, ela se pinta, transpondo sua experiência para a tela. Para Frida Kahlo, pintar autorretratos é sinônimo de manter-se viva:

*Frida Kahlo oferece-nos, ao conhecermos sua vida e sua obra, um exemplo vivido e uma forte impressão estética que nos permite aperceber desses avatares da cotidiana experiência humana: ao lado da criatividade primária, como Donald Winnicott postula, encontramos no dia a dia de cada um de nós uma pulsão, ou necessidade, que nos leva a criar; pequenos gestos, idéias, sentimentos e, mesmo, objetos artísticos que nos ajudam a suportar a luta para preservar e otimizar a vida, na incessante resistência, ao que diria Freud ao se referir à dualidade instintiva, à volta ao inorgânico e às constantes feridas narcísicas que o existir determina [...]*²⁴.

A arte pictórica de Frida Kahlo propicia uma construção de saber a partir do autoconhecimento, da valorização das experiências da mulher e do seu reconhecimento como sujeito histórico. A dor, que supostamente destitui o ser humano de poder, é ressignificada de modo artístico e terapêutico e permite à artista dizer a sua palavra de finitude e esperança. A afirmação de sua capacidade interpretativa (ao pintar o seu próprio corpo) e do olhar a partir da alteridade (o seu corpo é o outro que é ela mesma) supera o dualismo sujeito e objeto. Lança, assim, um novo olhar epistemológico que dá passos significativos rumo a uma hermenêutica da corporeidade.

²⁴ OUTEIRAL; MOURA, 2002, p. 51.

Resumo: O objetivo deste capítulo do livro é refletir a respeito da relação entre corpo e História Oral. A História Oral tem como base historiográfica a fala de pessoas e possui várias técnicas para registrar essa fala. Todas elas, porém, não permitem registrar a fala do corpo, sua oralidade. Percebe-se que o corpo possui uma linguagem característica e própria, não apreendida, de modo a influenciar as palavras (depois também transcritas) das pessoas.

Gênero é uma categoria de análise feminista que, incorporada à História Oral, permite chegar-se a essa linguagem característica. Nesse caminho, verifica-se a importância da memória que privilegia, destaca e assume sua inscrição em corpos de homens e mulheres a partir do seu cotidiano de vida.

Palavras-chave: História Oral, poder, mulheres, oralidade, memória.

Introdução

A História Oral (HO), quando realiza suas entrevistas, está em contato constante com os mais variados jeitos humanos e seus corpos. A entrevista dá-se corpo a corpo, talvez olho no olho.

O presente capítulo tem por objetivo refletir o significado, a importância, a percepção do corpo e sua linguagem na e para a historiografia, especificamente a partir da HO. O texto é dividido em quatro partes. A primeira trata de forma acadêmica e técnica do conceito de História Oral, comparando-o aos trabalhos de pesquisa realizados pela etnografia. São parágrafos de esclarecimento quanto a diferenças e semelhanças entre essas duas abordagens teóricas.

A segunda parte entra na questão da corpOralidade, do corpo e da sua linguagem. Que corpo é este com o qual a HO se defronta, confronta, encontra? Usar a perspectiva do corpo faz levantar muitas perguntas, as quais são arroladas no decorrer desta parte. Essa perspectiva também remete aos estudos feministas, cujos pressupostos são a experiência, o cotidiano, o corpo, as relações de gênero, entre outros.

É na terceira parte deste capítulo que será explorada a teoria de gênero como pressuposto hermenêutico historiográfico feminista. Gênero é um dos elementos que pode responder várias das perguntas levantadas durante o texto, ao lançar o olhar para o corpo, a partir do corpo, ao olhar com o corpo.

A parte quatro finaliza o capítulo com reflexões sobre corpo e memória. Que relações existem entre corpo e memória? Qual a importância da memória para as mulheres, para o feminismo, para a historiografia e para a História Oral?

O corpo tem sido excluído e esquecido da pesquisa historiográfica de maneira geral e da HO de maneira particular. Neste sentido, este capítulo procura ser inclusivo, trazer à memória, visibilizar o assunto, propondo novas relações entre os/as protagonistas bem como resultados mais plurais para a constituição de fontes e entrevistas.

1 – História Oral

A História Oral trabalha com um instrumento específico: a entrevista. A entrevista dá-se de várias formas e possui algumas técnicas. Entre elas estaria, por exemplo, o questionário de perguntas fechadas e a conversa livre entre a pessoa que entrevista e a que é entrevistada¹.

A HO tem sido usada, devido ao seu instrumental, como forma de reunir fontes primárias e de constituir um variado material de pesquisa. Este tipo de material era inacessível a partir da documentação oficial, que, por seu lado, é reconhecida pela história tradicional como única fonte confiável de narrativa histórica. Assim, a HO revolucionou a historiografia, trazendo ao centro o que antes vivia à margem: a história de vida das pessoas.

Com o passar do tempo, oralistas perceberam que

*ainda persistem algumas dificuldades em relação ao uso dos recursos da História Oral [...] Uma delas reside na maior ou menor proximidade, na maior ou menor interação entre entrevistador e entrevistado ao longo do processo de coleta dos depoimentos, cujo produto afetarà, sem dúvida, o resultado final de uma pesquisa em fontes de tal natureza.*²

¹ Para maiores detalhes a respeito das técnicas de entrevista, cf., por exemplo, THOMPSON, Paul. *A voz do passado – História Oral*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

² Cf. FAVARO, Cleci Eulalia. História Oral/Histórias de vida: das dificuldades de uma pesquisadora na coleta de depoimentos de mulheres velhas. *Estudos Leopoldenses*, v. 32, n. 146, p. 101-108, mar./abr. 1996.

Aqui pode ser colocada uma pergunta que quer introduzir questionamentos em torno dessas dificuldades: como é registrada historicamente essa interação, essa proximidade que, de fato, ocorre?

As entrevistas podem ser permeadas de emoções. As perguntas feitas levam a lembranças e memórias, por vezes profundamente encobertas, que, quando recordadas e recontadas, revelam intimidades que dificilmente são expressas sem envolvimento emocional. Como criar uma fonte, que é de certa forma o papel da HO, que respeite esse encontro e envolvimento e que faça jus ao momento vivido pelo/a entrevistador/a e entrevistado/a, indo além do registro da linguagem falada, transformando-a somente num registro escrito?³

As sensações falam muito durante uma entrevista, seja qual for seu estágio e em que parte da coleta de material se encontre. A elas é preciso dar atenção, olhando para dois lados: o do/da entrevistado/a e o do/da entrevistador/a. Que sensação provocam o silêncio, a tristeza, a alegria, a raiva? Como registrar essa linguagem corporal que vai além das palavras gravadas? E o que falar do cansaço que, por vezes, aparece depois de uma (longa) conversa recheada de lembranças?

Não é somente a HO que se ocupa em conseguir dados de análise da realidade por meio da entrevista ou das histórias de vida. Também a etnografia ocupa-se disso. Ela encontra seu objeto de pesquisa no acompanhamento prolongado de “um grupo, uma região, uma comunidade política, linguística ou residencial”.⁴ Neste sentido, é essencial para ela o conhecimento da língua do seu local de pesquisa.

A tarefa específica do/da etnólogo/a diferencia-se da do/da oralista no sentido do/da primeiro/a observar e compilar o “conjunto de *práticas* individuais e sociais”⁵ da comunidade que o hospeda. No contexto dessa área de conhecimento, existe o que se chama de observação participante: “Esta consiste em participar *realmente* da atividade dos sujeitos observados, segundo a categoria da idade, do sexo ou do *status* em que o antropólogo consegue se inserir por negociação com seus hospedeiros [...]”.⁶

³ Que outros registros poderiam ser criados aqui além do escrito? Para uma pluralidade da fonte, há que se estabelecer também um registro plural. Talvez fotografias, filmes, objetos pessoais, cartas, diários possam fazer perceber que mesmo a fonte criada pela HO não é e não deve tornar-se um bloco monolítico de informações, registrada de uma única forma.

⁴ Cf. LABURTHE-TOLRA, Philippe; WARNIER, Jean-Pierre. *Etnologia-Antropologia*. Tradução de Anna Hartmann Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 423.

⁵ Cf. LABURTHE-TOLRA; WARNIER, 1997, p. 431.

⁶ Cf. LABURTHE-TOLRA; WARNIER, 1997, p. 426.

A citação seguinte torna interessante a observação das relações de gênero. Neste exemplo, porém, elas não são perseguidas como tais pelo pesquisador, pois seu objetivo e hermenêutica são outros:

Se, por exemplo, o antropólogo é uma mulher, que pesquisa na África, ao sul do Saara, ela irá cultivar a terra, cozinhar, participar das atividades recreativas e cerimoniais das mulheres. Se for um homem, irá arar os campos e recolher o vinho de palma.

Os/as etnólogos/as observam muito como são distribuídas as tarefas e como se dão as relações entre as famílias, os casamentos. Nem sempre é explicitada ali uma análise a partir dos estudos de gênero. Os resultados das pesquisas e observações feitas pelos/as etnólogos/as são redigidos, fazendo citações diretas das histórias de vida contadas. É o trabalho etnográfico.

Os/as etnólogos/as fazem uso das técnicas dos/das oralistas, como é o caso do gravador, da entrevista. Eles/elas tomam os mesmos cuidados para esse processo e transcrevem partes importantes ou necessárias das falas para seus relatórios de pesquisa ou teses. Tudo é minuciosamente catalogado e arquivado com segurança. É interessante observar que ficam assegurados como materiais de pesquisa para os/as etnólogos/as a fotografia, o vídeo, o filme e até mapas. Isto amplia em muito a visão de seu objeto de pesquisa.

É também esse o elemento que diferencia a metodologia da HO e a da etnografia. Os/as oralistas trabalham muito ligados à linguagem verbal, à palavra, à entrevista, fazendo delas o centro das atenções. Mesmo assim, ambos contribuem para que minorias e periferias saiam de sua marginalidade, despertando, revelando e conscientizando sujeitos de suas práticas sociais e de sua ação histórica.

Algumas características adicionais da HO são, segundo J. C. S. B. Meihy⁷:

[...] a História Oral é uma alternativa à história oficial, consagrada por expressar interpretações feitas, quase sempre, com o auxílio exclusivo da documentação escrita e cartorial.

[...] a História Oral também trabalha com a questão do cotidiano.

⁷ Cf. MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 10, 11, 13, 14, 15, respectivamente.

História Oral é um recurso moderno usado para a elaboração de documentos, arquivamento e estudos referentes à vida social de pessoas.

A obrigatoriedade da participação da eletrônica na História Oral determina uma alteração nos antigos procedimentos de captação de depoimentos antes feitos na base de anotações ou memorização.

A base da existência da História Oral é o depoimento gravado.

Meihsy continua sua reflexão:

A História Oral pura [sic!] trabalha apenas com os depoimentos. A História Oral [...] além de seu valor documental enquanto gravação [...] precisa ser vertida para a linguagem escrita, a fim de facilitar trânsito, reflexão e estudos⁸.

Contrapondo, mais uma vez, a História Oral à etnografia, vemos que a primeira restringe-se a uma modalidade específica de compilação de fontes, enquanto que a etnografia possui um amplo espectro dentro do seu campo, também específico.

Marieta de Moraes Ferreira acredita que as dificuldades da História Oral e as críticas daí provindas são, de certa forma, superadas ao

reconhecer que a subjetividade, as distorções dos depoimentos e a falta de veracidade a eles imputadas podem ser encaradas de uma nova maneira, não como uma desqualificação, mas como uma fonte adicional para a pesquisa⁹.

A partir desta afirmação é possível corroborar e visibilizar a existência do que eu nomeio de fontes plurais. Uma fonte construída a partir da fala das pessoas, da entrevista, não deveria ser uma fonte monolítica. Ela deveria deixar transparecer as subjetividades de uma conversa entre duas (ou mais) pessoas, sem o constrangimento impos-

⁸ Cf. MEIHY, 1996, p. 20 e 22, respectivamente. Na segunda citação, o grifo é meu.

⁹ Cf. FERREIRA, Marieta de Moraes. História Oral e tempo presente. In: MEIHY, José Carlos Sebe Bom (Org.). *(Re)Introduzindo a História Oral no Brasil*. I Encontro Regional de História Oral Sudeste-Sul. São Paulo: Xamã, 1996. p. 16.

to pela ciência objetiva. A pluralidade presente na própria fonte precisa ser garantida.

Déa Ribeiro Fenelon afirma que

*Interessa [...] reconhecer o uso da fonte oral como uma fonte documental a mais para o trabalho do historiador e, como tal, sujeita aos mesmos cuidados que dedicamos a outros materiais, reconhecendo suas potencialidades e colocando sempre as questões advindas de nossas problemáticas de investigação*¹⁰.

A História Oral e a etnografia também trabalham com a memória. É baseado na memória que as pessoas relatam as suas vidas, os acontecimentos do passado. É a memória de pessoas que vai constituir a base das fontes que, por sua vez, configuram-se como o material posterior de pesquisa.

Dentro das técnicas da HO, a memória pode ser estimulada por meio de uma fotografia, por exemplo, ou por meio de um ambiente (outrora) familiar e que fora “esquecido”. Estes estímulos levam as pessoas a ativarem ainda mais o passado e a experimentarem as emoções daí decorrentes. Como entrevistador/a, esse momento é oportuno e pode significar um desvelamento ímpar, com revelações muito íntimas, cheias de uma oralidade que ultrapassa a mera linguagem verbal. Surge novamente a pergunta pela(s) possibilidade(s), ou não, de “armazenar”, de criar uma fonte feita somente da palavra escrita/gravada e que, na realidade, foi vivida e observada com muito mais sentidos e sentimentos.

Sobre a questão da memória dentro e a partir da história e da antropologia existem várias discussões. A parte quatro deste capítulo tratará com mais ênfase da mesma. Neste ponto vale lembrar que memória “[...] é sempre uma reconstrução, evocando um passado visto pela perspectiva do presente e marcado pelo social, [tendo] presente a questão da memória individual e da memória coletiva”.¹¹

Na HO persistem preocupações e dificuldades, das quais os/as próprios/as oralistas se dão conta. Entre elas, uma pode ser expressa nas palavras de Maria de Lourdes:

¹⁰ FENELON, Déa Ribeiro. O papel da História Oral na historiografia moderna. In: MEIHY (Org.), 1996, p. 26.

¹¹ LANG, Alice Beatriz da Silva Gordo. História Oral: muitas dúvidas, poucas certezas e uma proposta. In: MEIHY (Org.), 1996, p. 35.

Os professores Montenegro e Siqueira mencionaram que, na pesquisa realizada [coleta de depoimentos de professores universitários], os cortes e correções efetuados nas transcrições pelos entrevistados ocultaram para sempre eventos, impressões, enfim, uma história plena de confrontos, descontinuidades e decepções¹².

Esta citação destaca que a HO, pela técnica que utiliza, oculta histórias: a história das emoções, a história dos gestos, a história da linguagem não verbal. Esta última se expressa de muitas formas nos corpos das pessoas. O destaque, porém, permanece com a linguagem falada. Ela não deixa de ser uma linguagem do corpo, mas, ao contrário da não verbal, ela é uma linguagem exclusivista, pois somente ela é considerada suficientemente perceptível e mensurável. Por isso, ela goza de maior e exclusiva atenção por parte dos/das pesquisadores/as em geral.

O corpo fala. Como a história, mais especificamente a História Oral, pode (e deve) “escrever” essa fala? Ela precisa ser/estar escrita? Como interpretar essa fala?

2 – CorpOralidade

O corpo e sua linguagem carecem de meios menos canônicos, dogmáticos e autorizados para se expressar, para ser interpretados, para fazer parte da história não só das pessoas na sua individualidade e no seu ambiente, mas também da história da humanidade. Há muito conhecimento e muito saber nas falas do corpo, conhecimento que periga tornar-se acadêmico demais, perpetuando a linguagem exclusivista da fala e da escrita.

A continuidade da reflexão neste capítulo se dá na percepção da linguagem corporal e sua apreensão nítida para e na historiografia, destacando, nesse ponto, a História Oral. Que linguagem(ns) os corpos falam? Os corpos expressam relações de gênero nas suas falas?

A História Oral, como visto acima, junto com a etnografia, percebe suas deficiências e dificuldades justamente na fala de seu principal interlocutor: o ser humano e suas relações. Como deixá-lo falar? Como captar, reproduzir, transcrever e interpretar o que fala?

¹² JANOTTI, Maria de Lourdes Mônaco. Refletindo sobre História Oral: procedimentos e possibilidades. In: MEIHY (Org.), 1996, p. 59.

Os corpos vão muito além dos registros históricos e do livro de campo etnográfico. Mesmo que, especialmente a etnografia, se concentre em observar o ser humano e sua convivência numa determinada região ou dentro de um determinado grupo, ainda não são estabelecidas análises e conexões da linguagem não verbal desses seres humanos para dentro da pesquisa realizada.

Será que somente um catálogo de descrições do movimento de corpos num determinado tempo/espaço é suficiente? Será que basta, olhando agora para a HO, dar-se conta das emoções e cansaços que brotam de uma entrevista? Onde estão os sons, as cores, o toque, o não mensurável desse já importante trabalho de pesquisa? E onde estão as mãos calejadas, os rostos enrugados, a lágrima? Como arquivar um sorriso?

Fazer estas perguntas são pressupostos feministas para uma análise da linguagem corporal, que iluminam, aumentam e enriquecem o espectro da HO, da etnografia. Digo isto porque os estudos feministas ocupam-se em implodir dualismos e fazer (re)viver justamente falas do corpo que não inspiram confiabilidade para a elaboração de fontes.

E, explorando outros aspectos feministas de análise, como é a fala da mulher entrevistada? Como é a do homem? Há aí também diferenças, semelhanças, hierarquias? O corpo fala com jeito de homem ou com jeito de mulher? Os olhos de quem entrevista enxergam essa realidade? O que diz o corpo de quem entrevista para os corpos entrevistados?

O corpo constitui-se de muitas marcas e de muitos modelos. Ele carrega consigo a vida, imprimindo na pele e nas entranhas os caminhos e descaminhos cotidianos. A bióloga Anne Fausto-Sterling afirma:

Levo a sério as idéias de Foucault, Haraway, Scott e outros, segundo as quais nossas experiências corporais devem sua existência ao nosso desenvolvimento em culturas e períodos históricos particulares. [...] À medida que crescemos e nos desenvolvemos, nós, literalmente e não só “discursivamente” (isto é, através da linguagem e das práticas culturais), construímos nossos corpos, incorporando a experiência em nossa carne mesma. Para entender essa proposição, precisamos desgastar as distinções entre o corpo físico e o corpo social¹³.

¹³ Cf. FAUSTO-STERLING, Anne. Dualismos em duelo. In: ARAÚJO, Angela Maria Carneiro de (Org.). Desafios da equidade. *Cadernos Pagu*, Campinas: Pagu – Núcleo de Estudos de Gênero – UNICAMP, v. 17/18, n. 2, 2001. p. 59.

O cotidiano dos corpos, vivido no público e no privado, é formado por estruturas sociais, econômicas, religiosas, biológicas, históricas, culturais. Entremeadas, estas estruturas formam a rede contextual dentro da qual o corpo se movimenta. Ele constrói e é construído por esse contexto, relacionando-se com outros corpos e contextos, os quais formam, por sua vez, uma macrorrede, a partir de microrredes.

As relações aí estabelecidas vêm permeadas de poder, de forças criativas, de hierarquias, criando um amálgama de explorações, invenções e padrões, normas. Corpos são explorados por sua beleza ou força; corpos são inventados para criar, satisfazer e alimentar ilusões e a economia da moda; corpos são padronizados e normatizados para se encaixar no sistema hierárquico e patriarcal da sociedade. Corpos falam a linguagem do poder para poder ter, para poder saber, para poder ser. Corpos são criativos, espalhando ao seu redor feixes de um mundo não verbal, ocultado por e nas relações sociais construídas.

Os feixes são como luzes, iluminando a imensidão de um corpo que fala para além das suas palavras. Os feixes captam a possibilidade da inter-relação entre corpos que se comunicam, o corpo do/da entrevistado/a e o corpo do/da entrevistador/a. Um/a não é o polo oposto do/da outro/a; os feixes rompem esquemas dualistas, procurando interpretar a pluralidade de mensagens e línguas que o corpo fala.

Não há linearidade, ênfase forte na etnografia, que traça linhas de parentesco, linhagens, genealogias. Esses objetos de pesquisa viabilizam um sem-número de informações, que levam, por sua vez, a uma lista descritiva da vida de homens e mulheres. Corpos falam e dizem muito mais do que uma genealogia pode conceber. Genealogias, listas, descrições e transcrições são relevantes se apontarem, também, para a diversidade, multiplicidade, pluralidade e corporalidade de seu conteúdo!

Não é a entrevista, nem o/a entrevistador/a, nem o/a entrevistado/a, nem a técnica ou a ciência implicada que vão perceber o todo da linguagem corporal. Individualmente cada um tem a sua potencialidade, mas é o conjunto que pluraliza, que descentraliza o registro e a interpretação para dentro da história. A visão se abre, os feixes se espa(e)lham.

A filósofa feminista Elizabeth Grosz utiliza-se da imagem de uma faixa de Möbius para fazer entender sua proposta do surgimento conjunto do corpo e da mente.

A faixa de Möbius é um enigma topológico [...], uma fita torcida uma vez e colada nas duas pontas para formar uma superfície retorcida. Podemos acompanhar a superfície, por exemplo, ima-

ginando uma formiga que anda por ela. No começo da jornada circular a formiga está claramente do lado de fora. Mas à medida que avança na fita retorcida, sem jamais se afastar do plano, acaba por passar para a superfície interior. Grosz propõe que pensemos o corpo – o cérebro, músculos, órgãos sexuais, hormônios e mais – como a superfície interna da faixa de Möbius. A cultura e a experiência constituiriam a superfície externa. Mas [...] as superfícies interna e externa são contínuas e podemos passar de uma para a outra sem nunca sairmos da superfície.¹⁴

Assim como para E. Grosz corpo e mente estão entrelaçados e continuamente envolvidos um com o outro, preservadas as suas diferenças e individualidades, da mesma forma corpo e linguagem estão entrelaçados. Constantemente os corpos de homens e mulheres utilizam seu potencial de comunicação nas relações que estabelecem, no meio em que vivem. Essa comunicação ocorre entremeada de dizeres verbais e não verbais.

Estruturas patriarcais, ideologias iluministas e racionais tomaram a frente na sociedade ocidental, “alisando”, desfazendo a superfície retorcida da faixa de Möbius, partindo-a. A linearidade, hierarquias, linguagens brancas, masculinas e verbais tomaram seu lugar. A linguagem não verbal, o sentimento, a emoção, a pluralidade e a diversidade, bem como mulheres e pessoas de outra origem étnica passaram a ser a minoria, a superfície interna de uma faixa, agora com dois polos, com começo e fim, dualista, dicotômica.

Pessoas que trabalham com HO podem começar a perceber tal situação. Em suas entrevistas, a linguagem verbal é usada primordialmente tanto pelo/a entrevistado/a como pelo/a entrevistador/a. A linguagem corporal, no entanto, não é somente a da fala. Como perceber e interpretar o que vai além dela? Ao transformar a “entre-vista” em texto escrito, em fonte “confiável”, acontece uma pequena “alisada” na faixa de Möbius ou, analogamente, acontece uma interpretação unidirecional da linguagem corporal.

Isto expressa a necessidade ainda premente de configurar pessoas, culturas, sociedades, vidas cotidianas em objetos mensuráveis, quantificáveis. Há observações sobre práticas sociais, mas não há um registro capaz de captar a pluralidade dessas práticas.

¹⁴ Cf. FAUSTO-STERLING, 2001, p. 65-66.

Há poderes hierárquicos e patriarcais muito sutis nas linguagens do corpo, mas não há empoderamento das linguagens marginais (marginalizadas) desse mesmo corpo. Há marcas nos corpos, mas não há hermenêuticas para desvelá-las, dar-lhes vida expressiva.

3 – Gênero como hermenêutica para a História Oral

Guacira Lopes Louro afirmou recentemente, em uma mesa-redonda¹⁵, que “gênero está culturalmente inscrito nos corpos”. Isto significa que cada corpo carrega consigo jeitos de ser homem e jeitos de ser mulher. Explode, então, uma pluralidade de linguagens corporais, se pensarmos somente nas variadas culturas que existem bem como nas variadas práticas sociais daí decorrentes. Gênero é, então, uma maneira de “ler”, interpretar, registrar essa pluralidade.

Estudos de gênero, relações de gênero e teoria de gênero fazem parte de uma leitura feminista da realidade. Tal leitura procura quebrar dicotomias, hierarquias e empoderar minorias.

Ao entrevistar homens e mulheres, imprescindível torna-se perceber e estabelecer quais marcas de gênero tal corpo, em tal sociedade e cultura, traz consigo. A capacidade dessa percepção durante a entrevista permite não só resgatar falas da vida das pessoas, mas também silêncios, olhares, gestos. Toda essa linguagem corporal, incluindo aqui a fala, é fonte de autoridade, parodiando Guacira Lopes Louro. Ela afirma na mesa-redonda já citada: “Corpos são fonte de autoridade”.

Se corpos são fontes de autoridade, se sua linguagem o é, rompe-se com a necessidade única de resultados quantificáveis dentro das pesquisas realizadas. Nem tudo o que é do corpo é passível de construções matemáticas! Um rosto de mulher sempre sorridente e amável não expressa em números o desejo imenso de poder chorar e de enraivecê-lo. Um bíceps masculino pode levantar x quilos de peso, mas não é possível mensurar a dor que a mão erguida esculpe no rosto da mulher violentada.

Os usos dos recursos da HO podem ser ampliados. A questão da proximidade e da interação entre entrevistador/a e entrevistado/a, por exemplo, passa a fazer parte da fonte que está sendo construída. Afinal, essa proximidade e interação existem e influenciam em muito o pro-

¹⁵ O tema da mesa-redonda foi *Corpos, sexualidade e poder*, discutido no Encontro Internacional *Fazendo Gênero V*, em Florianópolis/SC, dia 10.10.2002. Ainda não existem publicações referentes a esse encontro.

cesso da entrevista. Ambas constituem fatos e situações que, em sua maioria, são deixados de lado, invisibilizados pelo/a entrevistador/a no ato da transcrição ou pelo/a entrevistado/a ao rever sua fala.

Por onde passa o fio que conduz ao centro das atenções os sentimentos e ações marginais? Pelo fio do conceito de gênero. E o que é gênero nessas circunstâncias? Gênero parte do pressuposto de analisar e averiguar as relações que se estabelecem entre homens e mulheres em uma dada sociedade e cultura. Gênero é a construção social do que é ser homem e do que é ser mulher. Gênero é um conceito histórico, construído e, portanto, mutável, não hegemônico.

Gênero desconstrói ideias homogêneas sobre o que é ser homem e o que é ser mulher. Gênero forma subjetividades e marca corpos. Gênero parodia o reflexo do interior humano, jogando feixes de luz sobre suas atitudes, ideologias e utopias. Gênero, enfim, quer marcar a entrevista, técnica fundamental da HO, propiciando outras possibilidades de registro histórico, permitindo ver gestos e práticas invisibilizadas.

*A importância do gênero [...] extrapola sua posição inegavelmente central na vida social e cultural; os estudos da história das mulheres, nas décadas de 1960 e 1970, e a ênfase mais recente sobre a diferenciação dos gêneros tiveram um importante papel no desenvolvimento dos métodos da história da cultura em geral.*¹⁶

*[...] a categoria de gênero, utilizada na análise histórica, envolve o estudo da relação que se estabelece entre eles, relação que é hierarquizada; logo, a categoria de gênero torna-se chave fundamental para compreender a estruturação do poder social, econômico e político, e isto dá embasamento à sua pertinência para o estudo histórico das sociedades.*¹⁷

Gênero é uma hermenêutica possível para a História Oral. Ali onde antes primava a linguagem verbal, outras terão expressividade. A necessidade aparentemente tão vital da linguagem escrita pode e deve

¹⁶ Cf. HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 24.

¹⁷ Cf. BIDEGAIN, Ana Maria. Gênero como categoria de análise na história das religiões. In: BIDEGAIN, Ana Maria (Org.). *Mulheres: autonomia e controle religioso na América Latina – cristianismo na América Latina e no Caribe: história, debates, perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 22.

ser repensada. Mulheres e homens vão ter vozes e ouvidos diferentes para receber e transmitir suas práticas sociais.

4 – O poder da memória

Retomando a décima primeira citação sobre memória feita por Alice Lang, quero destacar aqui o termo *reconstrução*; memória como reconstrução. Para ilustrar, menciono o livro (infantil) de Mem Fox, *Guilherme Augusto Araújo Fernandes*¹⁸.

Este livro procura responder à pergunta *O que é memória?*, feita pelo menino Guilherme Augusto. Ele a fez a seu pai e a cinco pessoas idosas, que moravam em um asilo ao lado de sua casa. As respostas das seis pessoas foram: “É algo de que você se lembra”; “Algo quente [...]”; “Algo bem antigo [...]”; “Algo que o faz chorar [...]”; “Algo que o faz rir [...]”; “Algo que vale ouro [...]”.

Com estas respostas em mente, o menino, que estava querendo ajudar sua amiga dona Antônia, outra moradora do asilo, foi para casa. Lá, ele queria procurar memórias para dona Antônia, já que ela tinha perdido as suas. No galinheiro, ele pegou um ovo ainda quente, que a galinha acabara de colocar; pegou uma antiga caixa de sapatos, cheia de conchas; pegou, com muita tristeza, a medalha que seu avô lhe tinha dado; pegou a marionete, que fazia todo mundo rir e, finalmente, pegou sua bola de futebol, que, para Guilherme Augusto, valia ouro.

Ele colocou tudo numa cesta e mostrou-as para dona Antônia. Cada objeto que pegava fazia-a lembrar de algum acontecimento em sua vida. E ela os contou ao menino, um por um.

O livro termina com as seguintes palavras: “E os dois sorriram e sorriram, pois toda a memória perdida de dona Antônia tinha sido encontrada por um menino que nem era tão velho assim”.

Esta história ilustra dois termos muito importantes na historiografia feminista: reconstrução, já mencionado no início desta parte, e empoderamento. Dona Antônia estava reconstruindo seu passado, lembrando vários momentos de sua vida. Assim também o menino Guilherme Augusto: ao escolher o que levaria para dona Antônia, também ele foi reconstruindo a sua vida. E dona Antônia se empoderou.¹⁹

¹⁸ Cf. FOX, Mem. *Guilherme Augusto Araújo Fernandes*. Ilustrado por Julie Vivas. Tradução de Gilda de Aquino. 11. reimp. São Paulo: Brinque-Book, 1995, [s. p.].

¹⁹ Segundo SÖLLE, Dorothee, “poder bom é o poder mútuo, é aquele que dá aos outros participarem no poder da vida. Ele não derruba, antes desperta as potencialidades”.

Ela participa do poder da vida, e suas potencialidades vêm à tona. As suas memórias foram novamente encontradas.

Ter memória é ter poder. As mulheres que contam histórias (como dona Antônia, por exemplo, e como muitas que são entrevistadas pelos/as oralistas), que falam, estão exercendo um poder, o poder da comunicação. Quem se comunica transmite conhecimento e experiência, ensina. Quem verbaliza uma situação ou um acontecimento qualquer distancia-se dessa situação e pode usá-la como exemplo em outras histórias bem como refletir sobre ela. Quem reflete constrói conhecimento, quem conhece (pode) exerce(r) poder.

O poder da memória é sinônimo de poder da história. Quem tem memória tem história e quem tem história sabe quem é e tem o tempo e o espaço nas mãos.

A memória é essa possibilidade de resistência ao esquecimento e ao conformismo [...] E de nada valerão nossos esforços para “resgatar” a memória se não for para liberar, enfim, do esquecimento, a criação [o ato de criar] – este poder que nos exige inventar o presente e deliberar sobre o futuro.²⁰

As mulheres, como construtoras de memória oral, criam e fazem histórias fora dos grandes centros intelectuais. E mesmo se exercem poder através do conhecimento da história pessoal e familiar, sobressaindo nela o âmbito doméstico, as mulheres, por causa desse poder, não alcançam muita coisa. Elas continuam na periferia historiográfica.

O poder da memória não faz sobreviver na sociedade androcêntrica, patriarcal, pública e cientificista, na qual vivemos. Apesar da História Oral já ter o propósito de trazer ao centro o que está à margem, a memória oral, para boa parte da ciência histórica, não é história que evidencia fatos e que comprova acontecimentos. A corpOralidade ainda é uma história por escrever.

A história que as mulheres têm para contar não vai ao encontro de muitas historiografias de sucesso no mundo público. A ciência emudeceu-as; tomaram-lhes o poder e a relevância. Mesmo assim, elas continuam contando suas histórias (perdidas e invisibilizadas).

O corpo é uma memória. Esta é cartografada e registrada nele. Ao dizê-la, mostrá-la, expressá-la, mulheres e homens se automeiam,

É o empoderamento. Cf. o verbete *Mutualidade* in: GÖSSMANN, Elisabeth (org.). *Dicionário de Teologia Feminista*. Tradução Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 351-353.

²⁰ VALE, Lilian do. Sob o signo da criação: memória como identidade. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 298, p. 5-6, mar./abr. 1998.

conscientizando-se, através de seu próprio discurso, do lugar que ocupam no mundo, da importância que têm, (re)criando e (re)afirmando sua autoestima. Perceber o corpo na expressão do seu cotidiano reconstrói e reelabora os micro e macropoderes das memórias perdidas, empoderando protagonistas excluídos/as de vida.

Articular corpo, memória, poder e mulheres no espaço historiográfico faz perceber a entrevista, no caso da História Oral, não mais como um mero instrumento elaborador de fontes. Entrevistador/a e entrevistado/a vão além da técnica e mergulham na pluralidade da vida, potencializando e sendo potencializados/as para criar uma história perpassada de sorrisos e lágrimas.



Corpos que
redescobrem
e se descobrem

Corpos (i)maculados

Um ensaio sobre trabalho e corporeidade feminina no antigo Israel e nas comunidades afro-americanas

Maricel Mena López

Resumo: O trabalho, a corporeidade e a sexualidade feminina passaram por diferentes fases. Durante o período bíblico, o corpo foi entendido como uma força de trabalho que se reproduz. Por esse motivo era algo a ser conhecido, catalogado, dominado. A partir dessa concepção diferentes instituições religiosas, jurídicas, pedagógicas e médicas ocuparam-se da tarefa de controlar o corpo das mulheres. Atualmente se entendem o trabalho, o corpo e a sexualidade feminina como construções sociais. É por isso que neste ensaio se priorizou a desconstrução da maternidade como valor absoluto e como destino da produção dos corpos (i)maculados das mulheres. Essa desconstrução permitiu-nos indagar na proposição de uma ética libertadora desses corpos em perspectiva afro-feminista.

Palavras-chave: corpo, trabalho, construção social, controle, religião, mulheres negras.

Introdução

Quando me propus a escrever o presente ensaio sobre trabalho e corporeidade feminina no antigo Israel e nas comunidades afro-americanas, não imaginava o trabalho que daria pela amplitude e complexidade. Por isso, para tentar delimitar a questão, parto do conceito de trabalho dado pela antropologia cultural. Esse é entendido não como uma simples atividade econômica, e sim como um conjunto relacional que envolve aspectos sociais e culturais. Luiz Gonzaga de Melo diz que “a atividade econômica não envolve apenas as relações do homem com a natureza, mas igualmente, e sobretudo, relações do homem com os outros homens”¹, isto é, de seres humanos entre si. Esse aspecto relacional será o elo condutor deste estudo ao tentarmos analisar o trabalho e a corporeidade feminina no antigo Israel.

¹ GONZAGA DE MELO, Luiz. *Antropologia cultural: iniciação, teorias e temas*. Petrópolis: Vozes, 1982. p. 348.

O mesmo autor, ao lembrar as sociedades de linhagem, dá-se conta da dominação dos homens em relação às mulheres: “A mulher é vista como ‘objeto de troca’ pelos homens”², pois, afinal de contas, “na qualidade de produtora e reprodutora, a mulher é força produtiva que se reproduz e se multiplica, é o valor por excelência, primordial em relação a qualquer outro valor”³. Nas sociedades israelita e afro-americana, a qualidade reprodutora da mulher é parte essencial de sua aceitação no âmbito sociocultural.

Contudo, cabe-nos fazer uma análise crítica dos mecanismos de opressão e manipulação das mulheres como objetos de produção e consumo, não sem antes especificar que o corpo sexual feminino como presença integral será o instrumental teórico que nos permitirá uma aproximação na busca de identidade através dos processos de socialização.

Esse valor reprodutivo passa pela categoria de gênero, que poderia aportar uma nova luz à antropologia unitária do corpo típico da Bíblia. Por isso, nossa atenção se voltará à compreensão do trabalho reprodutivo das mulheres e suas estratégias de adaptação em alguns contextos bíblicos.

Na primeira parte, fixaremos nossa análise no estudo do trabalho e corporeidade feminina na antropologia do Antigo Testamento. Na segunda, daremos ênfase à divisão sexual do trabalho presente nos mitos de Gênesis. Em seguida, procuraremos aprofundar o caminho percorrido a partir do estudo de Gn 38, prestando especial atenção aos mecanismos de resistência empregados por Tamar, personagem principal do relato. E, no final, nos aproximaremos do trabalho e da corporeidade de mulheres afro-americanas também excluídas e que motivam minhas reflexões.

1 – Trabalho e corporeidade feminina na antropologia do Antigo Testamento

1.1 – O trabalho

Podemos aproximar-nos da categoria de trabalho nos textos veterotestamentários com diferentes interrogantes e a partir de pressupostos variados. A pergunta básica dessa reflexão é: qual o papel das mulheres na divisão econômica do trabalho?

² GONZAGA DE MELO, 1982, p. 355.

³ ALAIN, Marie. Relações de parentesco e relações de produção nas sociedades de linhagem. In: POUILLON, François (Org.). *A antropologia econômica: correntes e problemas*. Lisboa: Edições 70, 1978. p. 179.

Olhando de perto a Bíblia hebraica, percebe-se que duas mulheres estrangeiras – Rute, uma moabita, e a sulamita do Cântico dos Cânticos, de origem afro-asiática – são as únicas mulheres que aparecem economicamente ativas, ou seja, que laboram para receber pelo fruto de seu trabalho.

Contudo, sabemos que muitas outras mulheres trabalharam, por exemplo, aquelas que prestaram serviço ao redor dos templos cananeus ou estrangeiros ou as rainhas-mães como Atalia, Betsabeia, Jezabel. Há outras mulheres, como as parteiras do Egito e as mulheres ligadas à sabedoria, cujo trabalho consiste na assistência social e na interpretação pedagógica do trabalho. Isto me faz levantar a seguinte pergunta: será que o trabalho feminino é lido nessa sociedade como uma atividade econômica? Ou pode ser entendido como uma força que se reproduz? Sendo assim, o que entendemos por força de trabalho?

Para tentar responder esses interrogantes, é importante entender o conceito de trabalho dado pela sociologia não como uma força, e sim como um axioma. Quer dizer, como um mecanismo do capital que se apoia na mais-valia, na não equivalência entre trabalho e força de trabalho, porém, ainda que houvesse equivalência entre os dois, o ser humano permaneceria marcado “por esse axioma, esse destino de produção, esse sacramento de trabalho”⁴. Assim, é sua força de trabalho que lhe atribui um fim, do mesmo modo que a mulher é marcada por seu sexo (sua definição sexual) ou como as pessoas negras são marcadas pela cor de sua pele.

Nesse destino de produção dado pela definição sexual, como entender o trabalho das mulheres na cultura judaica veterotestamentária? Qual seria o axioma ou destino da produção feminina nessa sociedade? A realidade corporativa da corporeidade no antigo Israel é um dado que nos ajudará a entender o trabalho e o corpo femininos. Pois, ao que parece, o Antigo Testamento não está muito interessado em estudar o ser humano como pessoa individual.

1.2 – A corporeidade

O trabalho feminino na cultura israelita está estritamente relacionado à função corporal da maternidade. A instituição da maternidade é um mecanismo de poder empregado pelos homens em nome de Deus, e este Deus aparece quase sempre relacionado às mulheres por meio de

⁴ BAUDRILLARD, Jean. *A troca simbólica e a morte*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 22.

problemas relativos a seus corpos. A visibilidade do trabalho feminino na maioria das mulheres bíblicas acontece por meio de seus corpos, e estes são visíveis por seus ventres, pela maternidade.

Os corpos das mulheres estão sob a ética sexual e o compromisso da maternidade. Isto se reflete no fato de que “os textos são escritos por homens dentro de um contexto patriarcal”⁵. Por isso, o Deus que fala com as mulheres no Antigo Testamento é um Deus que reflete essa ética no contexto da maternidade.

Os corpos visíveis das mulheres nas genealogias, por exemplo, são apresentados somente por meio dos homens; elas estão “silenciadas, são colaterais e só aparecem quando excepcionalmente sua esterilidade ameaça o futuro, o sistema e, sobretudo, a promessa, e esta se interpreta literalmente enquanto sucessão de genealogias físicas”⁶. A corporeidade das mulheres tem sido tratada principalmente em função de sua sexualidade: porque aparecem como mães férteis ou estéreis, como no caso de Sara e Agar, Lia e Raquel, Ana e Fenena, ou como mulheres a quem se negou o direito de serem mães ou que lutam para conseguir esse direito, como no caso de Tamar e Rute.

Ao que parece, o estudo do corpo e do gênero⁷ não parece ter entrado plenamente como categoria na antropologia bíblica. Sob a perspectiva androcêntrica tem-se estudado a corporeidade a partir de diferentes aspectos, porém sempre negligenciando a diferença dos sexos. Em textos normativos, as mulheres no período da menstruação e durante a gravidez recebem o mesmo tratamento que as pessoas que tiveram segregações corporais, geralmente leprosos e leprosas⁸. A impureza da mulher que tem uma filha é maior do que a daquela que dá à luz um varão. O período de purificação depois de dar à luz um filho era de trinta e três dias; este se duplicava depois do nascimento de uma menina (Lv 12.1-5). Mas isto não é preocupação de muitos homens que interpretaram esses textos.

A função da maternidade tem consequências nas práticas políticas, sociais e religiosas. Pois, na qualidade de procriadora, seu trabalho

⁵ NAVARRO, Mercedes P. Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios – Cuerpos de mujeres en la Biblia: exégesis e psicología. In: NAVARRO, Estella. *Para comprender el cuerpo de la mujer – Una perspectiva bíblica e ética*. Estella: Verbo Divino, 1996. p. 152.

⁶ NAVARRO, 1996, p. 152.

⁷ Falo de categoria de gênero como instrumento de análise para afrontar qualquer realidade universal.

⁸ CONDREN, Mary. Eva y la serpiente: mito fundamental do patriarcado. In: RESS, Mary Judith (ed.). *Del cielo a la tierra – Una antología de Teología Feminista*. Santiago (Chile): Sello Azul Editorial de Mujeres, 1994. p. 225.

também passa pela ética da responsabilidade⁹; as mulheres são responsáveis diretas pelo cuidado dos filhos, sobretudo varões. A falta de relatos sobre as relações entre mães e filhas nos faz supor que as relações entre as mesmas ou eram muito boas ou estavam marcadas, muitas vezes, pela competitividade em função da qualidade reprodutiva.

2 – O corpo como categoria de divisão sexual do trabalho nos relatos da criação

Existem dois relatos da criação pertencentes a diferentes autores e épocas e com interesses diversos, onde a imagem da mulher é muito diferente. O primeiro deles é o texto de Gênesis 1.27-28, que fala da criação da mulher com os mesmos termos usados na criação do varão e do domínio desses sobre a terra. O segundo é Gênesis 2-3, que coloca um problema de fundo, que é o domínio do homem sobre a natureza e a mulher. Iniciamos com o segundo, visto que corresponde a um período de redação mais tardio.

2.1 – Divisão sexual do trabalho

Gênesis 3.14-19 situa-se no contexto tradicionalmente conhecido como a queda, que compreende os capítulos 2-3 de Gênesis. Neste contexto, encontramos-nos com uma referência à criação do homem, das plantas, dos animais, da mulher numa ordem completamente independente do primeiro capítulo de Gênesis. Esses textos os exegetas costumam chamar de “javistas”, pelo uso constante de “Javé” como nome divino; a data de redação seria antes do ano 721. Mas é importante apontar que, nesse complexo literário, estamos diante de diferentes tradições ou camadas traditivas que preservaram o texto desde o século X até sua composição final. A temática central gira em torno da promessa da descendência e da terra unida aos conflitos, onde aparece a figura de Javé como protetor dos israelitas.

O autor escreveu numa data em que abundavam os símbolos da serpente e existiam religiões politeístas baseadas no culto à serpente. No contexto social e religioso desse relato (época de Salomão), o Egito está muito próximo de Israel. O Egito é um país africano conhecido por sua sabedoria contrária ao javismo israelita.

⁹ NAVARRO, 1996, p. 152.

No Egito, a serpente era emblema da vida; ela tinha conexões com o sol e com a lua. No túmulo de Ramsés VI, era chamada de “líder”¹⁰. Além da sabedoria, ela representava a fertilidade, era símbolo do renascimento da natureza, da esperança para a terra e também da imortalidade. Por isso, ela aparece unida à árvore do bem e do mal, que nas culturas antigas era a morada dos deuses.

Por isso, se Israel queria herdar a terra e se converter numa grande nação, tinha que estar ligado ao culto de um só deus. Em outras palavras, a sabedoria ou religião que a serpente representava constituíam uma grande ameaça para a nova religião de Israel. A partir dessa ameaça, o Deus de Israel determina os destinos dos personagens: reprodução e trabalho. O conhecimento do bem e do mal é proibido para a humanidade, pois somente o Deus único é o possuidor dessa sabedoria. Do mesmo modo que o faraó no Egito ou o rei dos israelitas.

Na personificação da serpente percebe-se o simbolismo do texto: o homem e a mulher comem da árvore que dá conhecimento fora de Javé, porque quer mostrar que é Javé quem outorga esse conhecimento. Desde cedo há uma clara tentativa de tirar a palavra, o conhecimento, a religiosidade das mulheres e de confiná-las ao trabalho meramente reprodutivo.

Percebe-se em Gn 3.14-19 uma proposta de divisão sexual do trabalho através de um oráculo. O gênero literário do oráculo ou sentença é entendido como uma medida preventiva e não como um relato etiológico¹¹, que explica a origem das assimetrias biológicas e culturais. Vejamos:

2.1.1 – À mulher disse Javé:

À mulher disse:

aumentarei sobremaneira tua dor e teu parto
em dor criareis filhos
e para teu homem será teu desejo
e ele dominará em ti (Gênesis 3.16).

¹⁰ CONDREN, 1994, p. 214.

¹¹ O relato “etiológico” é um relato que tenta explicar como diferentes realidades (lugares, denominações, instituições, costumes, ritos...) chegaram a ser o que são. UBIETA, Carmen Bernabé. *El Génesis: libro de orígenes y fundamentos*. In: GÓMEZ-ACEBO, Isabel (Ed.). *Relectura del Génesis en clave de mujer*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1997. p. 63.

Nesta sentença há dois temas centrais: a maternidade e a sexualidade. Sua procura por conhecimento e sua identificação com a serpente, símbolo da sabedoria, fazem com que Eva passe à história como a grande tentadora, modelo do caráter sedutor do sexo feminino. Sua identidade com a deusa sábia foi reduzida ao controle de sua sexualidade. A mulher, que antes contava com a ajuda da deusa no parto, dará à luz seus filhos com dor.

A ênfase do texto está na ação de Javé, que aumentará “tua dor e teu parto”. O parto sofrido é usado também na linguagem dos profetas (Isaías 13.8; 21.3; Miqueias 4.9). Chama nossa atenção o fato de que a referência ao desejo sexual está após a alusão à gravidez. Assim, a gravidez é entendida como consequência da dominação do homem sobre ela.

Olhando o contexto imediato de Gn 2.24, vemos uma clara diferença em relação a este relato. Enquanto que Gn 2.24, texto da mesma época, nos diz que “eles dois se tornaram uma só carne”, em 3.16 fala-se do domínio do homem sobre a mulher. Aquela que era uma ajuda para o homem será dominada por ele. Parece que o texto quer apresentar um antes (da desobediência 2.24) e a expressão de um depois (da desobediência – 3.16). O primeiro texto deixa marcado o modelo de casal como dizendo que a condição de opressão e sofrimento da mulher pode chegar a acontecer pela infidelidade a Javé, antecipando, assim, o episódio da expulsão. Contudo, esse texto marca o modelo de produção feminina que transpassa quase todo o conjunto da Bíblia hebraica.

O homem não recebe nenhuma admoestação sexual, sua sentença se relaciona às suas condições de trabalho. É por isso que na história da interpretação do texto a culpa recai sobre a mulher – sobre aquela que começa um grande processo de libertação e leva o homem junto nesse processo. A libertação é iniciada com a mulher rompendo o monopólio do conhecimento e do controle dos corpos das pessoas sujeitas ao poder religioso e político.

Assim, as mulheres começam a construir coletiva e relacionalmente a sua história de resistência. A mulher foi a primeira a se rebelar contra o monopólio do conhecimento e a opressão do corpo e da sexualidade, portanto, da opressão e hegemonia da religião. Ela é castigada porque está promovendo um diálogo inter-religioso, denunciando a hegemonia das religiões oficiais, revelando que esse conhecimento não deve ser exclusivo nem excludente; ela se nega a perder seu acesso ao conhecimento. E este é um ato político de enfrentamento do poder do rei e do deus que ele representa.

2.1.2 – Ao homem disse:

Porque escutaste a voz da mulher
e comeste da árvore que te mandei para dizer não comas dele
maldita tua terra pela tua causa em dor comerás todos os dias de
tua vida
e espinhos e cardos produzirá para você e comerás
da erva do campo
com suor de tua frente comerás pão
até regressar à tua terra porque dela você foi tomado
porque pó tu és e ao pó voltarás (Gn 3.17-19).

Ao homem, o primeiro a ser interpelado, fica reservado o oráculo sentencioso mais extenso e definitivo: morará numa terra amaldiçoada e com suor comerá até a sua morte. A desobediência foi partilhada pelo casal, porém o narrador julga-o culpado por ser ele a quem Deus dá a ordem antes de a mulher ser criada: “de toda árvore do jardim comerás livremente, mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás”, além de dirigir-lhe uma sentença: “porque no dia que dele comeres, certamente morrerás” (2.6-17).

Esta sentença é aplicada num ambiente camponês. Gênesis 2.15 apresenta a realidade do homem como camponês, e essa realidade é retomada em 3.17-19. Só que aqui a inimizade entre o homem e a terra está traçada. Essa sentença, aparentemente menos drástica, revela os motivos pelos quais o homem se distancia da terra. Embora a sentença não mude o destino do homem como trabalhador, torna-o consciente sobre o sofrimento e as penalidades da vida.

O trabalho é apresentado como sofrimento, v. 17, e isso se deve às duras tarefas agrícolas da terra seca e pedregosa que o autor do texto certamente conhece. A ênfase do texto parece-me recair no ato mesmo de comer: “comerás com sofrimento”, “comerás a erva do campo”, “comerás pão”. O sofrimento do homem está no comer: com sofrimento, com suor.

A morte aqui é vista como algo trágico e não como parte do ciclo vital. Ela é consequência do não cumprimento do pacto com Javé. Desse modo, Javé não é apresentado como o responsável pela morte do ser humano. Essa é uma característica da religião de Israel, na qual o Deus dos israelitas não pode ser bom (dar a vida) e mau (quitar a vida) ao mesmo tempo. Acontece de modo diferente na história das religiões, em que as divindades são boas e ruins, simbolizando a ambiguidade da existência humana.

Em Gn 3.14-19 nota-se a centralidade do homem no relato: é ele e não a mulher o máximo responsável pela desobediência. Isto se observa na semelhança dos oráculos do homem e da serpente. A mulher fica no meio do desenvolvimento dos acontecimentos. A serpente conselheira da mulher será sua inimiga; a mulher, companheira do homem, sentirá as tensões das relações com ele; este, tomado do chão, será destinado a semeá-lo, receberá o impacto da dureza e resistência no fruto de seu trabalho, que será seu alimento. Essa dificuldade é o anúncio de uma vida não duradoura. A morte é a meta de uma vida difícil e do cumprimento da sentença já expressa em 2.17.

Em suma, o versículo 3.16 refere-se à mulher em dois aspectos fundamentais: sua maternidade e sua sexualidade. O primeiro inscreve-se no âmbito das tarefas laborais da mulher, e o segundo refere-se à dominação exercida na sua casa pelo varão. Em 3.17-19, o homem é o destinatário do oráculo sentencioso mais extenso e definitivo; isto nos leva a pensar que o texto entende o homem como principal responsável pela transgressão e não a mulher, assim como é tradicionalmente interpretado.

2.2 – A reprodução: destino do ser humano

Criou Deus o ser humano à sua imagem,
à imagem de Deus os criou; macho e fêmea os criou.
Abençoou Deus a eles e lhes disse Deus:
sede fecundos, multiplicai-vos e
enchei a terra, submetei-a e dominai-a.

Este texto tem sido atribuído à tradição sacerdotal, que corresponde ao tempo do exílio babilônico. Num primeiro momento, parece que o interesse é assinalar o lugar do ser humano e sua sexualidade na procriação¹². É importante assinalar aqui que as referências ao ser humano (*'adam*) parecem incluir a mulher, pois, por um lado, o narrador fala em plural e, por outro, deixa claro que (macho e fêmea) são pensados juntos. A partir dessas colocações, notamos que o Deus de Gênesis 1.27-28 está presente e visível na corporeidade humana, em contexto relacional. Mas como essas ideias podem ser geradas num contexto sacerdotal? Será que há uma certa preocupação pela igualdade de gênero na época exílica? Essa preocupação virá de círculos de mulheres que viveram uma certa emancipação no período do exílio babilônico?

¹² UBIETA, 1997, p. 124.

Percebe-se que o texto quer enfatizar um problema concreto e diferente: não no sentido do ser humano no mundo, mas seu lugar neste mundo como ser social, como casal. E essa preocupação pode ser originada por círculos de mulheres. Assim esse domínio da terra não estaria pensado estritamente na ordem natural, como é erroneamente interpretado.

A ordem de domínio sobre a terra é dada ao casal nesses versículos. Isso nos faz levantar a hipótese de que as mulheres, durante o exílio, gozavam de uma certa igualdade e autonomia em relação aos homens, da mesma forma como ocorria com as mulheres estrangeiras e israelitas ligadas ao culto a outras deidades na Babilônia e em Jerusalém (Cf. Zc 5.9; Jr 7.16-20). Contudo, a cultura israelita que preservou o escrito não permite igualdade de domínio dos sexos para reger o cosmo. Pois, então, a mulher desfrutaria de um paralelismo com seu companheiro e isto não faz parte da civilização patriarcal judaico-cristã, que confinou a mulher ao exercício da procriação. Deste modo, promoveu-se uma hierarquização da sociedade, favorecendo a desigualdade entre o domínio das mulheres e da natureza.

Finalmente voltamos à nossa colocação inicial: como entender a relação existente entre sexualidade e trabalho a partir dos textos analisados? Se olharmos para a tradição sacerdotal (Gn 1.28), que é uma tradição mais recente, a ordem de procriação e domínio está no plural, quer dizer, o mandato foi para ambos. Já nos oráculos tardios percebe-se uma divisão sexual do trabalho, mas no contexto dos oráculos essa divisão aparece como medida preventiva.

A posterior interpretação desses relatos na sociedade judaico-cristã promoveu a fragmentação do trabalho e confinou a mulher ao exercício da procriação. O cruzamento de tradições presentes nesse complexo literário de Gênesis e, sobretudo, o caráter androcêntrico da linguagem possibilitaram esse confinamento. Contudo, como tentamos argumentar, as sentenças das tradições mais antigas são prescrições futuras; o gênero literário é conhecido como oráculo/sentença e pode prestar-se a interpretações tendenciosas, favorecendo um sistema no qual a maternidade, entendida como promessa, marca as relações sociais de poder.

Nesse processo de interpretação, que também é cultural, a mulher é tida como iniciadora do “pecado”; embora em comum acordo com o varão, é culpabilizada, porém dominada pelo varão. E esse tipo de interpretação serviu durante muitos séculos para justificar a opressão das mulheres. Por isso, considero importante uma análise contextual para liberar os textos das interpretações patriarcais posteriores, que confinaram a mulher ao exercício da procriação e que condenaram as religiões de origem africana, como as egípcias, como responsáveis pelo

mal. Nesse intuito, estudaremos outro texto à procura de uma ética libertadora das mulheres e suas culturas.

3 – A visibilidade simbólica do corpo de Tamar

Escolhemos o texto de Tamar não por acaso, mas porque seu lugar de procedência, Canaã, e sua situação de “estrangeira” no território israelita nos permitem fazer uma ponte importante com a cultura afro-americana, que também motiva este estudo.

O relato de Gn 38 traz a informação de que Tamar é uma mulher da região de Canaã. A história conta-nos que o povo de Israel se assentou na terra de Canaã. Por isso, para mim, ela não é estrangeira, mas está no seu território e faz parte do imaginário geográfico israelita. A arqueologia demonstra semelhanças culturais e físicas entre esses povos, que quase impossibilitaram uma distinção entre um sítio cananeu e um sítio israelita. Mesmo assim, o relato nos conta que Judá se estabeleceu em Canaã na região de Adulam, onde se casou com uma mulher da região. As genealogias de Gênesis informam que Canaã é filho de Cam, o pai dos povos africanos. Quero dizer com isso que foi por meio de uma cananeia que a tribo de Judá manteve-se viva até o nascimento de Jesus. Mais explicitamente, uma mulher negra preservou o povo de Judá¹³.

3.1 – A história de Tamar e Judá (Gn 38)

O capítulo 38 de Gênesis é atribuído unanimemente à tradição javista, mas sem razões suficientes. Os vv. 1-2 e 27-30 falam contra essa tradição. Estes versículos fazem parte de uma tradição oral ligada à família de Jacó. Os vv. 12-26 formam o núcleo da narrativa. Em 1-11 e 27-30, temos duas passagens genealógicas independentes, pois ambas as partes dão detalhes que não são necessários para a narrativa dos vv. 12-26, tendo neles uma introdução e uma conclusão. Eles são descritos mais como pré-história. Talvez o redator precisou deles, porque essas genealogias estavam circulando independentemente, como no caso do livro de Rute. O motivo disso talvez seja porque o redator está contando a história de seus antepassados a seus ouvintes.

¹³ NASH, Peter. Negritude na Bíblia e na Igreja. In: MENA LÓPEZ, Maricel; NASH, Peter (Eds.). *Abrindo Sulcos: para uma teologia afro-americana e caribenha*. São Leopoldo: EST; CEBI, 2003. p. 105.

Em Gn 38 estamos diante de uma narrativa familiar e não tribal. É a história da família de Judá, dentro da tribo de Judá, que conta um caso de lei familiar. Um elemento que acontece tradicionalmente nas histórias tribais é o tema da esterilidade. Na história de Tamar, o problema não é a esterilidade; seu útero não está fechado. Ela é uma esposa jovem que se tornou viúva e sem filhos. Essa narrativa difere das histórias tribais dos capítulos 25-27. Porém aqui elas estão juntas, íntimas, porque a narrativa de Gn 38 é terminada na terra de Canaã na etapa de transição da vida sedentária.

3.2 – Sequência narrativa

Interessa-me, num primeiro momento, uma aproximação às relações de poder presentes no texto. Assim sendo, estudaremos a figura de Tamar em relação aos varões que transitam por sua vida. O primeiro encontro de Tamar e Judá tem lugar no início da história. No v. 6, Tamar é eleita por Judá para seu primogênito – na sociedade patriarcal é o pai quem procura a esposa para seu primogênito.

Em seguida, o texto conta-nos que Tamar fica viúva pela maldade de seu marido. A morte de Er é como um castigo de Deus, segundo aclara o texto. Embora apareça justificada a dúvida, a morte prematura é entendida nesse contexto como um castigo. Agora ela depende da lei do levirato¹⁴.

Então, Judá dá a seu filho Onan como *levir*. Onan não quer renunciar à sua própria descendência, por isso abusa dela. No ato de derramar o sêmen, percebe-se uma certa crítica à lei do levirato. Nesse ponto, parece-me que o desejo de Onan não é o mesmo de Tamar. Para ela, a descendência seria sua integração total ao povo eleito, e para ele, seria renunciar à sua própria descendência. Visto que os filhos de Onan continuariam sendo propriedade jurídica do irmão maior, primogênito da casa. A conduta de Onan, entendida como protesto secreto, é castigada também com sua morte prematura. O ato de Onan é indicado com a palavra hebraica *sîhet* (corrupção, ruína). Novamente Tamar fica viúva, e desta vez Judá quer preservar a vida de seu filho caçula; este não seria morto no colo de Tamar. Judá nega-lhe seu direito, e ela volta à casa de seu pai para esperar que o último filho cumpra seu dever.

O silêncio entre a estadia na casa do pai e a notícia da presença de Judá faz supor que Tamar não se renda à maldição pela culpa da

¹⁴ Segundo a lei do levirato, um irmão do marido morto devia se deitar com a viúva para dar descendência ao defunto e desse modo seu nome e sua herança não se perderiam.

morte dos filhos de Judá. Ela não se nega a participar da história da salvação do povo eleito, e a única maneira como podia fazer isso é convertendo-se ela mesma em salvação ao gerar vida. Então, sabendo da presença de seu sogro, Tamar disfarça-se de prostituta e deita-se com Judá. Desta relação nascem Perez e Zera.

3.3 – O plano de Tamar

O plano de Tamar desenrola-se em Gn 38.13-21. No v. 13, ela, sabendo da presença de seu sogro na cidade, se disfarça, tira as roupas de sua viuvez e se cobre com um véu, porém o texto não fala do que ela se disfarça *'lak* (v. 14). Seu sogro Judá a toma como uma mulher independente¹⁵ – *zonah*, quer dizer, prostituta –, cuja sexualidade é negociável. Sua vestimenta é de *zonah*, pois cobria seu rosto (v. 15), e seu sogro cai na armadilha e a contrata.

Quando ele está com ela, não a reconhece. O v. 16 diz que Judá se desviou de seu caminho (o verbo *ns*), quer dizer, vai direito ao sexo. Mas a partícula *ki* tem a intencionalidade de justificar sua ação, “porque não sabia que era sua nora”, para que não seja considerado incesto. Ela realiza as negociações e se aproveita do desejo dele. Tamar já tem um plano prévio ao realizar a negociação. Judá deita-se com ela, e ela concebe.

O último momento do plano de Tamar aparece com força. O conflito: a sorte dela, a armadilha na qual caiu Judá. O amigo de Judá procura-a como prostituta sagrada ou prostituta “de culto” (*qedeshah*¹⁶) (v. 21), cujas práticas sexuais eram santificadas entre os cananeus como forma de adoração às deusas da fertilidade, mas não a encontra. Desse modo, percebe que seu amigo se deitou com uma prostituta independente. Judá tenta ocultar o ocorrido.

Nos vv. 22-24 Judá se dá conta da gravidez de sua nora. Para ele, Tamar não é adúltera e sim uma *zonah*, mas ele não teve problemas em se deitar com uma. Em consequência, ordena que a saquem e a queimem. No v. 25, termina o plano de Tamar: ela envia as prendas, e ele tem que reconhecer que foi enganado, mas que ela foi enganada primeiro. Assim, reconhece sua injustiça com Tamar, pois, ao decidir sua morte, colocou em perigo sua própria descendência.

¹⁵ O termo de mulher independente dado à *zonah* é tomado de SCHULTE, Hannelis. Beobachtungen zum Begriff der Zona im Alten Testament. v. 2. In: KAISER, Otto (Ed.). *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin: Walter de Gruyter, p. 255-264, 1992.

¹⁶ KIRCH, Jonathan. *As prostitutas na Bíblia*, algumas histórias censuradas. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997. p. 145.

A armadilha sexual tramada por Tamar contra Judá na estrada foi o ato de uma mulher corajosa e engenhosa que se recusava a aceitar passivamente o destino decretado pelo patriarcado do antigo Israel para uma viúva sem filhos. A história de Tamar é a história de uma mulher que lutou por seus direitos legais com o único meio de que dispunha uma mulher na época e no lugar em que vivia. Com sua luta também garante a sobrevivência do povo judeu e, por último, o nascimento de um salvador.

Um último elemento nessa história que vale a pena mencionar é o interesse do redator em afirmar que Judá não se deitou com sua nora uma segunda vez: “E ele não tornou a conhecê-la depois disso” (Gn 38.26). Mas Tamar não desaparece da narrativa bíblica. Pelo contrário, dá à luz dois meninos gêmeos, Perez e Zera, e a Bíblia cuidadosamente observa que Perez é o progenitor de uma longa linha de figuras célebres, inclusive Davi, Salomão e, segundo o Novo Testamento, Jesus de Nazaré.

Contudo, a figura de Tamar, mulher cananeia sedutora e corajosa que se recusa a se submeter ao destino imposto pela condição de viúva no sistema patriarcal sob o qual vive, não deixa de ser controversa, já que sua união é especificamente proibida em outras passagens bíblicas, por sua condição de mulher estrangeira e pela proximidade ao incesto.

3.4 – O corpo gerativo destino de produção

A atitude de Tamar é o único mecanismo de resistência na sua condição de mulher viúva e sem filhos dentro do sistema patriarcal da época. Contudo, cabe a seguinte pergunta: será que o destino de produção também não é uma imposição do sistema? A resposta a esta interrogação não quer tirar o valor e o mérito de nossa protagonista, pelo contrário, quer ir um pouco além e mergulhar nos mecanismos sutis de opressão, que confinam a mulher ao exercício da procriação em nome da promessa divina de um projeto comunitário que leva à salvação do povo.

O destino da produção feminina na sociedade israelita é ambivalente e complexo, pois, em última instância, o corpo reprodutor passa pelas relações sociais de gênero. Seu corpo, como força que se reproduz, é controlado e negado pela sociedade patriarcal. Em todas as culturas, desde as mais primitivas, o poder está com quem estiver com o controle da reprodução. Assim, todos os sistemas de parentesco, cujo poder estivesse nas mãos dos homens, baseavam-se no controle das mulheres e das esposas e, através delas, da sua própria descendência¹⁷. No contexto

¹⁷ MURARO, Rose Marie. *Sexualidade da mulher brasileira, corpo e classe social no Brasil*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 20-21.

patriarcal, a atitude de Tamar é considerada vitoriosa, pois assim Judá consegue ter descendentes. Seu filho Perez aparece nas genealogias como um ancestral patrilinear de Salomão. A virtuosidade das mulheres que aparecem nas genealogias está sempre ligada à continuidade da promessa entendida no contexto como a perpetuidade da geração.

Essa virtuosidade é ambivalente, pois contribui à negação simbólica de nossa protagonista. Tamar, na qualidade de geradora de vida (destino de produção), é geradora simbólica de sua própria morte. Entendida esta não como morte física, e sim simbólica. A partir das vidas geradas, Tamar perde o direito a seu próprio corpo, sua vida fica em função dos filhos, é uma negação à dimensão sexual. Ela não poderá mais conceber nem ter outro esposo, porque, então, seu destino seria a morte física, podendo ser queimada ou apedrejada. Mas será que os projetos comunitários não contribuem à negação da dimensão pessoal? A negação da sexualidade também não é uma morte simbólica? Seu corpo, sua sexualidade, sensualidade e intimidade são negados.

Contudo, considero que o mérito de Tamar, sob uma perspectiva feminista, está nas estratégias de sobrevivência empregadas numa sociedade onde a maternidade é um suposto valor por excelência. Suposto pela ambivalência do texto, se a descendência é tão importante, então por que Judá não faz justiça? A tradição que preservou a história está interessada em apresentar essas contradições para realçar a maneira de participação feminina nas histórias patriarcais. Pois, nessa lógica, ela não deve renunciar ao direito da maternidade.

O Deus que se revela em Tamar é o Deus da promessa. E sua participação na história parece-me ambígua. Por um lado, propicia a salvação da protagonista ao gerar vida – assim há uma crítica às leis de exclusão da época –, pois situa-se ao lado da mais vulnerável na sociedade: uma mulher viúva e sem filhos. Por outro, dentro da lógica do patriarcado, Deus aparece para fazer o possível pela perpetuidade da descendência dos varões. A estratégia de Tamar é a única saída para a complexidade do sistema.

Tamar começa seu caminho como uma mulher virgem. Depois, como casada, tem um estatuto ambíguo e indefinido, pois o texto não dá detalhes se o casamento se consuma; só fala da maldade de Onan. Em seguida, é estuprada e fica viúva; na continuação, se prostitui e acaba sendo mãe sem marido¹⁸. Sua sexualidade fica problematizada pelos homens que passam por sua vida.

¹⁸ Veja NAVARRO, Mercedes. Las extrañas del Génesis, tan parecidas y tan diferentes. In: GÓMEZ-ACEBO (Ed.), 1997, p. 187.

Tamar enfrenta a realidade como ela é e consegue dar solução a seu próprio problema. Consegue seu objetivo, embora às custas da negação de seu próprio corpo. Ela vive numa sociedade que leva à negação. Esse destino último é a morte simbólica da protagonista.

Em suma, a história de Tamar na sociedade israelita, suas lutas, conquistas e desafios ajudam-nos a perceber os mecanismos sutis de opressão e marginalização das mulheres e os preconceitos sexuais provindos do tipo de socialização de nossa cultura judaico-cristã. Resta agora fazer uma reconstrução da maternidade não como algo negativo e sim como algo importante na vida das mulheres, isto é, como algo que leva à autoafirmação dos corpos das mulheres na medida em que seja algo optativo e não destino único e final das mulheres.

Tendo como pano de fundo o estudo até aqui apresentado, proponho-me no seguinte item uma aproximação ao estudo do corpo de algumas mulheres afro-americanas a partir de diferentes perspectivas, tentando apontar elementos para uma ética libertadora dos corpos femininos, mas não para fundamentar biblicamente a experiência das afro-americanas, senão para ver o quanto esses mecanismos de resistência são similares em contextos tão diversos em espaço e tempo.

4 – Trabalho e corporeidade em contextos afro-americanos

Para abordar este tema, é importante ver um pouco da história. A escravidão e o transporte da mulher africana ao continente americano foram implementados desde o início da colonização. Mas seu tráfico ocorreu na medida em que havia necessidade de sua presença, fundamentalmente para modificar o comportamento dos escravos. Neste sentido, a afeição que os africanos dedicavam às suas mulheres foi usada como chantagem moral e social. Durante a escravidão, ela não só era mercadoria e força de trabalho, mas também uma máquina reprodutora de escravos. Era obrigada a dar à luz anualmente, e seus filhos, quando nasciam, eram bens do escravocrata.

Nas fazendas, plantações ou minas, elas deviam satisfazer os desejos sexuais dos senhores e escravos; a cultura sexual foi deformada pelo sistema escravista. Disso decorre a crença atual da sensualidade. As escravas foram vítimas do martírio físico e psicológico ao ser testemunhas dos mais cruéis sacrifícios humanos que os colonos faziam com os escravos. Contudo, empregaram seus próprios mecanismos de resistência, como os abortos e infanticídios, a fim de poupar seus filhos e filhas da escravidão.

Mary Del Priore¹⁹ sustenta a tese de que o corpo feminino se transforma na colônia em objeto de desejo e de disciplinamento da alta hierarquia social, política, econômica, jurídica, médica e religiosa. Essa autora traz à tona essas protagonistas para os cenários social, político, econômico, jurídico, cultural, religioso e sexual e mostra que a história da condição feminina na colônia passa pela história de seus corpos, controlados, negados ou libertos, porém sistematicamente vigiados pelos homens.

Na atualidade, a maioria desses corpos continua sendo explorada como mão-de-obra barata. Seus corpos continuam sendo estereotipados, ainda que os movimentos de consciência negra reivindiquem a beleza desses corpos negros (i)maculados.

A partir de uma perspectiva teológica e em comunhão com as religiões afro, o corpo das afro-americanas é, por excelência, o lugar da manifestação da Divindade. O ser humano é também sagrado, pois o seu corpo revela o Orixá. Essas religiões não proíbem o corpo, pois nele se dá a relação com o transcendente, que valoriza o corpo exterior que dança²⁰. Essa aceitação do corpo integral como pressuposto teológico desafia a teologia judaico-cristã, que durante séculos promoveu uma separação entre o corpo e o transcendente. Contudo, me pergunto ainda pelas implicações que essa teologia do corpo traz para a vida das mulheres. Visto que as questões teológicas são inerentes às suas vidas, quero ainda me perguntar pelas relações existentes entre corpo e sexualidade nas comunidades negras com as quais trabalho. Como esses corpos interagem dentro e fora de comunidades especificamente afro-americanas? Mas antes estudo o corpo a partir da perspectiva da memória.

4.1 – Corpo como memória

O corpo da mulher é portador não só de uma memória ancestral manifesta na oralidade, mas também de uma linguagem gestual, como veículo de consciência étnico-racial. Seu corpo é uma importante ferramenta política de libertação. Ao reivindicar isso, estou reconhecendo esses corpos negros (i)maculados como portadores de resistência sociocultural devido às necessidades provindas de um cotidiano adverso e hostil.

As afro-americanas buscam na gestualidade, na ginga, na malemolência do andar, com braços e pernas soltos, manter a sua

¹⁹ DEL PRIORE, Mary. *A mulher na história do Brasil*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 1992.

²⁰ QUERINO, Sonia. Nossos passos vêm de longe. In: *III Consulta Ecumênica Teologia Afro-americana e Caribenha: desafios, avanços e perspectiva*. São Paulo: Centro Atabaque, 2003. p. 5.

corporeidade considerada como maneira “sensual” de andar, mas não menos política de se situar no mundo. As afro-americanas estabelecem, com essa postura, uma relação consigo mesmas e com o mundo, desconstruindo as prisões e as amarras perpetradas pela mecanização e pela normatização dos corpos²¹.

Por meio das danças rituais, as mulheres incorporam a força cósmica, criando possibilidades de realização e mudança, fazendo de seu corpo um território livre, próprio do ritmo, liberto de correntes.

Por meio da dança afro, do samba, da capoeira, vamos entender que a ideia de corporeidade não é apenas “uma mente que incita o corpo para uma produção máxima de desempenho”²². Esse corpo tem raiz, tem identidade, ancestralidade e é sujeito de história. É através do estudo do corpo e sua relacionalidade que vamos entender que o corpo nos dá confiança e consciência do que somos e possamos vir a ser, em busca da liberdade. Pois, por meio da fala corporal, há comunicação e somos desafiadas a decodificar sua linguagem em busca de uma ética libertadora de nossos corpos.

4.2 – Corpo, sexualidade e maternidade

A sexualidade negra tem sido o alvo principal da cultura branca. De um lado, as pessoas negras têm sido muito críticas ao poder econômico branco, inicialmente como trabalho escravo e depois como trabalho barato; e de outro, a cultura branca tem atacado a sexualidade negra como meio de desumanização de mulheres e homens negros. Mas a pergunta norteadora desse item é: por que a sexualidade negra continua sendo um assunto tabu na afro-américa? Será que é porque ela constitui uma forma de poder dos negros e negras sobre a qual os brancos têm pouco controle?

De fato, as construções sexuais predominantes acerca das mulheres e homens negros retratam os brancos como seduzidos, tentados, dominados, subjugados pelos corpos negros. Essa forma de sexualidade das negras e negros “faz da passividade dos brancos uma regra, e essa autoimagem não é nada aceitável para uma sociedade que é dominada por brancos”²³. É por isso que ataques à sexualidade negra parecem ser intrínsecos à cultura branca, desse modo “o poder pode ser exerci-

²¹ FONSECA, Dagoberto José. *Negros corpos (i)maculados: mulher, catolicismo e testemunho*. São Paulo: PUC, 2001. p. 66.

²² SODRÉ, Muniz. *Capoeira e identidade*. Brasília: Publicações INDESP, 1996. p. 64.

²³ WEST, Cornel. *Questão de Raça*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 105.

do sobre um povo através da regulamentação cuidadosa de seus corpos, da percepção de seus corpos e de sua capacidade reprodutiva”²⁴. A primeira consequência desta afirmação é que, se um grupo sugere que a sexualidade do outro é imprópria, é porque o primeiro grupo está afirmando que o segundo é inferior. Difamar a sexualidade de um povo significa questionar sua humanidade, pois a sexualidade envolve a autoimagem da pessoa.

Sob essa perspectiva, os corpos das afro-americanas têm sido alvo de muitos preconceitos e poucas análises acadêmicas abrangentes e profundas. Como se chega a aceitar e impor um corpo tão desprezado pelos demais? De que maneira as mulheres negras podem usufruir de sua intimidade e sexualidade em uma cultura que põe em dúvida a beleza estética de seu corpo? Podem florescer bons relacionamentos humanos para as mulheres negras numa sociedade que agride sua inteligência, seu caráter moral e sua potencialidade? Estas perguntas são abordadas em grupos de mulheres negras, que afirmam seu caráter humano na sociedade. Esses grupos de resgate da autoestima e identidade das mulheres negras forjam uma poderosa luta contra as ideologias racistas, que ainda imperam em nossa sociedade.

Mas qual é a contribuição desses corpos (i)maculados à formação de uma identidade afro-feminista? Será possível, a partir desses corpos, dar um novo sentido à maternidade? Como se relacionam a identidade e a maternidade?

A identidade é entendida aqui como aquela que é capaz de responder à pergunta “quem sou eu?” e está relacionada com a memória, a ancestralidade, a consciência, o gênero, a estima, as expectativas, as inter-relações, a aparência física, a história familiar, entre outros.

A identidade feminina normalmente foi ligada à função materna, tomada não só como um valor inquestionável, mas também como modelo, criando expectativas e colocando a mulher na única via de ficar grávida, parir, criar, amparar e acompanhar os filhos e filhas ao longo de sua vida. Na cultura afro-americana, a reivindicação da maternidade como um valor cultural essencialmente afro é problemática, visto que isso implica a formação de casais heterossexuais e não designa logros ou trabalhos científicos, políticos, acadêmicos, econômicos das mulheres. Inclusive, se há filhos e filhas sem parceiros, continua-se validando a expressão: “não se haver realizado como mulher”, quer dizer, como se fosse

²⁴ DOUGLAS, Kelly B. *Black Sexuality: a Pawn of White Culture*. In: *Sexuality and the Black Church: A Womanist Perspective*. New York: Orbis Books, 1999. p. 22.

algo inacabado, à espera de se completar. Em decorrência disso, temos uma boa porcentagem de mães adolescentes.

Esses estereótipos foram contestados em grande medida por algumas mulheres que, em parte, modificaram seus hábitos e estilos de vida. Contudo, sinto falta do processo de reconstrução da identidade a partir da mesma maternidade. Será isto possível? Acredito que, na medida em que a maternidade for de maneira voluntária e a partir da consciência do que se deseja, ela vai contribuir ao processo libertador das mulheres.

Engendrar ou não engendrar filhos pode ser uma opção pessoal a partir da certeza da própria fertilidade. Assim mesmo, há o desejo de se submeter a tratamentos para gerar filhos. O problema, a meu ver, é que a maioria das mulheres com que trabalho carece de meios econômicos para que isso se concretize.

Temos ainda muitas mulheres que desejam ser mães, porque o consideram seu destino, sem se preocupar com as condições nas quais a criança vai nascer. Neste contexto, encontra-se um grande número de mulheres que desejam que seu companheiro, amante ou esposo seja pai para assegurar sua permanência. Há outros casos em que se quer ser mãe sem nenhum laço com um pai biológico, porém social e culturalmente podem ser compreendidas, mas o mãe-solteirismo é conhecido como um sucesso alheio à vontade da mulher.

A função materna constitui um fator estrutural da nossa identidade e sua negação ou impossibilidade converte-se facilmente em estigma. O fato de não ser mãe tem sido interpretado desde “maldição divina”, quando é por infertilidade, até sinal de “transtorno psicopatológico”, quando é por sua própria decisão²⁵. Esses posicionamentos não querem questionar a maternidade, mas sua entronização como o valor fundamental do ser mulher e como referência para saber quem somos, para definir-nos e delimitar nosso próprio perfil.

5 – Pensando numa ética libertadora dos corpos

No processo de reconstrução da identidade afro-feminista é importante perceber que esses corpos negros (i)maculados nos desafiam à busca por uma maternidade optativa não somente a nível biológico, mas também psicológico e existencial. Isso nos ajuda na produção de

²⁵ LONDOÑO, Maria Ladi. *Ética de la ilegalidade: visión de género y valores reproductivos*. Cali: ISEDER, 1994. p. 141.

relacionamentos diferentes, quem sabe mais sadios e renovados tanto para as mães como para os filhos e para os pais.

Esse processo de des-identificação e reconstrução da identidade afro-feminista permite que as mulheres se abram a novas experiências sem se fixar num modelo de comportamento condicionado – ser ou não ser mãe, sentir a maternidade com ou sem filhos biológicos. Este enfoque não significa a desqualificação do valor reprodutivo da mulher, mas supera-o como elemento central e inquestionável no processo de formação da identidade afro-feminista. A maternidade como opção livre, de certa forma, vem ao encontro da noção de família ampliada, que vai além dos laços consanguíneos da cultura afro-americana. Como também visa a olhar para tantas mulheres que sem nenhum ou com poucos recursos econômicos se encontram com responsabilidades familiares e sociais perante a maternidade iminente.

Voltando ao nosso tema mulher e corporeidade no antigo Israel, queremos ressaltar a importância de uma leitura crítica que resgate a intencionalidade original dos textos, desvendando os mecanismos sutis de dominação exercida pelas leituras patriarcais posteriores. Assim como também nos alerta para a necessidade de olhar os textos além do que os redatores nos querem apresentar. Isso nos ajuda a iluminar e resgatar a vida das mulheres em outros contextos religiosos.

Ao refletir a partir do trabalho e corporeidade femininos no Antigo Testamento, fui levada a pensar nos diferentes mecanismos de resistência na reprodução de escravos empregados pelas mulheres negras no processo de colonização. A mulher africana, no período de escravidão, não só foi mercadoria e força de trabalho como também uma importante máquina reprodutora de escravos. Porém também empregou mecanismos de resistência, que garantiram sua emancipação.

Hoje a mulher negra continua buscando outras maneiras de integração na vida econômica e não necessariamente restrita ao papel da procriação. Busca que a nosso ver não tem sido fácil pela ideologia do racismo imersa em nossa sociedade. A história das mulheres na sociedade israelita, suas lutas, conquistas e desafios ajudam-nos a perceber os mecanismos sutis de opressão e marginalização das mesmas e os preconceitos sexuais provindos do tipo de socialização de nossa cultura cristã. Contudo, é interessante resgatar, por exemplo, a autonomia e o poder das mulheres no candomblé. Ali elas tomam decisões na família e na própria comunidade, também controlam a economia, as atividades religiosas, o lazer, a educação dos filhos, enfim todos os aspectos relacionados à vida em comunidade. Quanto à sexualidade, a mulher sente-se como parceira e não como objeto dos desejos masculinos. A relação homem-mulher não

é de dependência em termos econômicos, pois elas proveem seu próprio sustento trabalhando na comunidade do candomblé e na sociedade mais ampla. Quem sabe essa experiência sirva para sonharmos com relacionamentos mais humanos dentro dessa Afro-américa.

Sangue e fluxos

Poderes e perigos demarcando fronteiras nos corpos de mulheres

Elaine Gleci Neuenfeldt

*Nossa Senhora dos Ciclos Regulares!
Rogai por nós, as destabeladas,
Agora e na mancha fora de hora
também!*

*Nossa Senhora da Ovulação!
Livrai-nos dos modess, absorventes,
Agora e na hora da menopausa,
amém!¹*

Resumo: A proposta deste estudo é apontar para algumas possibilidades exegéticas e hermenêuticas dos códigos de pureza e impureza sobre menstruação e parto no livro bíblico do Levítico, capítulos 12.1-8 e 15.19-30. A pergunta pela possibilidade de reler códigos que regulamentam realidades corporais, construtores e fixadores de uma identidade torna-se relevante à medida que essas prescrições afetaram e seguem ditando comportamentos e atitudes em relação ao corpo, especialmente aos corpos das mulheres.

O corpo, como espaço e lugar onde se efetivam as prescrições em torno de suas realidades, determinando seus tempos e seus ciclos, é meio operador de significados e significantes. Neste sentido, o corpo será motivador de reflexão na teologia, na exegese e hermenêutica e ponto de partida na ressignificação de identidades e experiências religiosas e sagradas.

Palavras-chave: menstruação, leis de pureza e impureza, mulheres e corpos, identidade e fronteiras, Antigo Testamento, Bíblia e corporeidade, hermenêutica da suspeita e reconstrução.

¹ PEREIRA, Nancy Cardoso. *Amantíssima e só: evangelho de Maria & as outras*. São Paulo: Olho d'Água, 1999. p. 55.

1 – Ditos, entreditos e interditos que moldam corpos e experiências das mulheres

Algumas experiências conhecidas em torno da menstruação e do parto servirão para dar uma base à reflexão sobre o fazer teológico feminista a partir da experiência, que quer mirar especificamente para realidades biológicas, corporais.

São conhecidas as restrições à mulher menstruada no preparo de bolos, maionese, embutidos, pois estes podem “desandar” (não atingir o ponto) ou estragar. “A ideia de que o sangue menstrual tem poderes mágicos (maléficos), principalmente sobre os homens, não é desconhecida no folclore brasileiro.”²

Numa pesquisa³ realizada no Vale do Rio São Francisco, em Piaçabuçu, Alagoas, foram recolhidos alguns dados sobre a concepção em torno da menstruação:

[...] a mulher menstruada não deve comer as seguintes coisas: ananás, mamão, laranja, pinha, limão, jerimum (abóbora), quiabo, maxixe, pois são comidas frias, bem como não beber nada gelado [...] A mulher menstruada, de “boi”, não deve comer coisas azedas e mesmo qualquer alimento que leve coco nesse período lhe fará mal⁴.

Outro estudo feito sobre as noções de concepção, gravidez, menstruação e parto⁵ constatou que existe uma identificação do sangue menstrual com fertilidade, no sentido de estabelecer uma equivalência simbólica entre sangue menstrual e esperma. A ideia comum expressada pelas mulheres é que na menstruação o corpo se abre para deixar sair o fluxo e depois volta a se fechar. Este movimento de abertura do corpo na menstruação, segundo as entrevistadas, indica a capacida-

² SARDENBERG, Cecília M. B. De sangrias, tabus e poderes: a menstruação numa perspectiva antropológica, *Estudos feministas*, ano 2, n. 32, 1994. p. 324.

³ Pesquisa citada por SARDENBERG, 1994, p. 323.

⁴ SARDENBERG, 1994, p. 323-324.

⁵ LEAL, Ondina F. *Sangue, fertilidade e práticas contraceptivas*. In: LEAL, Ondina F. (Org.). *Corpo e significado: Ensaio de Antropologia social*. Porto Alegre: UFRGS, 1995. p. 13-35. A pesquisa foi realizada no RS pela UFRGS. A autora escreve a partir de evidências etnográficas recolhidas em pesquisas com mulheres de classes populares no sul do Brasil.

de de ser fértil, é um momento perigoso, propício para a procriação.⁶ Ao referir-se à menstruação, as mulheres faziam-no com nomes e expressões que sugerem uma dissociação com o corpo: receber a visita, o Chico, estar de boi ou naqueles dias. O número 3 e 7 são mencionados como importantes e que requerem observação. Três dias antes e três dias depois da menstruação corre-se o risco de engravidar. E os quatro dias do fluxo, que somados contam sete. Não é uma vinculação mágica com esses números, mas uma confusão com o discurso médico: três dias antes e depois do dia fértil são perigosos.⁷

O estudo citado constatou que as mulheres manifestavam um estranhamento em relação ao sangue, pois é percebido como forte, nojento e pastoso, mas, ao mesmo tempo, poderoso. Um homem que tem relações sexuais com uma mulher menstruada corre o risco de ficar impotente. Mulheres dizem evitar a relação nos dias de fluxo mais forte, pois é quando o corpo está aberto e pode ocorrer uma gravidez. O sangue menstrual é sujo, mas purificador, pois carrega as impurezas do corpo.⁸

Outra forma de abordar a menstruação é a partir da perspectiva médica e biológica, comum em espaços de formação acadêmica, onde questões de corporeidade são abordadas de uma forma científica, muitas vezes disassociadas da vida concreta. Uma definição médica da menstruação diz:

Esse fenômeno resulta de um processo endócrino relacionado à produção dos hormônios sexuais femininos, estrógeno e progesterona, tidos também como responsáveis pelas mudanças associadas à puberdade feminina e à menopausa [...] são alterações cíclicas nos níveis desses hormônios que respondem pelos processos fisiológicos que podem culminar com uma gravidez ou, no que se apresenta como sua antítese, a menstruação⁹.

A definição técnica procura explicar processos que ocorrem no corpo das mulheres, mas a conotação fria dos termos obscurece a real vivência e experiência desses fatos. Essa é marcada por tabus, costumes e construções culturais que implicam aflições, medos e negação da corporeidade como um elemento prazeroso, bonito e que pode ser desfrutado.

⁶ LEAL, 1995, p. 17-18.

⁷ LEAL, 1995, p. 19.

⁸ LEAL, 1995, p. 25-26.

⁹ SARDENBERG, 1994, p. 315.

As restrições à mulher durante sua menstruação, como forma de controlar socialmente seu corpo, têm trajetória na história. Para Aristóteles, o mero olhar de uma menstruada tinha o poder de tirar o polimento das superfícies e de enfeitiçar aquele a quem ele fosse dirigido.¹⁰ Os Pais da Igreja, além das concepções bastante conhecidas de discriminação das mulheres, ocuparam-se de forma específica com a temática do parto e da menstruação.¹¹ Plínio, o Velho (79 d. C.), afirmava que os filhos concebidos durante a menstruação nasciam doentes, com o sangue purulento, ou então nasciam mortos. Também despir o corpo de uma mulher menstruada era muito perigoso, pois ela tinha poder de parar relâmpagos, furacões e chuvas de granizo. Nessa mesma direção, ampliando o leque de poderes e perigos, estão Fílon, médico de Éfeso, no segundo século da era cristã, bem como Clemente de Alexandria e Orígenes.

Já alguns séculos mais tarde, Tomás de Aquino proíbe as relações sexuais durante a menstruação, considerando-as pecado mortal. Isso por causa do mal que causam às crianças nela geradas. Na Idade Média, desenvolve-se a ideia da exclusão das mulheres nos rituais de ordenação em caso de estarem menstruadas. Teodoro de Balsaman (1195) diz que diaconisas são expulsas do altar quando querem ser ordenadas e estão menstruadas.

O sangue menstrual e pós-parto é perigoso. Traz desgraças, emana poderes que não se podem controlar. O Concílio de Trier, em 1227, ocupa-se com ele e prescreve que as mulheres devem se reconciliar com a Igreja depois do parto. Devem passar pelo rito da purificação. Muitas morrem após o parto, por isso devem ser enterradas com esse cuidado. Lutero, ao escrever ao Eleitor João da Saxônia, observa que as mulheres que morrem no parto não são colocadas no meio da Igreja na cerimônia do sepultamento, mas ficam à porta. A autora citada levanta a hipótese: teria sido esta uma alusão a seu estado de impureza, pois não passaram pelo rito de reconciliação exigido?

Tomando em conta essas aproximações, constata-se que a ambiguidade é a marca mais presente na vivência da menstruação e dos processos em torno do parto. Algumas vezes, a interpretação em torno da reclusão ou da regulamentação da mulher no período de menstruação, seja em forma de código legal ou como tabus e costumes, é feita como experiência opressora, limitadora de espaços e movimentos. Outras ve-

¹⁰ SARDENBERG, 1994, p. 321.

¹¹ Essa parte está baseada em RANKE-HEINEMANN, Ute. *Eunucos pelo Reino de Deus: Mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1996. p. 32-38.

zes, a experiência é de poder, força e afirmação da própria identidade e corporeidade para a mulher. A partir da situação social e condição de gênero da mulher numa sociedade patriarcal é que se dará a experiência mais ou menos libertadora e aberta de afirmação de sua identidade definida em termos de sua própria experiência. Percebe-se em todas essas aproximações e formas de abordagens das realidades corporais, como o parto e a menstruação, que o processo de construção de identidades se dá no âmbito social e cultural. O corpo, com suas realidades biológicas, é o espaço privilegiado de concretização dessas construções culturais.

1.1 – Outras formas de menstruar

Uma experiência relatada por Lori Altmann sobre a menstruação vivenciada junto ao povo Suruí, de Rondônia, é especialmente iluminadora para ampliar os conceitos e formas de tratar as realidades corporais e biológicas das mulheres. Já naquele relato, Lori arrisca ligar os conceitos de impureza dos Suruí com as leis do Levítico.

A mulher menstruada fica isolada do grupo durante os dias necessários, numa casinha feita especialmente para esse fim. Durante este tempo, ela não pode passear pela aldeia, pois qualquer pessoa que encontrar com ela se torna impura. Uma índia falou assim comigo: 'Mulher Suruí aqui no 'panemikoy' não tem vergonha não. Aqui a gente fica tranquila sentada no chão. Conversa. Vergonha é andar casa grande'. A mulher despe-se totalmente, aquelas que usam calcinha tiram, mas tiram também todos os colares que normalmente usam no pescoço. Fica fazendo pequenos trabalhos manuais como colares, fios de algodão, cestas, preparando comida, etc. Ela recebe tudo o que necessita: água, lenha, alimentos, ali mesmo. Não pode sair sob hipótese alguma. No último dia, após o final da menstruação, ela deve levantar antes do sol nascer, arrumar todas as suas coisas, banhar-se, colocar os colares, vestir a calcinha, se for o caso, pentear-se, enfeitar-se e só então voltar para a aldeia, onde vai se integrar novamente no seu clã, participando das atividades normais. O sol a encontrará na casa grande como se nada tivesse acontecido ou mudado durante aqueles dias.¹²

¹² ALTMANN, Lori; ZWETSCH, Roberto. Paíter: O povo suruí e o compromisso missionário. *Cadernos do Povo – PU*, Chapecó, p. 65-66, 1980.

Um pouco mais adiante, Lori reflete sobre o que vivenciou:

*A experiência de estar com mais duas índias, uma delas também com uma criança no 'panemikoy', foi extremamente significativa. Esta presença constante durante 5 dias criou espaços e oportunidades para muitas conversas. Criou laços de confiança. Deu testemunho vivo de despojamento, por um lado, e de valorização da cultura, por outro.*¹³

Outro estudo relata que entre os Baruya, em Nova Guiné, o esperma é considerado a substância corporal mais poderosa e o seu oposto é o sangue menstrual, que é a substância mais perigosa, suja e contaminadora. As mulheres enfraquecem durante o fluxo e este tem poder de tirar a força dos homens.¹⁴ Jesús Azcona analisa essas concepções a partir das ideias e do papel atribuído ao masculino e feminino no processo de reprodução e manutenção da ordem social. Os ritos purificatórios são comuns após a menstruação e o parto para reiniciar a vida conjugal.¹⁵

O corpo, nesses relatos e estudos, é o lugar onde são produzidos os significados. Palavras e significações construídas e constituídas no corpo, num processo cultural sobre realidades biológicas.

*[...] a linguagem do corpo tem esta vantagem, entre todas as linguagens, de apagar o discurso, de deter as palavras e fazer morrer a linguagem com um consentimento vivido, que é, ao mesmo tempo, um reconhecimento das boas razões que fundamentam a ordem das coisas.*¹⁶

2 – Corpos que parem e menstruam – um estudo de Lv 12 e 15

O terceiro livro da Bíblia, chamado Levítico, é um dos menos lidos e menos estudados na América Latina. Ao desconhecimento é, outras vezes, agregada uma informação distorcida e fantasiosa em relação a temas como o sacrifício, o sangue ou os animais impuros. Essas distor-

¹³ ALTMANN; ZWETSCH, 1980, p. 66.

¹⁴ AZCONA, Jesús. *Antropologia: a cultura*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 119.

¹⁵ AZCONA, 1993, p. 123.

¹⁶ AZCONA, 1993, p. 125.

ções direcionam para significados obscuros, baseados em suposições, que dão a esse livro um quadro superado e não útil para o contexto e realidade atuais. Assim, concebe-se o Levítico como um livro de lei, leia-se legalista, exclusivamente ritual, sem aplicação para nosso contexto, impossível de ser lido e interpretado a partir dos instrumentais libertadores tão difundidos na leitura popular da Bíblia em contexto latino-americano.

Minha perspectiva é buscar nesse conjunto de regulamentações e construções estranhas à nossa cultura alguma possibilidade de diálogo e reconstrução dessas regras e um possível caminho de empoderamento para as mulheres, fazendo uma releitura dos textos bíblicos com uma metodologia feminista.

O Levítico é um livro que reúne uma compilação de diversas leis. Estas leis têm um longo processo de composição, com um estágio de difusão oral e outro de transmissão de blocos escritos independentes. Essas diferentes etapas foram recolhidas e compiladas por um escritor sacerdotal, que dá ao texto uma ênfase final própria. Apesar das diferentes posições quanto à datação e autoria, pode-se situar o livro no período pós-exílico, no contexto das reformas coordenadas por Esdras sob os auspícios do Império Persa, em torno do ano de 538 a. C.

O livro apresenta uma linguagem diversificada, o que assinala uma origem em que diferentes tabus e costumes antigos em torno das questões básicas como comida, sexo e saúde são coletados e reinterpretados. Essas práticas são ordenadas e emolduradas no material legal e representam um esforço de organização e de sedimentação da identidade da comunidade pós-exílica bíblica. A chave histórica é uma possibilidade de entender o Levítico com suas tensões e conflitos no período pós-exílico. Mas a configuração dos códigos legais remete para a análise das diferentes matizes culturais em relação a espaços e tempos rituais. Uma possibilidade de abordagem das regulamentações compiladas no Levítico seria perguntar pelo discurso da lei, por sua forma de construir a argumentação e sua relação com as estruturas sociais, econômicas e culturais da sociedade.¹⁷ É a pergunta pelo processo histórico que passam os ditos, os costumes e as tradições que vão desde uma fase oral até sua ordenação num código legal.

¹⁷ MATTHEWS, Victor H. The Social Context of Law in the Second Temple Period. *Biblical Theological Bulletin*, v. 28, n. 1, 1998. p. 8.

Os antigos tabus e interditos, que tinham função e legitimidade na experiência e no costume de alguns grupos, passam a fazer parte de um conjunto de leis administrado por uma instância de governo religioso, perdendo assim sua dinâmica participativa de âmbito familiar-grupal. Já não funcionam mais como forma de ordenação de vida. Agora moram no livro. Precisam da explicação de alguém autorizado para funcionar.¹⁸

Esta é a forma proposta pelo Levítico: ordenar a sociedade colocando em molduras legais os costumes e as tradições orais, resgatando os ditos e interditos do povo, controlados por um corpo especializado sacerdotal, autorizado para legislar.

3 – Do parto – Lv 12.1-8

¹ Disse mais o Senhor a Moisés:

² Fala aos filhos de Israel: Se uma mulher concebe e tiver um menino, será imunda sete dias; como nos dias da sua menstruação será imunda.

³ E no oitavo dia se circundará ao menino a carne de seu prepúcio.

⁴ Depois ficará ela trinta e três dias a purificar-se de seu sangue; nenhuma cousa santa tocará, nem entrará no santuário até que se cumpram os dias de sua purificação.

⁵ Mas, se tiver uma menina, será imunda duas semanas, como na sua menstruação; depois ficará sessenta e seis dias a purificar-se de seu sangue.

⁶ E, cumpridos os dias da sua purificação por filho ou filha, trará ao sacerdote um cordeiro de um ano por holocausto e um pombinho ou uma rola por oferta pelo pecado à porta da tenda da congregação;

⁷ o sacerdote o oferecerá perante o Senhor, e pela mulher fará expiação; e ela será purificada do fluxo do seu sangue: esta é a lei da que der à luz menino ou menina.

⁸ Mas se as suas posses não lhe permitirem trazer um cordeiro, tomará então duas rolas, ou dois pombinhos, uma para holocausto e o outro para a oferta pelo pecado: assim o sacerdote fará expiação pela mulher e ela será limpa.

¹⁸ PEREIRA, Nancy Cardoso. *Comida, sexo e saúde: lendo o Levítico na América Latina*. RIBLA, São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, n. 23, 1996. p. 139.

O capítulo 12 do Levítico ocupa-se com as instruções para a parturiente nas regulamentações necessárias ao processo de purificação pós-parto. O texto instrui os movimentos da parturiente em dois espaços: o da casa e o da porta da tenda da reunião. Todo o processo de purificação acontece na casa. Os tempos a serem observados têm na casa o seu espaço de efetivação. A sua impureza tem a ver com a cotidianidade, com as atividades diárias do ambiente doméstico. A restrição de sua presença é em relação ao santuário, e este é o único movimento que ela deve fazer durante o processo de sua purificação: ir até o santuário e ofertar dois tipos de sacrifícios, um para holocausto e outro pelo pecado.

O texto encontra-se num bloco que trata das purezas e impurezas: logo após as regulamentações sobre as leis de dieta ou quais animais são considerados impuros para o consumo (capítulos 11) e imediatamente antes das regulamentações das escamações na pele e nas casas, que chamamos geralmente de lepra (capítulos 13-14).

O termo usado para designar que a mulher tornar-se-á impura cerimonialmente é *tamê* e pode ser traduzido como: ser/estar/tornar-se/ficar/continuar impura, contaminada, manchada, manchar-se, contaminar-se.¹⁹ Pode referir-se a uma pessoa: Lv 11.24-30; 12.2,5; 13.14,46; 15.5-27; ou a coisas: Lv 11.32-38; 14.36; 15.4,9,20,24.²⁰ O campo semântico abrange palavras como abominação, impureza sexual, carne do sacrifício não apta para comer. Também é comum no contexto de ídolos e pecado/culpa.²¹ Todas essas palavras são conhecidas no vocabulário do Levítico.

Uma das tarefas do sacerdote era mostrar a diferença entre o que é puro e impuro, sagrado e profano e o que requeria um ritual de reconciliação com Deus (Lv 10.10; Ez 22.26; 44.23). Nesse aspecto, o sacerdote assumia a função de mediador entre a pessoa ofertante e Deus.²² Além da ampla gama de animais ditos como impuros no AT, temos também os rituais em torno da sexualidade, menstruação, parto, fluxos de homens e de mulheres. A proximidade na linguagem dos termos entre impureza sexual e a polêmica contra cultos estranhos sugere que existe uma preocupação no campo legal de regulamentar a resistência e oposição à possibilidade de divinizar qualquer aspecto da sexualidade.²³

¹⁹ SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 259.

²⁰ BAUMGARTEN, Walter; KOEHLER, Ludwig. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. New York: Brill, 1994. p. 375-376.

²¹ ANDRÉ, G.; RINGGREN, H. Tm'. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. (Eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1990. v. 5, p. 330.

²² VAUX, R. de *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 1976. p. 359.

²³ ANDRÉ; RINGGREN, 1990, p. 331.

A semelhança histórico-religiosa entre impureza e tabu foi muitas vezes marcada. De fato, existem muitos contextos, especialmente aqueles que envolvem sexo e morte, nos quais as leis israelitas que governam a impureza são conectadas provavelmente com antigos tabus; em outros casos, a impureza está mais provavelmente relacionada com a rejeição a práticas de cultos estranhos.²⁴

Nos versículos 2-4 encontra-se uma diferenciação na regulamentação no caso de nascer um menino ou uma menina: se for um menino, a impureza da parturiente é de sete dias, no oitavo se faz a circuncisão e depois a mulher permanecerá 33 dias no sangue da purificação; se for uma menina, os dias de impureza somam 14, e os dias que permanecerá no sangue da purificação somam 66. É importante ressaltar que há uma diferença atestada pela terminologia e consequentemente de situação entre os primeiros sete ou 14 dias (de acordo com o sexo da criança). Estes são os dias de impureza. Depois, nos 33 ou 66 dias, a mulher não é mais chamada impura, mas estará em purificação.

Em todos os textos bíblicos que relatam nascimentos, são raros os que dão detalhes sobre o nascimento de uma menina. Há poucas referências e muitas vezes nem seu nome é dito. Em Gn 30, todos os nomes dos meninos de Lia e Raquel recebem um significado; o nascimento da única menina, Dina, é relatado simplesmente: Depois disto lhe deu à luz uma filha e lhe deu o nome de Dina (v. 21). Para o nascimento de um homem há detalhes na narrativa e uma clara demonstração de bênção e júbilo: Gn 4.1; Gn 17.16; Gn 30.22-24; até o incesto é permitido se o fruto for um varão, como consta em Gn 19.31-38.

Algumas explicações para a diferença de dias na observação da impureza e purificação de acordo com o sexo do recém-nascido podem ser levantadas. No livro dos Jubileus (um apócrifo bíblico) consta a explicação para o período maior, no caso da menina: na história da criação, a mulher foi criada depois, na segunda semana, e o homem já na primeira; isto poderia, de acordo com o livro, refletir a inferioridade da mulher. Existem, entretanto, significações simbólicas em torno dos números. Nas culturas circundantes ao Antigo Israel acreditava-se que em torno do 7º e do 40º dia forças demoníacas atacariam os bebês. Há outras práticas relacionadas com esses dias, como ritos de batismo, passar sal no corpo do bebê, dar nome ou cortar os

²⁴ ANDRÉ; RINGGREN, 1990, p. 331.

cabelos.²⁵ Então, a regulamentação tem o propósito de racionalizar essas práticas e desvincular qualquer possibilidade com essas crenças.

Outra tentativa de explicar o período mais prolongado de observação da purificação no caso de nascimento de uma menina é que ela é uma mãe em potencial e como mulher vai menstruar. Relacionada a essa condição inferior haveria a decepção, por isso requer a dupla purificação desde o seu nascimento.²⁶ Ainda se apela para uma justificativa biológica, referindo-se a um fenômeno em que, algumas vezes, a recém-nascida expele um pouco de sangue pela vagina após o nascimento, o que seria qualificado como sangue menstrual. Esse fato seria identificador da necessidade de um período maior de purificação.²⁷

Ao considerar o sangue do parto e da menstruação como fonte de tabu, ou seja, de poder mágico, não explicável, o período em dobro para o nascimento de uma menina pode significar a necessidade do dobro de cuidado por causa da ameaça do (anti) poder da mulher contra o poder sagrado (masculino).²⁸ Ou seja, não há somente uma explicação possível para a diferença. Ela foi definida a partir de concepções culturais e históricas. É esta a relevância que se poderia destacar: há padrões de comportamento cultural, social e religioso que constroem as concepções sobre as realidades corporais. Estas devem ser tomadas em conta no processo de leitura e interpretação bíblica, evitando o risco de transpor conceitos e prescrições de outras épocas.

4 – Dos fluxos menstruais – Lv 15.19-30

¹⁹ A mulher, quando tiver o fluxo de sangue, se este for o fluxo costumado do seu corpo, estará sete dias na sua menstruação, e qualquer que a tocar será imundo até à tarde.

²⁰ Tudo sobre que ela se deitar durante a menstruação será imundo; e tudo sobre que se assentar será imundo.

²⁵ Essa pesquisa está baseada em: ARCHER, Leonie. *Her Price is Beyond Rubies: the Jewish Woman in Graeco-Roman Palestine*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990. p. 37-38. (JSOT Series, 60).

²⁶ MAGONET, Jonathan. “*But if it is a girl, she is unclean for twice seven days...*”: the riddle of Leviticus 12.5. In: SAWYER, John (Ed.). *Reading Leviticus: a Conversation with Mary Douglas*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. p. 144-152. aqui p. 145. (JSOT Series, 227); BIALE, Rachel. *Women and Jewish Law: an Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources*. New York: Schocken Books, 1984. p. 152.

²⁷ MAGONET, 1996, p. 152.

²⁸ GERSTENBERGER, Erhard. *Leviticus: a Commentary*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996. p. 153.

²¹ Quem tocar no leito dela lavará as suas vestes, banhar-se-á em água e será imundo até à tarde.

²² Quem tocar alguma coisa sobre que ela se tiver assentado lavará as suas vestes, banhar-se-á em água e será imundo até à tarde.

²³ Também quem tocar alguma coisa que estiver sobre a cama ou sobre aquilo em que ela se assentou, esse será imundo até à tarde.

²⁴ Se um homem coabitar com ela, e a sua menstruação estiver sobre ele, será imundo por sete dias; e toda cama sobre que ele se deitar será imunda.

²⁵ Também a mulher, quando manar fluxo do seu sangue, por muitos dias fora do tempo da sua menstruação ou quando tiver fluxo do sangue por mais tempo do que o costumado, todos os dias do fluxo será imunda, como nos dias da sua menstruação.

²⁶ Toda cama sobre que se deitar durante os dias do seu fluxo ser-lhe-á como a cama da sua menstruação; e toda coisa sobre que se assentar será imunda, conforme a impureza da sua menstruação.

²⁷ Quem tocar estas será imundo; portanto, lavará as suas vestes, banhar-se-á em água e será imundo até à tarde.

²⁸ Porém, quando lhe cessar o fluxo, então, se contarão sete dias, e depois será limpa.

²⁹ Ao oitavo dia, tomará duas rolas ou dois pombinhos e os trará ao sacerdote à porta da tenda da congregação.

³⁰ Então, o sacerdote oferecerá um, para oferta pelo pecado, e o outro, para holocausto; o sacerdote fará, por ela, expiação do fluxo da sua impureza perante o SENHOR.

O capítulo 15 de Levítico trata sobre os fluxos normais e anormais dos corpos de homens e mulheres. Na sua construção, o texto procura fazer uma equiparação das regulamentações para homens e para mulheres. A proposta de uma estrutura diacrônica clarifica essa intenção.²⁹

A – Introdução – v. 1-2a

B – fluxo masculino anormal – v. 2b-15

C – fluxo masculino normal – v. 16-17

X – relação marital

C' – fluxo feminino normal – v. 19-24

B' – fluxo feminino anormal – v. 25-30

A' – sumário – v. 31,32-33

²⁹ MILGROM, J. *Leviticus, 1-16*. New York; London: Doubleday, 1991. p. 905. (The Anchor Bible).

Nessa proposta de estrutura, o versículo principal é o que está no meio, o v. 18, que trata da relação sexual. Decorrente dessa análise estrutural, a preocupação de todo o capítulo seria regulamentar os tempos e períodos apropriados para a relação sexual. Apesar da arquitetura do texto procurar ser equitativa para ambos os sexos, o conteúdo deixa evidente o lugar social inferior da mulher e, conseqüentemente, a sua impureza afeta mais a sua corporeidade. A perda de sêmen normal é ocasional. Ocorre mediante um desejo consciente ou não, uma excitação. A menstruação não; ela ocorre todos os meses, em todo o período fértil da mulher. A menstruação é característica biológica potencial da mulher, enquanto que a perda do sêmen é passível de certo controle.

De acordo com o texto, a determinação da qualidade do fluxo – se é normal ou anormal – deve ser feita pelo homem ou pela mulher. Isto implica conhecimento de seu próprio corpo, de seus ritmos e de seus ciclos. Esse processo pode ser de empoderamento das mulheres a partir de suas experiências corporais.

A palavra menstruação em hebraico *niddah* tem um campo semântico próximo ao verbo *nadah*, que significa separar, ou *naddad*, que significa mover para longe. Também o termo *qadosh*, que geralmente é traduzido por *santo*, tem seu campo semântico em relação a estar separado ou as *realidades separadas* ou *santificadas* para Deus, como em alguns textos bíblicos: Êx 13.2; Dt 5.19; 12. 26; 22. 9; 26.13; 1 Sm 21. 5-7.

O termo *niddah* pode ter três significados: impureza menstrual, impureza em geral e rito que exige purificação. No acádico (*nadu*) e no ugarítico (*ndy*) significa afastar, retirar, atirar, lançar. No egípcio, a palavra para menstruação significa “fazer a purificação”³⁰. Metaforicamente a palavra é associada ao pecado, basicamente em textos pós-exílicos (Lm 1.8.17; Esd 9.11; Ez 36.17).

Lv 15.25 refere-se ao processo de fluir, manar, correr e que no contexto regulamenta o fluxo de sangue anormal, além dos sete dias previstos de fluxo normal. São três os fluxos considerados impuros: em Lv 15.19-24 regulamenta-se o fluxo normal, a menstruação; nos vv. 25-28, o não normal, a hemorragia, e em Lv 12.3-5 o fluxo de sangue do pós-parto. Qualquer outro fluxo, líquido ou fluido vaginal não é considerado impuro.³¹ Não há referência à impureza da urina, do fluxo decorrente de doença venérea nem dos líquidos resultantes da excitação sexual.

³⁰ MILGROM, 1991, p. 745.

³¹ BE'ER, Ilana. Fluxo de sangue: a respeito da im/pureza feminina na lei sacerdotal e na literatura bíblica. In: BRENNER, Athalya (Org.). *De êxodo ao deuteronomio: a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 173.

O tabu em relação à menstruação é comum em várias culturas e comporta componentes básicos, como o medo do sangramento incontrollável, desconforto com os fluxos genitais ou o mistério de sangramento sem que ocorra morte da mulher e suas conexões com a concepção e o nascimento.³²

5 – Pureza e impureza nas leis e nos corpos

No Levítico são codificadas leis que brotam de costumes e tabus antigos. A pergunta que se levanta a partir desse processo de compilação de práticas em forma de código legal é se estas servem para controlar corpos de mulheres na sociedade, na casa e no culto e até que medida são descritivas de uma realidade ou estão procurando ditar comportamentos, prescrever condutas.³³ A suspeita que se levanta é: em que medida as leis querem regulamentar e controlar os corpos, uma vez que o sangue menstrual, que emana desses corpos, não pode ser controlado?

Para discutir a questão da pureza e impureza, é necessário introduzir a reflexão clássica que faz Mary Douglas em seu livro tão amplamente citado por estudiosos do Levítico, “Pureza e perigo”. Para Douglas, a sujeira ou a contaminação são essencialmente uma questão de desordem. Não existem motivos higiênicos, estéticos, morais ou de saúde por trás da regulamentação de pureza e impureza. A definição de sujo, contaminado, impuro é cultural e relativa.³⁴ Nesse sentido, a eliminação do que contamina é um ato de ordenar, de arrumar e classificar os elementos. Não é um ato irracional, mas é “um movimento criativo, um esforço para relacionar forma e função, fazer da experiência uma unidade [...] rituais de pureza e impureza criam unidade na experiência”³⁵.

No contexto das leis de pureza e impureza, que estão arroladas nos capítulos 11 a 15, a pureza cultural é tematizada. Esta significava estar em condições físicas e espirituais que possibilitassem o acesso ao sagrado. Quem busca Deus deve estar compatível com a realidade sagrada da divindade – “você deve ser santo assim como eu sou santo” (Lv 11.44; 19.2)³⁶.

³² BIALE, 1984, p. 147.

³³ KLEE, Deborah. *Menstruation in the Hebrew Bible*. 1998. Tese (Doutorado) – Boston University, Boston, 1998. p. 1.

³⁴ O exemplo de uma horta, com plantações de legumes e verduras, onde as flores são “sujeira”, “inço”, “mato”. Normalmente flores não são inço, mas numa horta de alfaces, sim!

³⁵ DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976. p. 13.

³⁶ GERSTENBERGER, 1996, p. 128.

Santidade e pureza são conceitos sinônimos.³⁷ Por outro lado, também não se pode presumir que a santidade e a impureza sejam polos opostos.³⁸ Para analisar esses conceitos convém despojar-se das concepções binárias, dicotômicas e hierarquizadas. Aqui o sagrado se aproxima da integridade, da inteireza. Não está preso ao absoluto, ao universal, mas à ordem, à não confusão. “A santidade significa manter distintas as categorias de criação [...] Ser santo é ser total, ser uno; a santidade é unidade, integridade, perfeição do indivíduo e da espécie.”³⁹

Nessa perspectiva, as “ideias sobre separar, purificar, demarcar e punir transgressões têm como função principal impor sistematização numa experiência inerentemente desordenada”⁴⁰. Na concepção sacerdotal, o pré-requisito da pureza, essa manutenção da ordem, ocorre no espaço sagrado do santuário, mas também na sociedade, na vida cotidiana. O santo e o comum, o puro e o impuro definem a ordem.⁴¹

Uma abordagem possível dessas leis de impureza é entendê-las como símbolos das forças de morte. Os fluxos corporais sinalizam o debilitamento das forças de vida, por ser perda de uma vida em potencial, como o sangue e o sêmen.⁴² Por serem simbólicas da morte, as situações de impureza estão no nível do não controlável, do agressivo, do que não é possível dominar. A purificação com águas vivas simboliza a renovação, a recriação e a regeneração das forças de vida. Dessa forma, a purificação é entendida como privilégio prazeroso e não como carga.⁴³ Por outro lado, a vinculação única dessas realidades causadoras de impurezas com a morte, por aparecerem num contexto que trata de cadáveres e de lepra, é passível de questionamentos, dado que há também o tema do parto, do nascimento de nova vida, da comida, da relação sexual, que poderiam ser melhor qualificados como forças de vida.⁴⁴

O uso metafórico da menstruação para referir-se ao pecado ou à condenação aparece em textos de Esdras e Ezequiel. Esdras usa o termo para aludir à degradação moral no contexto de expulsão das mulheres estrangeiras e sua proposta de pureza racial (9.10-11). Ezequiel

³⁷ GERSTENBERGER, 1996, p. 128.

³⁸ DOUGLAS, 1976, p. 20.

³⁹ DOUGLAS, 1976, p. 70. Em sua análise sobre as regras dietéticas.

⁴⁰ DOUGLAS, 1976, p. 15.

⁴¹ HOUSTON, Walter. *Purity and Monotheism: Clean and Unclean Animals in Biblical Law*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993. p. 222. (JSOT series, 140); GERSTENBERGER, 1996, p. 129.

⁴² MILGROM, 1991, p. 766-767.

⁴³ GREENBERG, Blu. *On Women and Judaism*. Jewish Publication Society, 1981. p. 112.

⁴⁴ KLEE, 1998, p. 4.

adota o termo para condenar a imoralidade. Ambos os textos têm fortes influências sacerdotais na sua redação, portanto refletem uma tradição ou uma parcialidade sobre a impureza ligada ao templo e às leis de preservação e manejo com o santuário.

Em Lv 18, o termo menstruação é movido para dentro do âmbito da família. Em Lv 15, as restrições se dão no espaço do templo, e nos capítulos 18 e 20 o poder das leis de impureza em relação a essas realidades é preservado, mas sofre uma ressignificação para garantir o seu zelo. A família, a casa e as relações sexuais ilícitas são o novo espaço de aplicabilidade das leis de pureza.⁴⁵

Outra posição é o estudo histórico dessas leis de impureza, relacionadas com as realidades biológicas das mulheres (menstruação e parto) e os caminhos de exclusão das mulheres dos espaços sagrados. O culto oficial israelita institucionalizado no pós-exílio é exclusivamente masculino. Nesse sentido, alguns homens tinham o poder de incorporar e legitimar suas crenças, enquanto mulheres e homens não habilitados de poder oficial no mundo patriarcal permaneciam no âmbito da ilegalidade, do ilegítimo e subversivo.⁴⁶ Muitas das práticas populares, não oficiais se dão no âmbito da casa – espaço determinado às mulheres – e estão relacionadas a momentos especiais da vida familiar, portanto quando são mencionadas estão vinculadas às mulheres ou são perpetradas por elas.⁴⁷ Nesse sentido, ritos e costumes antigos como os de purificação, com consequências diretas nos corpos das mulheres, são rejeitados e relegados para o âmbito da impureza, do idolátrico pelo corpo oficial especializado masculino, detentor dos meios de produção simbólico-religiosa. Esse movimento tem o propósito de demarcar fronteiras, de prevenir contra a assimilação e definir uma identidade própria de um povo em crise na época do exílio/pós-exílio. O corpo pessoal, em relação à sua pureza, integralidade e santidade, reflete o corpo social.⁴⁸

Na cultura grega próxima àquela época, há evidências de rituais relacionados com parto ou menstruação presididos por mulheres. Por um lado, as mulheres eram excluídas da vida política e, consequente-

⁴⁵ BIALE, 1984, p. 158.

⁴⁶ BRENNER, Athalya. *A mulher israelita: Papel social e modelo literário na narrativa bíblica*. São Paulo: Paulinas. p. 100-101.

⁴⁷ BIRD, Phyllis. *Women's Religion in Ancient Israel*. In: LESKO, Bárbara S. (Ed.). *Women's Earliest Records: from Ancient Egypt and Western Asia*. Atlanta: Scholars Press, 1987. p. 294-296.

⁴⁸ ARCHER, Leonie. *In thy Blood Live: Gender and Ritual in the Judeo-Christian Tradition*. In: JOSEPH, Alisson. *Through the Devil's Gateway: Women, Religion and Taboo*. London: Channel Four Television Company, 1990. p. 29-30.

mente, dos rituais de sacrifícios, mas, por outro, estavam integradas na vida religiosa da cidade – protagonismo que era chamado de “cidadania cultural”⁴⁹. Na esfera privada, as mulheres conduziam a vida ritual. Elas tinham o domínio sobre os espaços que envolviam nascimento, morte ou onde se manifestavam as forças não controláveis ou previsíveis. Nesse âmbito, havia divindades que atuavam nos momentos de parto e nascimento. Ilitiia é uma divindade que era invocada para obter um parto feliz, pois ela vem ao encontro da mãe nos momentos de sofrimento. Ártemis, sob o nome de Lóquia, é a divindade do parto e recebe como oferenda as vestes da parturiente, também protege a criança recém-nascida.⁵⁰

Nesse momento há um protagonismo das mulheres em torno de espaços e tempos sagrados, que carregam em si o simbólico da vida e da morte. As mulheres carregam em seus corpos o poder de relacionar-se com forças misteriosas, como os fluxos menstruais e fluidos produtores de vida na gravidez e no parto. O contato com essas forças parece denotar uma capacidade de lidar com elas. Percebe-se o “papel decisivo das mulheres nos primeiros dias de vida da criança e a solidariedade religiosa que as une ao âmbito da casa, em torno dos domínios que reinam seus saberes”⁵¹.

Os rituais de purificação são práticas comuns às culturas circundantes de Israel na época do exílio/pós-exílio. Quando os escritos sacerdotais compilam, no Levítico, os antigos costumes e tabus e estabelecem rituais de purificação, eles objetivam proteger o santuário de uma possível contaminação. A impureza é uma questão de topografia cultural.⁵² Percebe-se que há uma contenção nos ritos de purificação em comparação com as culturas vizinhas. A impureza como contraponto às forças misteriosas e demoníacas quer ser eliminada no Levítico. O sacerdócio procura exorcizar qualquer referência às forças poderosas com a formulação das leis de impureza.⁵³ Se, por um lado, há a tentativa de eliminar, não se pode negar a clara influência ou a reapropriação e ressignificação dos costumes e ritos das culturas vizinhas. Um movimento

⁴⁹ ZAIDMAN, Louise Bruit. As filhas de Pandora: mulheres e rituais nas cidades. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Orgs.). *História das mulheres no Ocidente*. Porto: Afrontamento; São Paulo: Ebradil, 1990. v. I, p. 411.

⁵⁰ ZAIDMAN, 1990, p. 448.

⁵¹ ZAIDMAN, 1990, p. 450.

⁵² WRIGHT, David. *The Disposal of Impurity*. Atlanta: Scholars Press, 1987. p. 231.

⁵³ WRIGHT, 1987, p. 232; MILGROM, 1991, p. 911.

é tentar exorcizar e outro reapropriar-se e cooptar as práticas dando uma nova significação.⁵⁴

Doenças, irrupções escamosas na pele e nas casas ou outras realidades misteriosas como a menstruação, o fluxo de sangue no pós-parto e a perda de sêmen recebem outra racionalização. Não são provocados pelos demônios ou por outras forças poderosas. Para o Levítico são agora “atribuíveis unicamente aos caminhos inescrutáveis de Deus; arrependimento e expiação são os únicos recursos”⁵⁵. As leis de pureza têm o propósito de separar e distinguir o povo que se reúne após a experiência avassaladora do exílio. Elas são símbolos de identidade e criam fronteiras. Buscam salvaguardar o povo em reconstrução da assimilação no complexo cultural circundante. Pretendem afirmar um sistema simbólico próprio e cunhar uma ordem social com integridade grupal.⁵⁶

Sob essa perspectiva podem ser entendidas as prescrições dos sacrifícios de restauração nos capítulos 12.6-8 e 15.29-30. O ritual do sacrifício de purificação é exigido tanto para a parturiente como para a mulher menstruada (também para o homem com perda de sêmen). Com o ritual de duas rolas ou pombinhos, que serão levados para o sacerdote até a entrada da tenda da reunião, constitui-se o restabelecimento da mulher com a realidade sagrada. O ritual não provoca a sua purificação. Esta já acontece no caso do parto no 7º ou 14º dia; na menstruação, na perda de fluxo normal, no 7º e na perda de fluxo anormal sete dias após o término do mesmo. O ritual promove a **reconciliação**.

Os sacrifícios expiatórios são dois: pelo pecado (*hattat*) e pela culpa (*assam*), que têm o significado em relação à penitência, à culpa, com restituição.⁵⁷ Este último tem a necessidade da **reparação** e está regulamentado em Lv 5.14-26; 7.16. O primeiro, que é o prescrito para o texto da mulher com fluxo pós-parto e menstrual, tem uma abrangência mais ampla. Aqui tem a função de repor a pureza.⁵⁸ Evoca o pecado por inadvertência, sem culpa. Quando é com culpa, a pena é a exclusão da assembleia, conforme Nm 15.30-31.⁵⁹ Em ambos, o sangue tem papel

⁵⁴ PHIPPS, Whilliam E. The Menstrual Taboo in the Judeo-Christian Tradition. *Journal of religion and Health*, v. 19, n. 4, 1980. p. 299.

⁵⁵ DOUGLAS, Mary. Sacred Contagio. In: SAWYER, John (Ed.). *Reading Leviticus: a Conversation with Mary Douglas*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. p. 99. (JSOT Series, 227).

⁵⁶ ARCHER, 1990, p. 30.

⁵⁷ SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 81.

⁵⁸ WRIGHT, 1987, p. 131.

⁵⁹ VAUX, 1976, p. 532-534; PIXLEY, Jorge. Exige o Deus verdadeiro sacrifícios cruentos? In: ASSMANN, Hugo (Ed.). *René Girard com teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis: Vozes; Piracicaba: Unimep, 1991. p. 204.

fundamental de purificação. Parece que a regulamentação dessa forma no Levítico está objetivando racionalizar práticas onde o sangue assume um papel mágico, reparador. Aqui o sangue do animal é introduzido ou incorporado num ritual próprio, coordenado e controlado pelo sacerdote.

É quase certo que na religião popular o sangue tinha um poder misterioso que ultrapassava sua virtude como detergente. Não é provável que os sacerdotes levíticos conseguissem extirpar conceitos mágicos do poder desses ritos com manipulação do sangue para expiar pecados morais aleivosos. A intenção levítica foi claramente reduzir e racionalizar o significado do sangue.⁶⁰

Existe uma diferença entre o uso da palavra que significa expiação no caso da parturiente e nos outros casos, como nos pecados por ignorância de Lv 4.13-21,26,31,35. A regulamentação sobre a parturiente está acompanhada do verbo ser purificada, enquanto que em outros casos de expiação o verbo empregado é ser perdoado. A distinção na terminologia deixa claro que a parturiente não cometeu algo moralmente incorreto (pecado), que requer o perdão divino.⁶¹ Sua situação evoca perigo e desordem e, na cosmovisão sacerdotal, isso precisa ser reparado com um sacrifício no templo. É nesse ponto que reside a misoginia da regulamentação e mais da interpretação que a tradição conferiu a esses textos. Por carregar em seus corpos realidades que são vistas como perigosas e misteriosas, as mulheres precisam ter sua corporeidade delimitada, demarcada pelo poder masculino oficial e sacerdotal. A tradição interpretativa impôs aos textos uma conotação de transgressão e pecado, relacionando o sangue menstrual à sexualidade. Com isso resultou uma regulamentação restritiva no que se refere à vivência das realidades corporais das mulheres, fazendo com que essas realidades fossem experimentadas não como sagradas, parte da criação sagrada de Deus, mas como transgressão e culpa.

⁶⁰ PIXLEY, 1991, p. 206.

⁶¹ MILGROM, 1991, p. 760.

6 – Corpos de mulheres – poderes e perigos

As leis que regulamentam as realidades corporais querem promover e manter a coesão de um grupo social ameaçado de desintegração e assimilação após a experiência de exílio. O corpo pessoal quer refletir a pureza, a unidade e a integridade do corpo social.⁶² As regulamentações em relação ao contágio são uma forma de controle social. É um processo que permite, depois de ocorrida a transgressão, retornar ao convívio grupal garantindo antes as devidas punições e correções.⁶³ Existe uma função social de manutenção da ordem social que tem implicações políticas, pois toca na questão crucial de quem é detentor dos mecanismos de controle. Quem é possuidor dos controles tem poder. O poder permite manipular, manejar, fabricar símbolos. No período do pós-exílio bíblico – que é quando se supõem que essas leis de pureza e impureza tenham tomado forma nos corpos legais compilados nos textos e, assim prescritivamente, nos corpos das pessoas –, o sistema está organizado e estruturado de uma forma a garantir e sustentar o poder de um grupo sacerdotal masculino. A ambiguidade está no fato de ser instrumento para a manutenção de poder de um grupo que defende seus interesses e, ao mesmo tempo, construir e garantir a identidade que mantém a integração do povo.

Corpos de mulheres e homens são afetados e regulamentados, separados e classificados de acordo com seus processos biológicos. Mas os corpos das mulheres sofrem mais diretamente em sua corporeidade e identidade devido à sua localização social e ao espaço que ocupam na estruturação patriarcal e androcêntrica da sociedade. O sangue que flui de seus corpos, que é fruto de uma realidade biológica e natural, sofre construções e regulamentações culturais. O que é perigoso e ambíguo por estar fora de controle, o que pode ser poderoso por ser misterioso é ameaçador e precisa ser regulamentado, controlado e enquadrado. O ritual tem essa função de inibir o que é perigoso, de guarnecer e controlar poderes misteriosos.⁶⁴ O ritual expressa o desejo de ordenar a sociedade, de ajustar o que está fora de ordem, de socializar e colocar nos parâmetros da cultura o que está muito próximo à natureza.⁶⁵

⁶² ARCHER, 1990, p. 30.

⁶³ JACKSON, Bernard. *Talion and Purity: Some Glosses on Mary Douglas*. In: SAWYER (Ed.), 1996, p. 110.

⁶⁴ BUDD, Philip J. *Leviticus*. New Century Bible. Grand Rapids: Eerdmans, 1996. p. 35.

⁶⁵ ARCHER, 1990, p. 37.

Corpos de mulheres e de homens são incorporados na reconstrução da identidade do povo. A partir dos fluxos dos corpos, de seus tempos e de seus ritmos é levantada a proposta de uma identidade que reúna o povo identificado em torno de símbolos comuns. Essa dinâmica pode colocar nas mãos dos sujeitos – homens e mulheres – o poder de controlar e significar a identidade.⁶⁶

O sangue, os fluxos, os líquidos que manam em determinados períodos – na menstruação e no parto, como características biológicas do corpo da mulher – são poderosos enquanto constituidores de sua identidade. Fluxos que conformam identidades, delimitam fronteiras de corpos. É o sangue que tem poder misterioso, que flui sem matar, que jorra poderosamente sem licença para passar, sem fronteiras que conseguem conter. Essas realidades fazem parte do cotidiano das mulheres, desde épocas bíblicas até os dias atuais.

A pergunta pela reconstrução de identidades, tendo como ponto de partida essas experiências e práticas, requer que sejam tomadas de forma complexa, não unívoca, mas nas suas multiplicidades de formas e jeitos. A menstruação e o parto, apesar de serem experiências que caracterizam a constituição biológica da mulher, não são determinantes para o ser mulher. Ou seja, para ser mulher não é preciso passar por essas experiências. Não é assim que toda mulher menstrua, que toda mulher experimenta o parto. O potencial existe, mas a forma como se experimenta é diferente. Existem tecnologias desenvolvidas que eliminam a menstruação. O parto não é experiência para mulheres estéreis ou que decidem não ter filhos. O jeito de experimentar a menstruação e o parto e as simbologias e rituais criados em torno desses momentos são diversos conforme a cultura, o contexto, a época em que se vive.

7 – Fluxos corporais – possibilidades hermenêuticas

No contexto bíblico do Antigo Testamento, envolvido pelas prescrições normativas da sociedade patriarcal, as experiências em relação ao corpo são obviamente diferentes para homens e mulheres. O corpo masculino é o normativo, é a referência para rituais, celebrações e relações com o sagrado. O corpo da mulher, por ter um vínculo com a repro-

⁶⁶ COOK, Leslie A. *Body Language: Women's Rituals of Purification in the Bible and Mishna*. In: WASSERFAL, Rahel (Ed.). *Women and Water: Menstruation in Jewish Life and Law*. Hannover; London: Brandeis University Press, 1999. p. 43.

dução, é remetido ao *status* da impureza, ou seja, ao mistério incontrolável, que precisa ser regulamentado para ser dominado.

Essa associação com o impuro e, conseqüentemente, a ausência (ou restrições) dos corpos das mulheres nos rituais, no contato com o sagrado, implica uma relação negativa com o próprio corpo. O sangue menstrual, por um lado, pode ser relacionado com poder, força, mistério e sagrado e, por outro, a partir de leis patriarcais e androcêntricas, é relacionado com o impuro, negando qualquer experiência positiva.⁶⁷

As ideias de pureza e impureza não são construções atreladas exclusivamente ao Levítico. Esses conceitos perpassam tempos e contextos e estão presentes em nossa sociedade dita moderna. O corpo é o espaço geográfico em que essas dicotomias acontecem. A ideia de separar saber e corpo tem por trás o conceito de pureza do saber. Separar, apartar, afastar são movimentos que garantem a pureza. Por outro lado, mesclar, misturar, confundir são movimentos que permitem o impuro acontecer. “A pureza é inimiga da mudança, da ambigüidade e do comprometimento, e sua busca é perseguida pela rejeição.”⁶⁸

A experiência corporal da mulher em relação ao parto e à menstruação é simbólica para buscar outras referências na construção do saber a partir da corporeidade. O parto é o momento da separação de corpos. Nascer implica sair da mescla, da *con-fusão* de corpos. É tempo de buscar uma identidade nova. O sangue e os fluxos, portadores de vida, são o caminho, o instrumento que deixa passar esse processo. Líquidos poderosos. Momentos sagrados. Exigem ritos. Requerem ser celebrados. O sentido do rito é dar significado e sentido aos eventos experimentados no cotidiano. O ritual marca uma passagem e conforma identidade. O ritual expressa a busca pela significação e para as mulheres dá a base vital do ser em termos pessoais e espirituais.⁶⁹

A primeira menstruação e também a última geram crises no corpo da mulher. Crise de identidade, pois são momentos de perguntar: “quem sou?”, “que corpo é este que agora está com novas realidades, vive novas experiências?”

⁶⁷ NAVARRO Mercedes P. Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios: Cuerpos de mujeres en la Biblia: exégesis y psicología. In: NAVARRO, Mercedes (Org.). *Para comprender el cuerpo de la mujer: una perspectiva bíblica y ética*. Estella: Verbo Divino, 1996. p. 162.

⁶⁸ CHAHON, Vera Lúcia. *A mulher impura: Menstruação e judaísmo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1982. p. 51.

⁶⁹ WASHBOURN, Penelope. *Becoming Woman: Menstruation and Spiritual Experience*. In: CHRIST, Carol; PLASKOW, Judith (Ed.). *Womanspirit Rising: a Feminist Reader in Religion*. New York: Harper and Row, 1979. p. 247.

Na sociedade atual, a temática da menstruação é debatida de forma muito comercial e consumista. Os modelos de absorventes higiênicos formam os padrões e são ditadores de regras em torno dos sangues e dos fluxos corporais das mulheres. Os nomes de suas marcas já denotam a intenção implícita de como encarar a questão da menstruação: “sempre livre”, “segura e natural”, “intimus”, “always”. São títulos que querem esconder, fazer passar despercebido esse tempo na vida das mulheres. É assim que as meninas são recebidas nessa nova etapa no processo de construção de sua identidade.

Com a primeira menstruação, a menina é impelida para um novo *status* de um momento a outro. Com uma mancha em sua calcinha ela passa de menina para moça e, muitas vezes, a única recomendação e orientação que recebe é que agora ela deve se cuidar, pois pode engravidar. O vínculo da menstruação com a sexualidade e com a gravidez é reforçado.

É nessa situação de crise que o ritual é importante. Ele ajuda a dar significados e encontrar sentidos aos fatos. O ritual, ao demarcar um corpo de símbolos, ajuda a demarcar o evento.⁷⁰ A forma como atualmente o tema da menstruação é encarado carece de rituais que auxiliam nessa transposição de fases. Não há preparo adequado ou as informações que são repassadas são marcadas pelo medo, pela vergonha e pela angústia. É com essa crise que a menina, após sua primeira menstruação, irá tomar suas decisões de vida no que se refere à sua feminilidade, sua identidade enquanto corpo sexuado, e à relação com sua autoimagem, seus propósitos na vida e suas relações.⁷¹

8 – Poderes e saberes

A palavra menstruação faz vínculos com um amplo campo semântico. Em alemão, menstruação é *Regel*, em francês é *regle* e em espanhol, *reglas*. Também em português é comum referir-se à menstruação como regras. Aqui se evidencia uma aproximação com o significado de regulamentação ou medida.⁷² Menstruação em sânscrito é *rtu* e significa ritual. Em latim, *menses* significa o mês, mas também pode se referir ao ciclo menstrual.⁷³ A raiz *men* está presente em outras palavras corre-

⁷⁰ WASHBOURN, 1979, p. 251.

⁷¹ WASHBOURN, 1979, p. 253.

⁷² GRAHAN, Judy. *Blood, Bread and Roses: How Menstruation Created the World*. Boston: Beacon Press, 1993. p. 5.

⁷³ GRAHAN, 1993, p. 6; OWEN, Lara. *Seu sangue é ouro: resgatando o poder da menstruação*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1994. p. 41.

latas como do inglês *moon* (lua) e *mind* (mente) ou então *measurement* (medida) ou menstruação.⁷⁴

A relação entre a lua, as mulheres e o ciclo menstrual é uma possibilidade que é apontada a partir de sua gramática e a partir da ciclicidade presente em ambas. Em muitas culturas, a lua e a menstruação são a mesma palavra ou estão muito associadas. Existem pesquisas que comprovam a tendência de as mulheres menstruarem em determinadas fases da lua.⁷⁵ A influência da lua nas marés e nos fluxos de água é conhecida. Nesse sentido se poderia hipotetizar uma sincronia do ciclo menstrual, dos líquidos e fluidos corporais com a lua.⁷⁶

A sincronia menstrual entre mulheres que vivem juntas é atestada na prática e na teoria. O grupo social influencia o equilíbrio do sistema endócrino, mas o mecanismo que possibilita essa simultaneidade das menstruações nos diferentes corpos ainda não é claro.⁷⁷ O que pode ser constatado é que o entorno cultural tem poder de mudar e transformar o biológico. Com isso se estabelecem uma sincronia e uma simultaneidade de intervenções entre natureza e cultura, que reafirmam o conceito de integralidade do conhecimento e do saber.

A construção de um amplo campo semântico para a palavra menstruação quer vincular as realidades biológicas corporais experimentadas pelas mulheres a uma proposta de construção de saber e, conseqüentemente, com um jeito de fazer exegese bíblica e teologia. A concepção de integralidade e de simultaneidade no processo de construção de saber é norteadora nessa proposta. O saber tem no corpo o seu espaço de experimentação e seu tempo de arrumação. Os ciclos, os fluxos e os líquidos do corpo são misturados com o saber construído a

⁷⁴ OWEN, 1994, p. 41-42.

⁷⁵ KNIGHT, Chris. *Blood Relations: Menstruation and the Origins of Culture*. New Haven; London: Yale University Press, 1991. p. 249. Segundo a autora, na China as mulheres tendiam a menstruar na lua nova, nos EUA as mulheres tendiam a menstruar na lua cheia e ovular na lua nova.

⁷⁶ "Na maior parte das culturas de todo o mundo, a lua tem sido associada às mulheres, mais obviamente porque a duração média do ciclo menstrual é de 29,5 dias, que é exatamente o mesmo tempo que a lua demora em circundar a órbita da Terra. A duração média da gravidez é de 265,8 dias – quase nove meses lunares. Isso significa 14 dias menos que as quarenta semanas que atualmente os médicos calculam como sendo a duração da gestação, mas essas quarenta semanas são medidas a partir do início do último período menstrual, partindo-se do princípio de que, pelo menos teoricamente, a mulher poderia ter concebido em qualquer momento após o final da menstruação. Na verdade, a ocasião mais propícia para ela conceber é o 14º dia do seu ciclo, o que torna o período real de sua gravidez composto de 38 semanas – ou 266 dias." OWEN, 1994, p. 46.

⁷⁷ KNIGHT, 1991, p. 212.

partir da experiência das mulheres. É um processo de gestação e geração de novos conceitos de paradigmas. É um ensaio, uma proposta que aponta para alguns impulsos.

“A epistemologia ocidental é tanto hierárquica quanto piramidal.”⁷⁸ Hierárquica, porque categoriza em termos de valores os conceitos e valores que usa; piramidal, porque aquilo que está classificado e enquadrado recebe uma atribuição de valor, de modo que desqualifica uma modalidade de conhecimento em relação à outra. Nessa hierarquia piramidal, o detentor do conhecimento é aquele que é mencionado primeiro. Consequentemente, na categoria da segunda ordem estão o não conhecimento, o não saber, a ignorância.

*O oposto de Verdade e Conhecimento é obviamente ignorância: o não saber; não estar ciente; algo indesejável; estar na escuridão; um estado inferior (negativo), a ser evitado a qualquer custo, porque parece “decaído” e nos empurra para baixo, para os sussurros da superstição, do oculto, do tabu, do não-sagrado [...] talvez do inferno.*⁷⁹

Nessa construção dualista do conhecimento não há lugar para a diversidade. Isto tem implicações éticas, pois tudo o que não se encaixa numa categoria “cai” para a segunda, o que a desvaloriza e desqualifica. Logo, a natureza como realidade não humana, não objetiva recebe um valor menor no mundo racional, ocidental. Tudo o que estiver associado à natureza perde, consequentemente, o *status* de lugar e sujeito da produção de conhecimento.

A mulher, por manifestar em seu corpo realidades biológicas como a menstruação e a capacidade da gravidez, é associada à natureza, portanto desqualificada para ser sujeito de produção de saber. A sua identidade é formada a partir desse vínculo. É reprodutora e não produtora de saberes. Por um lado, a associação das mulheres à natureza é sublimada pela função maternal. A construção social da maternidade no mundo masculino patriarcal é provida de grande valor. É um valor atribuído que se origina e responde aos interesses androcêntricos. Por outro lado, está a imagem selvagem, não controlável ou previsível, ca-

⁷⁸ WILSHIRE, Donna. *Os usos do mito, da imagem e do corpo da mulher na re-imaginação do conhecimento*. In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. (Orgs.). *Gênero, corpo, conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1988. p. 101.

⁷⁹ WILSHIRE, 1988, p. 102. (Os grifos são da autora.)

paz de provocar desordem na natureza associada aos corpos das mulheres e às suas capacidades reprodutivas.⁸⁰

Parece que a ordem social hierárquica masculina é ameaçada pelo poder dos sangues e fluxos dos corpos das mulheres. Líquidos escorrem, não reconhecem nem respeitam limites. Transbordam fronteiras. Lambuzam. Mancham... Colorem.

A pergunta pelos novos paradigmas como o cotidiano, a experiência, a diversidade, a provisoriidade, a parcialidade, a subjetividade é um tópico que ensaia uma outra proposta de construção do saber, também na teologia, na exegese e hermenêutica. Incorporar a perspectiva de gênero na construção do conhecimento não significa apenas mudar alguns tópicos, acrescentar outros, visibilizar as mulheres ou modificar algumas expressões na linguagem. Fazer pesquisa científica com o instrumental da teoria de gênero implica adotar outra metodologia.

In-corporar... Congregar no corpo. Mesclar o corpo com o processo de construção de saber. Saber que passa pelo corpo. Desejo de saber. Estas são consignas nesse processo de misturar o corpo, seus sangues e fluxos, com os saberes. A subjetividade e tudo o que está relacionado com ela foram relegados como saber não científico.⁸¹ Partir do corpo da mulher e suas realidades biológicas como paradigmas para novos saberes implica peregrinar pela identidade construída de forma fragmentada. Identidade construída em conflitos, a partir de experiências que marcam o corpo. O saber que surge da experiência cotidiana vem marcado por esse contexto conflituoso, desigual e heterogêneo.⁸²

As leis compiladas no código de pureza e impureza de Levítico 12.1-8 e 15.15-30 reúnem temas que, para o saber científico, acadêmico, asséptico e racional, não fazem parte do repertório discursivo investigado. A distância aumenta o desconhecimento, e este, o preconceito. Resgatar o cotidiano, a subjetividade e o corpo, considerando seus períodos históricos, seus contextos culturais, seus ritmos e ritos, é tarefa metodológica da exegese e hermenêutica bíblica feminista. É uma forma de construir saberes outros.

⁸⁰ GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 128.

⁸¹ SIEBERT, Raquel. As relações de saber-poder sobre o corpo. In: ROMERO, Elaine (Org.). *Corpo, mulher e sociedade*. Campinas: Papirus, 1995. p. 21.

⁸² HUBBARD, Ruth. *Algumas idéias sobre a masculinidade das ciências sociais*. In: GERGEN, Mary M. *O pensamento feminista e a estrutura do conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; Brasília: Universidade de Brasília, 1993. p. 30-31.

*A tarefa de resgatar os corpos das mulheres a serviço do conhecimento significa resgatar o sangue das mulheres. Há de deixar para trás a noção do sangue menstrual como maldição ou algo a ser ignorado e voltar à percepção neolítica do mesmo como algo a ser celebrado, considerado como a Fonte Sagrada da Vida, contendo a Sabedoria das Idades, passada de Mãe para a Filha.*⁸³

Poderoso é esse movimento de cavar entre significados construídos há tempos idos. Entre conceitos incrustados de “pré-conceitos”, construídos sobre firmes bases patriarcais e androcêntricas. Poderoso é esse ato de poder nomear e de dizer quem se é. Nomear a sua identidade. Dizer o mundo, recolocar e ressignificar palavras. Poder dizer novas palavras, até há pouco não articuladas em contextos acadêmicos, formais, científicos, androcêntricos e patriarcais: menstruação, sangue, parto, fluxos, líquidos, corpos...

⁸³ WILSHIRE, 1988, p. 119.

Corpos, poderes e saberes nas primeiras comunidades cristãs

Uma aproximação a partir das “Cartas Pastorais”¹

Marga J. Ströher

Resumo: A proposta deste texto é apresentar um tema construído a partir da análise de um texto bíblico na perspectiva da hermenêutica feminista e da análise das relações de gênero e a articulação dos eixos hermenêuticos *do saber, do poder e dos corpos das mulheres* no contexto bíblico neotestamentário. O texto bíblico em questão, 1Tm 2.9-15, diz respeito a um discurso em torno da roupa e ornamentação das mulheres como representação do controle de seus corpos e as respectivas implicações para o seu ensino e o seu exercício de liderança nas comunidades cristãs.

Palavras-chave: corpo, saber, poder, hermenêutica feminista, teologia bíblica, Cartas Pastorais, Bíblia e gênero.

1 – Redescobrir o tecido da Bíblia e tecer novas tramas

A Bíblia é como um tecido, tecida a muitas mãos, com diversas cores e texturas. Para uma análise feminista de textos bíblicos, a arte de delinear e descobrir novas e diferentes tessituras a partir do testemunho bíblico é um desafio que se apresenta.

Neste texto busco apresentar um tema construído a partir da análise das fontes do passado, no caso de um texto bíblico, e a sua respectiva temporalização e as possibilidades de interpretações contemporâneas, com referências à construção do saber, do poder e dos corpos das mulheres no contexto bíblico neotestamentário. Trata-se do discurso em torno da roupa e ornamentação das mulheres e as respectivas implicações para o ensino e a liderança nas comunidades, que encontramos

¹ Este texto é um resumo de uma parte da minha pesquisa de doutoramento em Novo Testamento. STRÖHER, Marga J. *Caminhos de resistência nas fronteiras do poder normativo: Um estudo das Cartas Pastorais na perspectiva feminista*. 2002. IEPG/EST, São Leopoldo, 2002.

em um dos livros das chamadas Cartas Pastorais da Bíblia cristã (Novo ou Segundo Testamento), a Primeira Carta a Timóteo.

Mais do que a análise do discurso sobre a moda feminina de um determinado contexto, busco entender a construção do discurso sobre o corpo e o controle de corpos, saberes e poderes das mulheres e como se dá a confluência desses eixos, como se articulam, se entrecruzam e como as mulheres estão ministrando suas potencialidades e exercendo seus poderes. Tomo as categorias de *corpo*, *saber* e *poder* como eixos hermenêuticos para a leitura e interpretação de textos bíblicos.

2 – Corpo, saber e poder – eixos hermenêuticos e as relações de gênero

Texto bíblico e sua relação com corpo, saber e poder! Que relação é esta? Como se entrecruzam fios aparentemente tão diferentes? Pela experiência! As experiências das mulheres colocam-se como critério na hermenêutica, não apenas como o “ponto de partida e de chegada do círculo hermenêutico”², mas como pontos que se cruzam e formam redes ou como fios que compõem o tecido do texto e o tecido da vida, entrelaçados no processo interpretativo. O corpo apresenta-se não apenas como motivador da reflexão na teologia e na exegese, mas como reafirmação do *locus* e do espaço em que se efetivam prescrições e se dão a significação e a ressignificação de experiências religiosas e a relação com o sagrado. A experiência da corporeidade entra em diálogo com os textos, com suas diferentes aproximações ao corpo e com as respectivas construções sociorreligiosas sobre o corpo. O texto também é corpo.

O texto também é um corpo que se mostra e se esconde de seus leitores/as. Aqueles e aquelas que lêem também são corpos viventes que entram em diálogo e luta com outro corpo: o texto. Ambos mostram seus próprios tecidos: corpos individuais e sociais, femininos e masculinos.³

Adotar o corpo como chave hermenêutica implica considerar não somente o discurso sobre o corpo, mas a articulação e as tessituras resultantes da trama do corpo com o texto e do texto com o corpo – texto e tecido têm a mesma raiz latina (*textile*). Um dos fios desse processo

² Cf. RUETHER, Rosemary R. *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista*. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1993. p. 18.

³ Pautas para uma hermenêutica feminista de libertação. In: CARDOSO PEREIRA, Nancy (Org.). *Mas nós as mulheres dizemos. Ribla*, Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, v. 25, n. 3, 1996. p. 6.

interpretativo é perguntar: o que passa com o corpo no encontro com o texto; que imagem de corpo está espelhada no texto?

Na leitura das Cartas Pastorais, o corpo torna-se um eixo hermenêutico importante. Nesses textos, o controle dos corpos aparece como parte constitutiva do exercício do poder, bem como a produção do saber. Portanto *corpo, saber e poder* apresentam-se como eixos hermenêuticos viáveis e construtivos na leitura e interpretação de textos bíblicos, no caso específico das Cartas Pastorais, em que entram em evidência o corpo do bispo, os corpos das mulheres, os corpos dos escravos e escravas, corpo da Igreja e as respectivas noções e exercícios de saber e poder.

A noção de corpo que herdamos foi construída a partir de concepções binárias de separação da vida em esferas dualistas e contrapostas: alma-corpo, espírito-matéria, corpo-mente, cabeça-corpo. Associadas ao corpo, outras contraposições excludentes e reducionistas demarcaram a visão antropológica ocidental: masculino-feminino, branco-negro, graça-pecado, cultura-natureza, público-privado, produção-reprodução, heterossexualidade-homossexualidade, capaz-deficiente, conhecimento-ação, objetividade-subjetividade, teoria-prática. Nessa concepção, o interesse é pelo corpo que se **tem** e pelo que o corpo **contém**. O **ser corpo** é secundário; importa é salvar a sua alma. E assim nos tornamos alienadas, no sentido de que criamos distâncias entre nosso próprio ser (*self*) e o que compreendemos como corpo. O corpo não é algo separado de nossas subjetividades, das experiências cognitivas e afetivas, culturais, étnicas, religiosas, políticas, de nossas experiências cotidianas mais banais.

*O corpo – o que comemos, como nos vestimos, os rituais diários através dos quais cuidamos dele – é um meio de cultura. [...] O corpo é uma poderosa forma simbólica, uma superfície na qual as normas centrais, as hierarquias e até mesmo os compromettimentos metafísicos de uma cultura são inscritos e assim reforçados através da linguagem corporal concreta.*⁴

De alguma maneira, somos o que fazemos com o nosso corpo, o que somos como corpo. Nós somos o corpo, mas o corpo é também superfície; o corpo tem uma geografia, é território, é mapa, espaço, tempo, texturas de experiências diversas e diversificadas, plurais e coletivas

⁴ BORDO, Susan R. O corpo e a reprodução da feminilidade. In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. (Eds.). *Gênero, corpo, conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997. p. 19.

– mas também singulares para cada pessoa, mulher ou homem. Meu corpo é meu território; não um território a ser ocupado nem abandonado, mas inter-relacionado e inter-relacionável. O corpo é o lugar da proveniência,⁵ do pertencimento:

Sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também eles se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito. O corpo é a superfície de inscrição dos acontecimentos⁶.

O lugar do corpo tem sido retomado em diversas áreas de pesquisa e de conhecimento a partir do seu lugar epistemológico. Na teologia, o corpo é recolocado a partir da sua inteireza como criação divina: o corpo é sagrado. O corpo sempre esteve presente no fazer teológico, embora não assumido ou, então, a partir de uma determinada perspectiva de corpo que hoje é desconstruída, dando lugar a novas possibilidades de compreendê-lo. Não temos um corpo, somos corpo. Não apenas como corpo produtivo e reprodutivo, não por sua utilidade racionalista, mas pelo seu estético (ser corpo); não a partir de uma visão essencialista, mas como corpo histórico e político.

Falar do corpo como critério hermenêutico na perspectiva feminista é falar dos corpos de mulheres na história e em nosso cotidiano, de corpos subordinados, manipulados, mas também incorporados em movimentos de subversão e transformação, na não conformidade ou na conformidade, na resignação, na luta pela sobrevivência de cada dia, sofrendo a arduidade da discriminação racista e sexista, fazendo a diferença nos processos de libertação. São os corpos de mulheres cujas experiências referem histórias de exclusão e de resistência em relação ao exercício de sua autodeterminação e seu testemunho de fé.

⁵ Conceito adotado por Foucault de Nietzsche, que para a questão da discussão da genealogia trabalha a concepção de *Herkunft*, proveniência, e não a *Ursprung*, origem. Foucault adota de Nietzsche o conceito de genealogia para trabalhar o assim chamado segundo domínio de sua construção filosófica, o domínio genealógico, os poderes. O primeiro domínio é o arqueológico ou sobre os saberes. Cf. FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1992. p. 15-37. (Nietzsche, a genealogia e a história).

⁶ FOUCAULT, 1992, p. 22. Grifo meu.

*O corpo como critério hermenêutico oferece alternativas de leituras que querem ser convites para um diálogo e vivência de novas relações entre mulheres e homens – na teologia, nas igrejas, em casa, na cama, na vida.*⁷

As regulamentações do culto e da qualificação dos ministérios nas Pastorais aparecem estreitamente vinculadas à corporeidade: casar, não casar, viuvez, casar de novo, ser viúva de um único marido, ter filhas/filhos, ser marido de uma única esposa, ter determinada idade, calar, falar, ser jovem ou idosa, abstinência sexual ou não, vestuário, gestos corporais, hábitos alimentares. Há um discurso de condicionamento e controle sobre os corpos. O controle se dá em vários níveis, segundo a idade, segundo seu papel na casa patriarcal e seu estado civil, segundo a sua atuação comunitária, se eram livres ou escravas, se eram mulheres ou homens. E a preocupação maior evidencia-se no controle dos corpos femininos.

*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.*⁸

Nas Pastorais, a preocupação principal recai sobre a normatização dos saberes e do próprio acesso ao saber e a delimitação dos espaços de exercício do poder para as mulheres. Isto se apresenta com muita força por meio do controle dos seus corpos. A articulação entre corpo, saber e poder é evidente e eficiente.

Michel Foucault representa uma contribuição significativa nessa proposta, a partir e por meio da analítica do poder. Entender o poder como algo que não é singular e único, mas como uma rede em forma capilar, que circula por toda a sociedade, é fundamental na aproximação ao discurso das Cartas Pastorais. O poder é parte constitutiva do tecido social, com seus múltiplos lugares e diversas modalidades de poder. O poder está em toda parte, porque provém de todos os lugares, declara Michel Foucault, e é compreendido como a multiplicidade de correlações

⁷ Pautas para uma hermenêutica feminista de libertação. In: CARDOSO PEREIRA (Org.), 1996, p. 6.

⁸ BORDO, 1997, p. 20.

de forças.⁹ O poder não é algo imanente, que se apreende ou se possui, mas é dinâmico e circulante. “Não há poder que se exerça sem uma série de miras e objetivos”, porém não como resultante da “escolha ou da decisão de um sujeito”, mas dentro de um “conjunto de redes de poderes”¹⁰.

No processo interpretativo, juntamente com a pergunta sobre como o poder é exercido, é necessário perguntar: que experiências e que resistências o discurso está tentando invisibilizar e quais está propondo normatizar? Isto ajuda a descobrir a história das resistências, o exercício das resistências concomitante ao exercício do poder normativo e que também são distribuídas dentro de um conjunto de redes sociais. As resistências, diz Foucault,

*são distribuídas de modo irregular: os pontos, os nós, os focos de resistência disseminam-se com mais ou menos densidade no tempo e no espaço, às vezes provocando o levante de grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando certos pontos do corpo, certos momentos de vida, certos tipos de comportamento*¹¹.

A desconstrução dos discursos e da história oficial, apresentada nos textos, buscada por meio de linhas subterrâneas, pode significar uma aproximação à história de mulheres e homens que não corroboraram a eclesiologia oficial exclusivista e que representam as resistências. A perspectiva das circulações de poder evidencia a resistência das mulheres e homens que não se resignaram em ser apenas vítimas passivas de estruturas patriarcais e dominantes. Portanto, uma das primeiras tarefas da hermenêutica feminista é desconstruir textos que se impõem como leis de exclusão e desumanização, que impõem regras comunitárias prontas e, sobretudo, patriarcais e excludentes. Nessa perspectiva considera-se “a confluência não só das relações de sexo, mas também étnicas, de classe, culturais, geracionais, que atravessam as diferentes parcelas da humanidade em toda a sua complexidade”¹².

A hermenêutica feminista é mais um desafio que se soma à complexidade e ao prazer da hermenêutica bíblica. A partir de uma hermenêutica de desconstrução, reconstrução e construção, procuro resgatar a história das resistências e as possibilidades que as mulheres tiveram

⁹ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. v. 1: A vontade de saber. 6. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985. p. 89.

¹⁰ FOUCAULT, 1985, p. 90.

¹¹ FOUCAULT, 1985, p. 92.

¹² Pautas para uma hermenêutica feminista de libertação. In: CARDOSO PEREIRA (Org.), 1996, p. 8.

de exercer o poder na perspectiva das circulações de poder. Assumo os textos como discursos, pois “é justamente no discurso que vêm a se articular poder e saber”¹³. Assim, a partir do próprio discurso patriarcal, é possível resgatar elementos da história das resistências – nos papéis informais de resistência – ou as possibilidades outras de exercer o poder, evidentes ou subjacentes no texto, e que no discurso aparece relativizado ou desarticulado. Hermenêutica essa que se configura por movimentos de des-re-construir são **proposições** que carregam provisoriiedades e ambiguidades. Nessa perspectiva é que faço a minha aproximação aos textos bíblicos. As proposições apresentadas são instrumentos que podem nos ajudar a entrar em diálogo com o texto bíblico.

3 – Um pré-texto para uma aproximação às Cartas Pastorais

3.1 – As mulheres no discurso das Cartas Pastorais

As mulheres cristãs, segundo as Cartas Pastorais, devem ser modestas e decentes, submissas, castas, usar roupas simples, sem cabelo ornamentado e sem joias. Esta descrição da mulher ideal é comum na retórica masculina da filosofia helenista, que descreve seu ideal de uma mulher virtuosa.¹⁴ Assim, o autor da carta está solicitando às mulheres para se comportarem do mesmo modo como está estipulado pela sociedade, para não ofender os homens que estão no poder e para se ajustar aos valores culturais dominantes.¹⁵ Isto fica evidenciado pelo uso da palavra *prétei* – conveniente, apropriado, adequado. A preocupação não é tanto com a vestimenta em si, mas com o comportamento das mulheres, o que fica caracterizado pelas boas obras.

A palavra-chave nesse texto é a submissão. A palavra submissão geralmente é entendida no sentido de renúncia a um comportamento independente ou de manter-se sob a ordem ou autoridade de outras pessoas.¹⁶ Aparece em diversos textos do Novo Testamento, geralmen-

¹³ FOUCAULT, 1985, p. 95.

¹⁴ Por exemplo, Sêneca, *Consolação a minha mãe Hélvia*; Plutarco, *Praecepta Coniugalia* e *Consolação à sua mulher*; Pseudo-Melissa, *Carta a Cleatera*.

¹⁵ Veja comentários a respeito em DEWEY, Joana. 1 Timothy, 2 Timothy, Titus. In: NEWSOM, Carol A.; RINGE, Sharon H. (Eds.). *The Womens Bible Commentary*. London; Nashville: Westminster: Jonh Knox Press, 1992. p. 353-361. aqui p. 355.

¹⁶ Subordinação ou submissão representa um dos elementos constitutivos da exortação às mulheres. Sua raiz, o verbo *tasso*, tem o significado de ordenar ou estabelecer/

te como conceito de subordinação ou submissão a qualquer autoridade constituída, aos líderes comunitários em geral, aos pais, aos maridos, aos senhores, aos bispos. A expressão, portanto, faz parte de uma linguagem de relações de submissão e obediência. É um termo frequente nos códigos domésticos, especialmente na forma verbal, no sentido de manter as diversas pessoas em desvantagem de idade, condição social ou gênero na ordem social da casa – as mulheres livres, as mulheres escravas, os homens escravos e as filhas e os filhos – sob o controle e obediência ao *pater familias*, como é o caso de diversas exortações das Pastorais.

Em 1Tm 2.11-12, o autor proíbe explicitamente – *eu não permito* – as mulheres de dirigirem oração pública e ensinarem.¹⁷ As mulheres devem mostrar submissão em tudo, não devem exercer autoridade sobre os homens e devem manter-se em silêncio, caladas, sem voz. Essa injunção é uma evidência de que as mulheres estavam orando e ensinando publicamente. A prática histórica das mulheres cristãs primitivas confirma, em outras passagens do Novo Testamento (1Co 11; Rm 16; At 16; Lc 10), papéis diferentes e mais ativos. A tentativa de manter as mulheres em silêncio significa que, além de não poderem falar na assembleia, não podem fazer a articulação de um pensamento teológico próprio. Os líderes masculinos têm permissão de ensinar, pois, segundo a concepção apresentada nesses textos, somente eles detêm a sã doutrina ou a doutrina correta. Assim, as mulheres não são as únicas, mas é o grupo mais atingido pela crítica à heresia, que ensina uma outra doutrina, como é chamada nas Pastorais.

Diante da possibilidade de outra compreensão cristã do Evangelho e das formas de experimentá-lo, interpretadas como heresia, o conceito sã doutrina coloca-se como a verdade diante da novidade ou do ensino diferente – a outra doutrina (*heterodidaskalia*). A Igreja é apresentada como guardiã da doutrina e reguladora da fé correta. As Cartas Pastorais apresentam instruções, regulamentos e normas gerais que se configuram em uma espécie de manual eclesiástico, não totalmente desvinculado de situações concretas, mas com um caráter mais generalizado para tempos, lugares e circunstâncias. A partir de parêneses e regras de comportamento, baseadas na estrutura patriarcal da sociedade, a teologia das Cartas Pastorais está construída a partir de

determinar, no sentido de mandar ou dar ordens sobre outras pessoas. Nas exortações é usado na forma passiva, então: “estar debaixo ou sob a ordem de alguém”.

¹⁷ A palavra *didasko* tem vários significados, sempre ligados ao conhecimento: ensinar, informar, instruir, estabelecer conhecimento, demonstrar, mostrar, receitar. WEGENAST, K. Ensinar. In: BROWN, Colin (Ed.). *O novo dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1983. v. II, p. 42-49. aqui p. 43.

uma visão hierárquica da sociedade, assumindo-se, assim, não como propulsora de novas relações entre os membros batizados em Cristo, mas como legitimadora de relações assimétricas.

Numa revisitação a essas cartas é possível resgatar a liderança ativa de mulheres (1Tm 3; 1Tm 5). No entanto, as cartas estão permeadas de um discurso de desqualificação das mulheres. O autor fala de mitos das mulheres velhas e pede a Timóteo para rejeitar as fábulas profanas e de velhas (1Tm 4.7) – em algumas Bíblias traduz-se por caducas, um adjetivo que não aparece no texto.¹⁸ Trata-se de um estereótipo, segundo o qual as mulheres idosas somente contam mitos, inventam histórias. A sabedoria das mulheres não é levada a sério. Numa outra exortação pede-se à comunidade para se afastar desses que “penetram sorrateiramente nas casas e conseguem cativar mulherzinhas” (2Tm 3.6). A expressão mulherzinhas, frequentemente traduzida por mulheres fracas ou tolas, é usada por autores da época para desqualificar as mulheres.¹⁹

As pessoas que aparecem como encarregadas do ensino nas Pastorais são os bispos e as presbíteras. As presbíteras são chamadas a atuar como mestras do bem – ou como boas mestras (Tt 2.3). Elas devem ensinar as mais jovens na temperança (Tt 2.4). O verbo usado (*soufronizo*) significa restaurar alguém para seu senso, moderar, controlar, disciplinar, restringir.²⁰ Portanto, as presbíteras devem ensinar ou melhor, treinar as mulheres mais jovens para a disciplina, a temperança e a moderação. O conteúdo do ensino das presbíteras está predeterminado por esse verbo e pela instrução que segue no texto. A exortação que segue a esse versículo traduz o conteúdo do ensino das presbíteras, que

¹⁸ Platão descreve-as com o mesmo tom pejorativo. Em seu tratado *República*, Platão usa a mesma expressão: “Deixa-me, pois, falar à minha vontade, ou se quiseres interrogar, interroga. E eu dir-te-ei como às velhinhas que estão a contar histórias”. PLATÃO. *República*. I, 350 E.

¹⁹ Livio faz a reconstrução histórica das discussões de Marcus Fundanius, Lucio Valério e Marcus Porcius Catão sobre a Lei Ópia, decretada em 215 a. C. – que limitava a quantidade de ouro e de roupas de púrpura que as mulheres podiam usar e a distância que poderiam percorrer de liteira, não mais que uma milha por dia. Essa lei provocou o considerado primeiro grande protesto coletivo de mulheres na história, em 195 a. C. Na reconstrução da retórica de Lúcio Valério, feita por Livio, as mulheres são chamadas pelo diminutivo mulherzinhas (*mulierculae*), pois, na sua opinião, elas vivem perturbadas com assuntos menores. Veja WYKE, Maria. Woman in the Mirror: the Rhetoric of Adornment in the Roman World. In: ARCHER, Léonie J.; FISCHLER, Susan; WYKE, Mary (Eds.). *Women in Ancient Societies: an Illusion of the Night*. New York: Routledge, 1994. p. 135-151. aqui p. 139. A mesma expressão também aparece em AURÉLIO, Marco. *Meditações*. V, 5.11.

²⁰ THAYER, Joseph H. *A Greek-English Lexicon of the New Testament*. Grand Rapids: Baker Book House, 1979. p. 613.

devem ensinar: as mulheres jovens a se casarem, amarem os maridos, terem filhos e administrarem bem a casa, serem sujeitas ao marido para que a palavra de Deus não seja difamada (Tt 2.4-5). A atividade de ensino das presbíteras é limitada a um grupo específico de mulheres e a um conteúdo que responda à expectativa da casa patriarcal.

3.2 – A perspectiva de leitura

A proposta da hermenêutica feminista das Cartas Pastorais é situar as mulheres no interior do texto, na sua concepção teológica e eclesiológica, e esclarecer a sua visão das relações de gênero.²¹ Procuram-se, nas próprias cartas, elementos que possibilitem uma reconstrução histórica da realidade das comunidades, numa perspectiva e aproximação a esses textos a partir de um outro olhar, o das pessoas e grupos contra os quais o autor se opõe com seu ponto de vista normativo e ortodoxo.

Nas Pastorais há um discurso que representa uma voz. No entanto, qualquer texto tem a sua plurivocidade, não apenas a voz do autor, por mais que a sua seja a voz dominante. Na teoria de interpretação de Paul Ricoeur, a plurivocidade é elemento essencial, pois, na sua compreensão, cada linguagem escrita retém a presença de muitas vozes.²² Ter uma postura de leitura a partir das pluralidades pode ser elucidativo e significativo para a interpretação das Pastorais. Tentar ouvir outras vozes, visualizar outras experiências, perceber diferentes práticas, pessoas itinerantes, aproximar-se de outras ideias pode ajudar a descobrir grupos cristãos estabelecidos em comunidades domésticas que romperam com normas sociais e domésticas prescritas. A proposta neste trabalho é ler as Cartas Pastorais a partir do pressuposto de que elas não são prescrições a serem seguidas ou que ditam a impossibilidade de liderança ativa das mulheres nas comunidades cristãs. As oponentes atacadas na carta não são pessoas de fora, mas líderes ativas da comunidade, entre elas mulheres que oram, ensinam, profetizam, deslocam-se, presidem o culto e preservam algumas tradições, inclusive paulinas, consideradas anátemas para o autor das Pastorais.²³

²¹ Veja WAGENER, Ulrike. Die Pastoralbriefe: Gezähmter Paulus – domestizierte Frauen. In: SCHOTTROFF, Luise; WACKER, Marie-Theres (Eds.). *Kompendium feministische Bibelauslegung*. Gütersloh: Christian Kayser; Gütersloher Verlagshaus, 1998. p. 661-675.

²² Veja RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação*. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. p. 40ss.

²³ Veja MALONEY, Linda M. *The Pastoral Epistles*. In: SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (Ed.). *Searching the Scriptures*. v. 2: A Feminist Commentary. Crossroad; New York: The Crossroad Publishing Company, 1994. p. 362. FABRIS, Rinaldo. *As Cartas*

O excessivo espaço dado nas cartas para apresentar formas de “corrigir” o comportamento de determinadas pessoas e grupos nas comunidades representa um indicativo de que essas eram as forças ativas contra as quais o autor está reagindo.²⁴ O resgate da história do cristianismo, de outras vozes e outras forças apresenta-se como o resgate da memória subversiva, que não é simples repetição vazia, lembrança, mas carregada de experiências boas e dolorosas de mulheres e homens do passado e vinculadas à história presente.

4 – O corpo das filhas de Eva – mulheres no espelho

O corpo é a superfície de inscrição dos acontecimentos.
Michel Foucault, Microfísica do poder

Em que espelho ficou perdida a minha face?
Cecília Meireles, Retrato

O texto e as suas tessituras – 1Tm 2.8-15

⁸ Eu quero, pois, que os homens orem em todo lugar, levantando as mãos puras, sem ira e animosidade;

⁹ Da mesma forma, as mulheres, em comportamento decoroso, enfeitem-se com modéstia e bom senso, não com cabelo frisado e com ouro, ou pérolas ou vestes caras,

¹⁰ mas com o que é conveniente às mulheres que professam piedade a Deus, através de boas obras.

¹¹ A mulher aprenda em silêncio, com toda a submissão.

¹² Porém, não permito à mulher ensinar, nem exercer autoridade sobre o homem, porém estar em silêncio.

¹³ Porque Adão foi formado primeiro, depois Eva.

¹⁴ E Adão não foi iludido, a mulher, tendo sido enganada, tornou-se transgressão.

¹⁵ Será salva, no entanto, através da maternidade, se permanecer em fé, amor e santificação, com bom senso.

de Paulo. São Paulo: Loyola, 1992. v. III, p. 222, também considera que os oponentes não estão fora e podem ser grupos dissidentes intraeclesiais.

²⁴ Veja MALONEY, 1994, p. 377.

Dentro das Cartas Pastorais faço um recorte do texto de 1Tm 2.8-15, porém considerando a perspectiva do discurso das três cartas. O discurso desse texto preconiza que as mulheres cristãs devem ser modestas e decentes, castas, com roupas simples, sem cabelo ornamentado e sem joias e, por conseguinte, submissas e dedicadas à maternidade. Os versículos 9-15 tratam exclusivamente da postura, do comportamento e da atuação das mulheres. Em primeiro lugar, é apresentado um excurso sobre o vestuário das mulheres e, depois, o autor apresenta a sua discordância em relação ao ensino e exercício de autoridade das mulheres. Para finalizar, discorre sobre argumentações teológicas baseadas na tradição da ordem da criação, para deslegitimar o exercício do ensino e da autoridade das mulheres.

Aparentemente o discurso sobre a roupa está fora de contexto na construção textual ou deslocado, pois, à primeira vista, é um assunto diferente. No entanto, ele está bem colocado e articulado com as preocupações do autor. Neste texto propõe-se uma espécie de código de vestuário para as mulheres, discriminando o que não pode fazer parte do “guarda-roupa” das mulheres cristãs – propõe-se um estilo de vestuário para efetuar um controle sobre o corpo. Em relação a esse tema é necessário considerar que as fontes que reportam o assunto representam uma construção masculina bastante diversificada sobre os corpos das mulheres. Como adverte Maria Wyke, essas fontes seguram um espelho no qual a mulher é apresentada ante a sua própria imagem como a exibição de um corpo que foi maquiado pelo homem.²⁵ “As práticas discursivas masculinas ou falocêntricas têm historicamente moldado e demarcado o corpo da mulher para ela mesma.”²⁶

Embora nem todas as mulheres pudessem ter roupas caras e joias de ouro, o cabelo trançado era comum entre as mulheres desse contexto. Na Antiguidade, a beleza física era enfatizada e tratada como uma virtude do corpo. Algumas características de beleza que aparecem em escritos da literatura grega são a altura, sobrancelhas espessas e escuras e cabelo dourado com pele pálida.²⁷ As mulheres atenienses, por exemplo, usavam maquiagem e se adornavam com joias e penteados. Mesmo que o vestuário fosse simples, as joias e os penteados poderiam ser bastante complexos. Os cabelos ficavam soltos, com uma parte que

²⁵ WYKE, 1994, p. 134.

²⁶ DALLERY, Arleen B. A política da escrita do corpo: *écriture féminine*. In: JAGGAR; BORDO (Eds.), 1997, p. 69.

²⁷ KEENER, Craig S. *Paul, Women & Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul*. Peabody: Hendrickson, 1992. p. 104.

ficava de banda ou formava uma espécie de coroa no alto da cabeça, trançado ou preso com uma rede.²⁸ Cabelo trançado era comum nos penteados das mulheres no mundo greco-romano, incluindo as mulheres judias.²⁹ E as mulheres egípcias eram reconhecidas por seu cuidado com o corpo e preocupações estéticas, sua elaborada maquiagem e cuidados com a pele e o cabelo.

No contexto hebraico, a partir do que podemos resgatar no Antigo Testamento, a beleza é vista de forma positiva, tanto por homens como por mulheres, e a mesma palavra é usada para beleza e para boa/bom (*tob*).³⁰ Os ornamentos especiais são bem-vistos e abençoados por alguns mestres judeus do segundo século e mais tarde. Conforme o rabi Akiba, a mulher pode maquiarse e enfeitar-se para seu marido – ele concorda que o homem possa divorciar-se de sua mulher se encontrar outra mais bonita. Outros dizem que Deus trançou o cabelo de Eva antes de apresentá-la a Adão e que a mulher não enfeitada parece tão ruim quanto a carne sem tempero.³¹ No entanto, a partir do segundo século a. C. e adentrando a época cristã, a beleza e a ornamentação físicas foram sendo vistas como algo perigoso, identificadas com a tentação. A mulher, nessa perspectiva, passa a ser vista, através de sua beleza peculiar e sua intrínseca aparência erótica, como um perigo, uma tentação para os homens, e estes são os novos óculos usados para ler a narrativa de Gênesis, observa Helen Schüngel-Straumann.³²

A palavra *cultus* significa tanto o cuidar como o cultuar, em diversos aspectos, inclusive no que diz respeito aos hábitos e costumes em torno da roupa. Cuidar e cultuar o corpo é necessário para qualquer cidadão urbano romano, fazendo parte desse cuidado o banho, o corte do cabelo e da barba, além de seu penteado. Entende-se que esse cuidado faz a diferenciação entre cultura e barbárie, cidade e campo – nele

²⁸ POMEROY, Sara B. *Diosas, rameras, esposas y esclavas: mujeres en la antigüedad clásica*. Madrid: Akal, 1987. p. 101-102. Junto às tumbas é possível encontrar recipientes cosméticos e espelhos usados pelas mulheres.

²⁹ KEENER, 1992, p. 105.

³⁰ SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen. *Die Frau am Anfang: Eva und die Folgen*. 2. verb. Aufl. Münster: LIT Verlag, 1997. p. 57.

³¹ AKIBA RABBI Nathan. 4 A; 8,§ 22B; 9§24B apud KEENER, 1992, p. 103.

³² SCHÜNGEL-STRAUMANN, 1997, a partir da análise de livros apócrifos do Antigo Testamento, como O Livro dos Jubileus, Livro de Enoque, Testamento dos Doze Patriarcas, Apocalipse de Abraão, Apocalipse de Moisés, Vida de Adão e Eva e escritos mais tardios como o Coélet (Eclesiastes), Jesus Siraque e Sabedoria. Conforme a autora, é nos Pais da Igreja, como Orígenes, Tertuliano, João Crisóstomo, Gregório de Nazianzo, que essas ideias são ainda mais reforçadas. Veja p. 36-59.

mostra-se uma diferenciação de categorias sociais. A cidadania masculina romana era demarcada através de seu corpo. “A superfície do corpo é o lugar para a exibição da diferença”; o corpo é uma característica da identidade social.³³ As diferenças de idade, status social, gênero, papéis religiosos e políticos eram visualizados por meio de um código de cores e faixas decorativas de suas roupas. Um senador romano, por exemplo, tinha sua dignidade e autoridade marcadas pela maneira de andar e de vestir a toga, pela desenvoltura da oratória, pelas gesticulações. “Nas práticas do mundo romano, o aspecto exterior do corpo masculino está, desse modo, inteiramente implicado nas definições de poder e de responsabilidade cívica.”³⁴ Um homem que se apresentasse de maneira considerada incorreta seria visto como efeminado e sexualmente passivo e, portanto, renunciava aos privilégios e poderes dos papéis masculinos tradicionais.³⁵ Ovídio (43 a. C. – 18 d. C.), em “Arte de amar”, descreve a maneira correta de o homem se vestir e cuidar da aparência, tendo o corpo bronzeado, usando uma toga elegante e sapatos bem fechados, tendo a barba e o cabelo bem aparados, unhas limpas e aparadas, narinas asseadas e bom hálito.³⁶ Semelhante moda é descrita por Tertuliano como parte dos cuidados masculinos, que ele, no entanto, considera desejo de agradar e “elegância supérflua”³⁷.

A roupa pode ser sinal de *status*, poder ou pertença a determinado grupo social ou religioso. No Antigo Testamento, há várias situações em que a roupa adquire importância para a distinção de atuação e para a representação de papéis sociais e sexuais. Na história de José, a roupa aparece como símbolo de preferência do pai e da inveja dos irmãos. E no Egito sua roupa é distinção de honra e poder diante dos irmãos

³³ WYKE, 1994, p. 134-135.

³⁴ WYKE, 1994, p. 135.

³⁵ WYKE, 1994, p. 137.

³⁶ OVÍDIO (Públio Ovídio Nasão), *Arte de amar – Ars Amatoria*. São Paulo: Ars Poetica, 1990. I,510-520. E ele conclui: “Tudo o mais que façam as mulheres que na lascívia se consomem/ou os homens que contra a natureza procuram o amor de um outro homem”.

³⁷ “Também o meu sexo conhece os seus artifícios de beleza: cortar a barba perfeitamente em ponta, depilar aqui e além, rapar em volta, arranjar o cabelo e pintá-lo mesmo, arrancar as primeiras brancas que nasçam, limpar as zonas pilosas de todo o corpo com o mesmo depilatório que as mulheres usam, amaciar as restantes partes com um pó abrasivo, depois consultar o espelho a todo momento, mirar ansiosamente. E, afinal, quando se conhece Deus, suprimido o desejo de agradar, com a ausência da sensualidade, tudo isso é recusado como ociosas coisas, hostis à castidade.” TERTULIANO. *A moda feminina – De culto feminarum*. Lisboa: Verbo, 1974. II, 8.2. Em relação a essa prática de depilação a que Tertuliano se refere, Ovídio considera ser próprio das mulheres e homens que fazem amor com outros homens (OVIDIO, 1999, I,504; 521-22).

(Gn 37.3-4; 41.42; 42.6). Na história de Tamar e Judá, é relatado que ela tira a roupa de viuvez e coloca a roupa de prostituta. Assim, diz Mercedes Navarro, os vestidos falam ao sistema não de um rol, mas da pessoa mesma, pois com a roupa de viúva a mulher/Tamar é uma viúva; com a roupa de prostituta ela é uma prostituta.³⁸ Tamar troca de papéis sociais ao trocar de roupa, a fim de preencher sua função sexual de reprodução naquele sistema social. Ela se veste para o homem.

No Novo Testamento, a roupa, em algumas situações, assume papel importante. A roupa pode ser uma extensão corporal, vinculada ao poder que a pessoa representa; no caso de Jesus, do poder de cura, reconhecido pela mulher com hemorragia: Se eu apenas lhe tocar nas suas vestes, ficarei curada (Mc 5.28). Jesus, reconhecendo imediatamente que dele saíra poder, virando-se no meio da multidão, perguntou: Quem tocou nas minhas vestes? (Mc 5.30). Vestes brancas e resplandecentes podem ser sinal da presença divina ou manifestação da divindade (Mt 17.2; Mc 9.3; Lc 9.29; At 10.31): E foi transfigurado diante deles; o seu rosto resplandecia como o sol, e as suas vestes se tornaram brancas como a luz (Mt 17.2). E na parábola do filho pródigo, o anel, as sandálias e a melhor roupa são símbolos de reintegração ao grupo familiar (Lc 15.22).

A questão da discussão das roupas e adornos era tema comum entre os filósofos moralistas da Antiguidade. Mulheres ornamentadas, “produzidas”, nem sempre eram bem-vistas. Muitos filósofos, como Sêneca, Epiteto, Plutarco, Diógenes, Sócrates e Musônio Rufo, requeriam a vestimenta simples e criticavam, ou não viam com simpatia, a extravagância na vestimenta. Conforme os filósofos moralistas, a beleza verdadeira é a do caráter, especialmente para os homens; e a modéstia no comportamento e no vestir são a honra e a virtude das mulheres. Plutarco acredita que o que faz uma mulher ficar adornada não são o ouro, as pedras preciosas e o escarlate, mas aquilo que lhes dá dignidade, ou seja, um bom comportamento e a modéstia.³⁹ Um texto de Pseudo-Melissa nos dá uma ideia dessa tendência:

A mulher moderada e livre deve viver com o seu marido legal adornada com modéstia, em vestido aseado, simples, branco,

³⁸ NAVARRO PUERTO, Mercedes. Cuerpos Invisibles, cuerpos necesarios. Cuerpos de mujeres en la Biblia: exégesis y psicología. In: NAVARRO PUERTO, Mercedes (Ed.). *Para comprender el cuerpo de la mujer: una perspectiva bíblica y ética*. Estella: Verbo Divino, 1996. p. 137-186. aqui p. 154.

³⁹ PLUTARCO. *Praecepta Coniugalia*. 141e. Cf. VERNER, David C. *The Household of God: the Social World of the Pastoral Epistles*. Chico: Scholars Press, 1983. p. 168.

*sem extravagância ou excesso. Ela deve evitar vestimenta que é totalmente roxa ou listrada com púrpura e ouro, pois esse tipo de vestido é usado pelas hetaerae quando elas espiam a multidão de homens. Mas o adorno de uma mulher que deseja agradar a um só homem, ao seu próprio marido, é o seu caráter e não sua roupa. Pois a mulher livre deve estar bonita ao seu próprio marido, não para os homens da vizinhança.*⁴⁰

O adorno das mulheres representava uma tentação perigosa para os homens, pois essa atitude era vista como uso da sensualidade para conquistas sexuais. As mulheres usariam desse artifício com a finalidade de ter poder sobre o homem.⁴¹ As histórias de Judite e de Ester – escritas num período mais tardio e que estavam no imaginário popular judeu – indicam mulheres que usam do artifício da beleza e da sensualidade para finalidades políticas. Sêneca (séc. I a. D.), em sua “Consolação a minha mãe Hélvia”, elogia a mãe, cujo único adorno sempre foi a modéstia. Como mulher “sempre foi imune aos defeitos das mulheres”, não correndo atrás dos vícios, como a falta de pudor, o uso de cosméticos, joias, pérolas e roupas sensuais.⁴² Valeriano, na réplica a Cato, afirma que a elegância e o ornamento e a fineza das mulheres são seus distintivos de honra.⁴³ A arte cosmética está associada ao comportamento sexual aberrante e à rejeição do papel de mãe e esposa. “A mulher que permanecer sem adornos pode, neste discurso masculino moralizante, transcender as fronteiras de seu gênero.”⁴⁴ A mulher modesta, nessa visão moralizante, ganha prestígio. Plutarco elogiou sua esposa, cuja simplicidade impressionou filósofos:

*A modéstia de tua toailete e a ausência de luxo em teu modo de viver impressionaram todos os filósofos, sem exceção, que viveram em nossa sociedade e em nossa intimidade; e não há nenhum de nossos concidadãos ao qual não ofereças, nas cerimônias religiosas, nos sacrifícios e no teatro, o espetáculo de tua simplicidade*⁴⁵.

⁴⁰ PSEUDO-MELISSA. Letter to Kleareta, apud MALHERBE, Abraham J. *Moral Exhortation: a Greco-Roman Sourcebook*. Philadelphia: Westminster, 1986. p. 83.

⁴¹ Veja observações de KEENER, 1992, p. 104.

⁴² SÊNECA. *Consolação a minha mãe Hélvia*. 16.3,4.

⁴³ WYKE, 1994, p. 139.

⁴⁴ WYKE, 1994, p. 137.

⁴⁵ PLUTARCO. *Consolação à sua mulher*, apud COMBY, Jean P; LÉMONON, Jean-Pierre. *Vida e religiões no Império Romano no tempo das primeiras comunidades cristãs*. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 68.

Da mesma maneira, o adorno das mulheres em 1 Timóteo é descrito em relação a seu caráter e comportamento. Chega a ser vinculado a um certo engajamento social, pois há uma solicitação de que elas “se ataviem com modéstia e bom senso [...] e com boas obras” (v. 9b e 10b). A expressão boas obras pode estar se referindo ao comportamento e à ação dentro da casa patriarcal. As mulheres devem encobrir-se de adornos espirituais. A palavra grega *katástolé*, que aparece no texto, pode referir-se tanto ao vestuário como ao comportamento.⁴⁶

O discurso de contraste entre adorno externo e interno das mulheres fazia parte do *topos* helenista comum, mas não correspondia à aplicação em âmbito do culto. A partir da análise comparativa desse texto, percebe-se um contraste entre o discurso do texto e a prática em outros cultos contemporâneos. No culto a Ártemis, em Éfeso, segundo Xenofonte, “cada serva se apresentava enfeitada como para seus amores”, e elas eram belas com seus cabelos trançados e chitão púrpura, o que as tornava eroticamente atrativas.⁴⁷ No culto a Ísis, o cabelo trançado apresenta-se como especialmente importante. Apuleio faz uma descrição fabulosa sobre a composição do vestuário de Ísis:

Primeiro, sua rica e longa cabeleira, ligeiramente ondulada e largamente espalhada sobre a nuca divina, flutuava com um mole abandono. Uma coroa, irregularmente trançada com várias flôres, cingia-lhe o cimo da cabeça. No meio, acima da fronte, um disco em forma de espelho, ou antes, imitando a lua, lançava um alvo clarão. À direita e à esquerda estava flanqueado pelas roscas de duas víboras [serpentes] de cabeças levantadas, e, mais para cima, inclinavam-se para o lado as espigas de Ceres [trigo]. Sua túnica de côr cambiante, tecida do linho mais fino, era branca como dia, amarela como a flôr do açafão, vermelha como a chama. Porém, o que acima de tudo maravilhava os meus olhos era um manto de um negro intenso, resplandecente, de brilho sombrio. Fazendo toda a volta do corpo, passava sob o braço direito para subir até o ombro esquerdo, de onde a ex-

⁴⁶ Tertuliano faz uma distinção entre o adereço (*cultus*), que são o ouro, a prata, as joias e o vestuário, e o enfeite (*ornatio*), que corresponde ao tratamento do cabelo, da pele e das partes do corpo “que atraem os olhares”. Essas são as duas espécies constitutivas da moda feminina e correspondem, segundo ele, aos crimes de ambição e de prostituição, respectivamente, pois vão contra os princípios da humildade e da castidade. TERTULIANO. *A moda feminina*. I,4.2.

⁴⁷ XENOFONTE. *Anthia and Habrocomas*. I.11.2-6.

tremidade caía para a frente, formando um nó, pendendo em pregas até a barra e terminando por uma ordem de franjas que flutuavam com graça. A barra bordada, assim como o fundo do tecido, eram semeados por estrelas faiscantes, no meio das quais uma lua, na sua plenitude, expedia ígneas flamas. Ao longo da curva descrita por êsse manto magnífico, corria, sem interrupção, uma grinalda composta inteiramente de flôres e frutas. [...] Seus pés divinos estavam calçados em sandálias trançadas em folhas da palmeira, a árvore da vitória.⁴⁸

Ísis, a deusa da salvação, era identificada com o amor, a misericórdia, a fertilidade, a justiça e como mãe do cosmos. Ísis era uma deusa independente, que não se submetia ao “jugo do homem”, da mesma forma que Ártemis. Ela juntava inúmeras pessoas para a procissão, a festa, os divertimentos e os jogos populares. “Mulheres resplandecentes, em suas vestes brancas, alegremente enfeitadas de atributos variados e floridos, e com coroas primaveris, tiravam pétalas do seio e juntavam com elas o solo, no percurso do cortejo sagrado.” Os iniciados nos seus mistérios eram “homens e mulheres de todas as classes e de todas as idades, resplandecentes na brancura imaculada de suas vestes de linho. As mulheres traziam os cabelos úmidos de perfume, envolvidos num véu transparente. Os homens, a cabeça completamente raspada, tinham o crânio luzidio”. Espelhos, pentes de marfim e perfumes faziam parte dos elementos portados por participantes da procissão.⁴⁹

Para Plutarco, no entanto, essa composição de vestuário brilhante no culto pode ser ofensiva aos maridos.⁵⁰ Tal ideia pode estar presente no texto de 1 Timóteo, em cuja comunidade/comunidades havia mulheres que possivelmente tinham a experiência de ter participado desses cultos, nos quais a preocupação com uma aparência destacada, senão exuberante, fazia parte do seu traje cultual. Para Tertuliano, a seda, os tecidos de linho, as pedras preciosas, lãs tingidas de púrpura, o ouro, as pérolas, as tinturas capilares de açafraão, púrpura e acácia, os espelhos “apetecem” as mulheres e as tornam atrativas aos homens.⁵¹ Ele lembra uma regra que não vem do cristianismo, segundo ele, mas prova-

⁴⁸ APULEIO. *O asno de ouro*. São Paulo: Cultrix, 1963. XI, 3,4. (Clássicos Cultrix). Mantida a grafia original.

⁴⁹ APULEIO. *O asno de ouro*. XI, 9, 10.

⁵⁰ PLUTARCO. *Advice to Bride and Groom*. Cf. BALCH, David. *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*. Michigan: Society of Biblical Literature; Scholars, 1981. p. 102.

⁵¹ TERTULIANO. *A moda feminina*. I, 4,5; II, 6,7.

velmente da filosofia helenista moralista: “Como se falasse a mulheres gentias, lembrar-vos-ei uma regra pagã, mas que a todas vós se aplica: só aos vossos maridos deveis agradecer” (II, 4.1). E reage de forma austera quanto à moda (*cultus*) das mulheres.

*Ainda vive em nossos tempos a sentença de Deus a respeito de teu sexo: necessário é que vivas na condição de culpada. És a porta do diabo, aquela que tocou a árvore proibida. És quem primeiro fugiu à lei divina, quem persuadiu aquele que o diabo não conseguira agredir. És quem tão facilmente despedaçou a imagem de Deus que o homem era. Por teu merecimento – a morte –, o próprio Filho de Deus teve de morrer. E o que trazes no pensamento é cobrires de joias os teus vestidos de peles?*⁵²

A partir das referências e informações mencionadas, podemos tecer as tramas de 1 Timóteo 2 em conexão com a exortação às mulheres. A exortação às mulheres, nesse texto, pode estar se referindo ao cabelo trançado com ouro; e isto parece criar certa tensão no texto. Os adornos citados podem ser elementos metafóricos para mostrar às mulheres que o seu verdadeiro adorno não é a “roupagem” exterior. O escrito trata de algumas virtudes centrais e próprias das mulheres, segundo a visão do autor, como a modéstia, o autocontrole, a submissão. Tertuliano, em seu discurso às mulheres, aproxima-se do discurso das Pastorais:

*Preparem-se as túnicas dos mártires, os anjos portadores são esperados. É tempo de caminhar com os perfumes e as vestes dos profetas e dos apóstolos, recolhendo da simplicidade a alvura e da castidade o rubor, pintando os olhos com o recato e os lábios com o silêncio, enfeitando as orelhas com a palavra de Deus, prendendo ao pescoço o jugo de Cristo. Curvai, submissas, a cabeça diante de vossos maridos e estareis suficientemente embelezadas; ocupai as mãos em fiar a lã, fixai os pés dentro de casa e haveis de agradecer mais do que o ouro. Vesti-vos com a seda da honestidade, com o linho da santidade, com a púrpura da castidade. Desse modo ataviadas, tereis Deus por amante.*⁵³

⁵² TERTULIANO. *A moda feminina*. I, 1.2.

⁵³ TERTULIANO. *A moda feminina*. II,13.6,7. Mantida a grafia do texto original. Ideias semelhantes encontramos em PSEUDO-CLEMENTE. *Homilia*. 13.16.

O corpo das mulheres, a partir desses discursos, poderia estar representando uma ameaça. O texto pode estar apontando para algum conflito ligado a possíveis vínculos das mulheres cristãs com cultos às deusas. Mulheres excessivamente adornadas poderiam chamar a atenção. A proposta do autor das Pastorais é viver uma vida tranquila, sem problemas com as pessoas de fora, em especial com as autoridades oficiais. Qualquer comportamento extravagante ou fora dos padrões considerados normais seria um desvio que poderia comprometer a reputação da comunidade diante da sociedade dominante. E os cultos a Ísis e Ártemis não estavam mais sendo bem-vistos pelas autoridades.

A roupa está ligada ao conhecer, ao aprender e ao ensinar – aos saberes. O saber conformado precisa de corpos controlados e formatados. A roupa é parte inerente não apenas do controle, mas também do conhecimento sobre o corpo. A vestimenta não é somente uma forma de cobrir o corpo, é também uma forma de mostrá-lo, diz Alicia Fernández. “Vestimos o corpo para reconstruir a nossa corporeidade, [...] para sermos autores [autoras] de nossa corporeidade e dar-nos o prazer de domínio que isto implica.”⁵⁴ Em 1 Timóteo, o autor propõe um estilo de vestuário para a mulher construir sua corporeidade a partir de um espelho que não lhe é próprio. Com o aparente interesse de regular roupas e propor um estilo de vestuário, o autor articula a construção da corporeidade vinculada ao processo de conhecimento, do qual as mulheres estão sendo impedidas de participar. O espelho apresenta-se como imagem feita palavra, que, a partir do discurso moralizante e androcêntrico, define o lugar social das mulheres, ou seja, a submissão.

5 – Contexturas: os fios do texto e os eixos hermenêuticos

5.1 – A conformação dos saberes

O discurso em torno da vestimenta e do comportamento adequados, convenientes, a imposição ao silêncio no espaço público, a aprendizagem introspectiva, em postura de silêncio, o apelo à submissão e a tentativa de impedir que as mulheres ensinem e exerçam autoridade, a submissão e a “maternidade compulsória” fazem parte de um discurso que atinge a corporeidade das mulheres através e para o controle dos

⁵⁴ FERNÁNDEZ, Alicia. *A mulher escondida na professora: Uma leitura psicopedagógica do ser mulher, da corporalidade e da aprendizagem*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989. p. 96.

saberes. A noção de saber vinculada ao exercício do poder – não ensine, nem exerça autoridade – está concebida a partir de uma epistemologia de não interação no processo de conhecimento – aprenda em silêncio.

Há uma conformação dos saberes a um espaço delimitado, a um grupo delimitado e com conteúdo e intencionalidade delimitados: as mulheres mais velhas podem ensinar as mais jovens a serem submissas e conformadas a um comportamento moral “adequado”. Ensinar ou exortar as mulheres mais jovens para a disciplina, a moderação, ou seja, para a submissão, seria uma tarefa das presbíteras (Tt 2.4-5). Este é o conteúdo da chamada “boa doutrina” nas Pastorais e que deve ser ensinada às mulheres. O ensino e o saber das mulheres devem estar em função do comportamento adequado na casa.

Ensinar é exercitar poder. E o poder não deve ser exercitado pelas mulheres, segundo a visão do autor. Uma das formas de retirar o poder das mulheres é retirar delas a palavra. “O poder político apodera-se das palavras. [...] As palavras e os silêncios são uma parte da substância a que recorre o poder.”⁵⁵ O ensino das mulheres representaria o exercício de autoridade das mulheres sobre os homens, o que seria inconveniente, inaceitável, impróprio para as mulheres cristãs. Ao fazer a desconstrução das exortações excludentes apresentadas nesses textos, configuradas especialmente no pedido de silêncio e de submissão das mulheres, é possível descobrir uma outra face da atuação das mulheres nas comunidades. O discurso articulado nesses textos indica que as mulheres estão falando, profetizando, ensinando e exercendo liderança e autoridade nas comunidades e nas casas, embora haja pessoas tentando impor-lhes o silêncio e a submissão nas igrejas.

Nas Pastorais, há uma separação da comunidade em grupos de idade, gênero, status de livre ou escravo (1Tm 6.1-2; Tt 2.1-10), aos quais o autor prescreve diferentes comportamentos. Os líderes devem ser cidadãos destacados, bons chefes de família (*pater familias*), especialmente o bispo. Essa precondição, por princípio, afasta escravos, escravas e mulheres em geral da possibilidade de acesso a esse cargo de bispo, bem como da articulação de um saber próprio. Os membros devem ser obedientes, submissos e silenciosos. Aparece uma particular atenção no controle do comportamento das mulheres.

Essas questões fazem parte da elaboração do saber a partir de construções sociais de gênero e do saber sobre os próprios corpos – o saber normativo. O saber deve ser avaliado, controlado e substituído

⁵⁵ BALANDIER, Georges. *O contorno: poder e modernidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 100.

por um saber formal da doutrina correta. A questão da doutrina saudável está vinculada à saúde e cura em outros textos neotestamentários. Poderíamos pensar que a comunidade que assume seu ensino como cura é uma comunidade terapêutica. No entanto, no caso das Pastorais, trata-se de um ensino que conforma os corpos dentro de uma determinada compreensão de corpo, saber e poder e em inter-relação com uma estrutura patriarcal, hierárquica e centralizadora. O ensino não é terapêutico, mas de assepsia ou de eugenia, que elimina os hereges e os que ensinam uma outra doutrina que não está sob o controle dos líderes da comunidade. O ensino e o saber são articulados, veiculados e controlados pelo bispo. O bispo retém o saber normativo e o controla.

As cartas apresentam uma preocupação com a verdade, a sã doutrina, da qual o bispo é o guardião, ou seja, ele tem o direito sobre o saber. Na análise de Michel Foucault, o direito produz o poder e a verdade – “o príncipe formula o direito, o pai proíbe, o censor faz calar, o mestre diz a lei”⁵⁶. As presbíteras são as mestras que vão dizer e ensinar às mulheres a lei que o bispo formula. O conteúdo desse ensino e a articulação do saber com as outras mulheres precisa ser controlado pelo bispo, que está no papel de supervisor da ética patriarcal. A sã doutrina oficial deve ser preservada e seguida, pois há mulheres ensinando nas casas e falando o que não devem – talvez ensinando o que não foi autorizado oficialmente. Isso indica que o saber das mulheres não está totalmente sob o controle do bispo ou de outros líderes masculinos da comunidade.

5.2 – Formatação dos corpos – a inscrição das palavras nos corpos

Ao nos aproximarmos do tema corpo e mulheres da Antiguidade, não podemos esperar descobrir a experiência corporal das mulheres antigas, alerta Virginia Burrus, e nem mesmo mais do que fragmentos sobre as palavras com as quais seu corpo é representado. O corpo, no entanto, é uma metáfora apropriada porque sugere um movimento para sair fora da textualização do corpo sexual das mulheres – a palavra elaborada sobre os corpos das mulheres – e elaborar outras palavras, palavras subversivas, através das quais, por exemplo, algumas mulheres ascéticas transformaram a construção masculina sobre seu corpo.⁵⁷

⁵⁶ FOUCAULT, 1985, p. 82.

⁵⁷ BURRUS, Virginia. Word and Flesh: the Bodies and Sexuality of Ascetic Women in Christian Antiquity. *Journal of Feminist Studies in Religion*, v. 1, n. 1, p. 27-51, p. 30-31, Spring/1994.

Susan Bordo, a partir de enfoques de Michel Foucault e Pierre Bourdieu, lembra que o corpo é mais do que um texto da cultura. É também uma prática e lócus direto de controle social, mesmo em questões bem banais, como as maneiras à mesa, os hábitos de higiene, rotinas, regras e práticas aparentemente triviais, a cultura se faz corpo.⁵⁸ “Não essencialmente através da ‘ideologia’, mas por meio da organização e da regulamentação do tempo, do espaço e dos movimentos de nossas vidas cotidianas, nossos corpos são treinados, moldados e marcados pelo cunho das formas históricas predominantes de individualidade, desejo, masculinidade, feminilidade.”⁵⁹

No discurso greco-romano, a questão do status, de ser humano e cidadão é articulada de forma diferente para homens e mulheres: o homem é reconhecido pela virtude e aparência do corpo; a mulher, majoritariamente, pelo corpo.⁶⁰ Assim, a mulher, sendo considerada essencialmente corporal e constrangida pelo domínio do corpo, vai ter a sua autoimagem construída como o objeto do desejo masculino,⁶¹ pois é o homem que vai oferecer o espelho adequado no qual/onde ela vai se perceber e se produzir como a mulher ideal.

Na descrição de autores greco-romanos, especialmente nos textos dos sátiros, as mulheres são apresentadas como as que passam o tempo na frente do espelho, ocupadas com a cosmética, os adornos e os vestuários, ao mesmo tempo são criticadas pelas imperfeições estéticas de seu corpo. Desse modo, procura-se mostrar que as mulheres têm menor dignidade do que os cidadãos masculinos, pois elas são frívolas, sedutoras, perigosas, desperdiçadoras de tempo, desinteressadas pela vida cívica e seres inerentemente sexuais. O interesse desses autores é apresentar uma autoconstrução das mulheres – mas definida por eles – como parte de sua estratégia sedutora.⁶² Por outro lado, espera-se que as mulheres não descuidem de sua aparência e que elas procurem destacar sua beleza física. As mulheres que quisessem atrair os homens não deveriam se conformar com a sua beleza natural; esta poderia ser evidenciada com ouro e outros adornos, especialmente a ornamentação dos cabelos.⁶³

⁵⁸ BORDO, 1997, p. 19.

⁵⁹ BORDO, 1997, p. 20.

⁶⁰ Tertuliano, em relação às cristãs e aos cristãos, diz valerem as mesmas regras de castidade e circunspeção. “Mas, porventura, não nos são impostas a nós [homens] certas obrigações e relação à gravidade, pelo temor a Deus devido?”

⁶¹ WYKE, 1994, p. 135.

⁶² WYKE, 1994, p. 136 e 147. Assim descrito, por exemplo, em Plauto, *Mostellaria* (157-294) e *Poenulus* (203- 31); Martial (2.41; 9.31; 10.65) Juvenal, *Sátiras* (VI.461-495).

⁶³ Cf. KEENER, 1992, p. 104.

Os homens tornam-se o espelho das mulheres, e a perspectiva da descrição masculina sobre a moda e os modos de comportamento e apresentação física de mulheres e homens mostra “o papel do corpo e o seu adorno em localizar as fronteiras de gênero e as respectivas hierarquias de poder sexual e social”⁶⁴. Constrói-se, assim, um corpo de mulher que é espelho e memória do corpo dos homens. Como Eva, as mulheres trazem em seu corpo a memória de que foram formadas e formatadas a partir do corpo masculino, o qual torna-se modelo e protótipo de corpo social.

*Mas interligada com essas questões de gênero está a questão de poder, pois esses textos efetivamente sustentam uma hierarquia de gênero e normatizam o controle masculino sobre o feminino, quando a voz narrativa masculina pretende expor à sua liderança a “verdadeira” natureza das mulheres e sugere métodos de exercício de autoridade sobre ela ou evitando os seus perigos.*⁶⁵

A formatação dos corpos das mulheres torna-se crucial nos discursos que retomam os ideais greco-romanos moralistas acerca da formatação dos corpos e do comportamento socialmente adequado. O vestuário, os silêncios, a culpa, a maternidade e o cuidado de filhas e filhos, o impacto das palavras, a sexualidade, a vida asceta, a viuvez, a vida no casamento, a experiência da submissão e da escravidão fazem parte das experiências corporais das pessoas da comunidade e vão formatando e delimitando as experiências dos corpos a partir da disciplina, do controle e do exercício de poder sobre o corpo.

O próprio silêncio faz parte desse processo, pois é uma experiência corporal. O silêncio está vinculado a uma postura corporal. Fazer silenciar um corpo que fala é tirar dele a possibilidade de expressão verbal e corporal e submetê-lo a uma disciplina de controle do corpo e, por extensão, de controle sobre o saber e sobre o exercício de liderança. É o silenciamento das vozes divergentes do discurso oficial. E esse silêncio, afirma Elisabeth Castelli, “não é um mero gesto figurativo, mas uma representação real da tecnologia do poder sobre corpos humanos”⁶⁶. Na história da humanidade, uma das formas mais cruéis de opressão contra as mulheres foi a imposição do silêncio: mulheres silenciosas, silenciadas, histórias e vidas silenciadas, gritos de socorro silenciados – silenciadas nos textos,

⁶⁴ WYKE, 1994, p. 147.

⁶⁵ WYKE, 1994, p. 148.

⁶⁶ CASTELLI, Elisabeth. *Imitating Paul: A Discourse of Power*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1991. p. 122.

pelos textos e seus intérpretes, por fogos, facas, lâminas e guilhotinas, para fazer calar a língua das mulheres e aprisionar seus corpos.

O corpo do bispo, como o corpo do rei, a partir da perspectiva de Michel Foucault, é o corpo a ser preservado, sanado, para o bem da comunidade.⁶⁷ Manter a sobriedade, não beber muito vinho e preservar certos hábitos corporais fazem parte do exercício para manter o corpo sanado. O bispo deve cuidar para que a sã doutrina permaneça como critério teológico na comunidade. A doutrina tem também um vínculo com a preservação do corpo. Algumas de suas qualidades também são exigidas de outros líderes e membros da comunidade. Ao bispo, no entanto, são feitas mais exigências, porque ele representa o corpo modelo. O corpo do bispo é um corpo quase intransponível. É o corpo normativo da comunidade; já as mulheres e outros homens são o corpo controlado, normatizado.

As virtudes das mulheres em geral, das viúvas e das diáconas estão vinculadas a experiências corporais que atingem sua sexualidade, ao controle dos seus desejos e prazeres, à autonomia de ir e vir, de buscar conhecimento, ao direito de falar e de pronunciar-se, de se encontrar e manter vínculos de amizade com outras mulheres. A busca das chamadas virtudes está vinculada a posturas corporais, pois consciência, abstinência, sobriedade e monogamia são parte da experiência corporal, como também as distinções de gênero.

A renúncia ao casamento e à vida sexual ativa, no mundo antigo, torna-se tão escandalosa e provocativa que a morte não era suficiente como punição. O corpo das mulheres, como corpo sexuado e insubmisso, precisava ser punido com uma violência a mais que uma simples execução. Uma forma de expor o corpo das mulheres numa tortura ou execução era deixá-las nuas, com as partes mais diretamente vinculadas ao sexo feminino, como seios e vulva, queimadas e mutiladas, e acompanhadas por uma violação sexual, geralmente em público. A mártir Maya, despida em público por ordem do rei, faz um discurso impressionante sobre seu próprio corpo: “É uma vergonha para vós [...]

⁶⁷ Em relação a esse aspecto, veja as observações de FOUCAULT, 1992, p. 145. Na análise desse autor, o corpo do rei no século XVII, por exemplo, “não era uma metáfora, mas uma realidade política: sua presença física era necessária para o funcionamento da monarquia”. E não há um corpo da República; é o corpo da sociedade que funciona como um novo princípio e que será preciso proteger, e no lugar dos rituais para sanar o corpo do rei serão aplicadas receitas terapêuticas para a sociedade, eliminando os doentes, os contagiosos, os delinquentes “por métodos de assepsia: a criminologia, a eugenia, a exclusão dos degenerados [...]”, não mais pelo suplício.

fazer isto; eu mesma não me envergonho [...] porque sou mulher [...] tal como Deus me fez”⁶⁸.

A experiência corporal das pessoas não se dá apenas pela forma como elas se percebem como corpos, mas também pelo que são definidas a partir de quem estabelece direitos sobre seus corpos. O direito e a consciência patriarcais definem as mulheres a partir de quem se entende como proprietário de seus corpos, incluindo a sexualidade: o pai como senhor das mulheres virgens, o marido como senhor da esposa, o senhor sobre escravas e escravos.

As viúvas descritas pelas Pastorais são, nesse sistema, sem donos, ou seja, livres (cf. Rm 7.2; 1Co 7.39).⁶⁹ Por isso, precisam de um regulamento, o qual é estabelecido a partir do pretense direito do bispo para regular suas atividades, controlar sua atuação comunitária e sua sexualidade. Viúvas jovens devem casar, ter filhos; mulheres mais velhas não devem fazer o mesmo, mas permanecer *univira*⁷⁰, se quiserem ter um espaço de atuação no ministério comunitário. As crianças e pessoas jovens estão sob o direito patriarcal dos mais velhos; os escravos, sob o direito de seus déspotas. A escravidão é uma experiência corporal de dominação, não somente por causa do trabalho escravo, mas porque há uma apropriação física, espiritual e simbólica de seus corpos. É o corpo disponível em forma de mercadoria de troca, como instrumento de trabalho e como corpo a ser explorado sexualmente. “Nada é mais material, nada é mais físico, mais corporal do que o exercício do poder.”⁷¹

5.3 – Reordenamento dos poderes

Karin Jo Torjesen, a partir da análise de textos bíblicos e textos extracanônicos, observa que a distinção entre espaço público e privado (na casa a mulher exercia liderança) e a noção sobre a natureza masculina e feminina (sexo fraco e frivolidade mental) funcionaram como uma “poderosa força social contra a liderança de mulheres”⁷². Assim, no âm-

⁶⁸ Veja NORRIS, Kathleen. *O caminho do claustro*. Rio de Janeiro: Record; Nova Era, 1998. p. 194.

⁶⁹ SCHOTTROFF, Luise. Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte des frühen Christentums. In: SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WAKKER, Marie-Theres (Eds.). *Feministische Exegese: Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995. p. 185.

⁷⁰ Viúvas de um único marido.

⁷¹ FOUCAULT, 1992, p. 147.

⁷² TORJESEN, Karin Jo. *When Women Were Priests: Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity*. New York:

bito da casa, e enquanto a organização da igreja estava no âmbito doméstico, as mulheres tinham mais possibilidades de acesso à liderança.

Há que se ter cuidado na distinção rígida entre o público e o privado, pois na Antiguidade essa divisão de espaços não tinha a rigidez moderna. E nem sempre o espaço privado era tido como secundário. Filósofos sugerem que as mulheres sejam boas administradoras da casa – isso implicava, de fato, a administração de toda a estrutura do *oikos*, que não significava apenas os tradicionais afazeres domésticos, pois praticamente todo o espaço produtivo da Antiguidade estava vinculado à casa. O espaço público era o espaço do comércio, da articulação política, das discussões filosóficas e dos cultos públicos nos templos. Por isso, temos que considerar que, sendo a casa o centro da vida social de homens e mulheres, as mulheres usaram, nas brechas estruturais, também os papéis domésticos como veículo de poder, seja assumindo papéis tradicionalmente masculinos ou criando uma esfera pública dentro do espaço doméstico.

As Pastorais articulam um discurso formulado e dirigido às mulheres e aos homens que estão fora do controle da estrutura estabelecida de poder da comunidade e que articulam um outro saber, que não se coaduna com a ortodoxia incipiente (a *sã* doutrina). O próprio discurso demonstra a sua fragilidade. “O discurso veicula e produz poder; reforça-o, mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo.”⁷³ O ordenamento da comunidade na perspectiva patriarcal corresponderia, segundo a compreensão de poder de Foucault, a parte de uma luta constante e ao emprego do poder como ação estratégica. O poder acontece numa correlação de multiplicidade de forças e em pontos de resistência que se encontram em toda a rede de poder e que representam o outro termo nas relações de poder.⁷⁴ O poder articula-se em rede, nas malhas sociais, o que faz com que ele possa ser exercido pelas pessoas que fazem parte dessa rede social. E se o potencial do poder é o saber, é compreensível que a articulação do saber está sendo alvo de desqualificação e deslegitimação na tentativa de retirar das mulheres a possibilidade do exercício de poder. Não existe saber que não pressuponha simultaneamente relações de poder. Então, a questão fundamental na leitura das Pastorais é a pergunta pelo saber e o não saber, o poder e o não poder das mulheres. Saberes conformados, corpos formatados e poderes reordenados são a preocupação do autor.

Harper Collins, 1995. p. 46.

⁷³ FOUCAULT, 1985, p. 96.

⁷⁴ FOUCAULT, 1985, p. 88-89.

A partir desse movimento para a desqualificação do saber e da relativização do poder das mulheres nas Pastorais, podemos concluir que elas são ativas e engajadas na vida cultural, na liderança e no ensino em toda a sua potencialidade. As afirmações imperativas nas Cartas Pastorais mostram e evidenciam o que tentam negar e desqualificar: que mulheres têm autonomia e andam de casa em casa (1Tm 5.13); recusam-se a casar (1Tm 5.14); ensinam e aprendem (1Tm 2.12; 5.13; Tt 2.3-5); exercem autoridade (1Tm 2.12). Os discursos são tentativas e propostas de aprisionar as experiências das mulheres às normas patriarcais, e isto acontece, especialmente, no empenho pelo controle dos corpos, saberes e poderes das mulheres.

6 – Palavras (in)conclusivas

A partir deste estudo procuramos apresentar que há um discurso normativo de relações, de saberes, poderes, corpos, formulado nas Cartas Pastorais. É uma teologia constituída a partir da normatividade e da normalidade. A normatividade nas Pastorais é construída e formulada a partir da normalidade social e religiosa, não a partir da irrupção de novas formas de expressão religiosa, de conhecimento e de compreensão do poder. Se apenas algumas pessoas, como os bispos, têm a prerrogativa de instruir e ensinar, além de exercer o poder, então esses líderes estão numa situação privilegiada tanto para exercer o poder como para legitimá-lo. Ele tem o poder de nomear.

Na igreja, o **homem-bispo** não somente tornou-se o detentor do poder sagrado de estabelecer a mediação entre as pessoas e as divindades, como também o grupo legítimo que vai elaborar o discurso religioso oficial e determinar os padrões de normatividade da instituição e da teologia,⁷⁵ segundo padrões e concepções androcêntricas. “Tais padrões, reforçados e legitimados pelo discurso científico a respeito da natureza feminina, funcionam como mecanismos de controle, na medida em que, sendo assimilados como próprios, como naturais, qualquer afastamento deles é considerado socialmente e vivido pelas mulheres como transgressão.”⁷⁶

A palavra corpo não aparece nas Cartas Pastorais. Em contrapartida, elas estão permeadas pelo corpo, o corpo velado, tanto como cor-

⁷⁵ Veja NUNES, Maria José Fontes Rosado. Gênero, saber, poder e religião. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). *Teologia e novos paradigmas*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 92.

⁷⁶ NUNES, 1996, p. 92.

po regulado assim como corpo normativo – o corpo incorporado numa estrutura patriarcal e num discurso prescritivo e normativo. O discurso se dá a partir ou para corpos, cujo poder e saber devem ser disciplinados e controlados por quem responde como cabeça da Igreja. Há um discurso de normatização dos saberes sob os auspícios da sã doutrina, do próprio acesso ao saber e da delimitação dos espaços de poder para as mulheres. Isto se apresenta com muita força através do controle de seus corpos. O saber conformado precisa de corpos controlados e formatados. SABER É PODER. Mulheres afastadas do saber também estão afastadas do poder de ensinar e liderar. Nas Pastorais, o discurso é que as mulheres não devem aprender, nem ensinar, tampouco exercer autoridade. O controle do saber acontece pelo controle de seus corpos.

O silêncio imposto às mulheres afasta-as da liderança comunitária. As mulheres tornam-se, assim, a maioria silenciosa e silenciada nas igrejas e na sociedade. Manter as mulheres em silêncio significa que, além de não terem permissão de falar na assembleia, elas estão impedidas de articular um pensamento teológico próprio e de interferir na concepção de eclesiologia. Ensinar faz parte do exercício de poder. O poder, segundo esse discurso, não deve ser exercido pelas mulheres. Uma das formas de retirar-lhes o poder é retirar delas a palavra. Mulheres que ensinam têm autoridade e assumem uma posição de equiparação com os homens da comunidade. Exercendo autoridade sobre os homens, as mulheres quebram a ordem da criação. Quando exercem autoridade sobre mulheres, ensinando-lhes a ser bem comportadas e submissas esposas e mães, esse exercício de poder será recomendado e autorizado.

Assumindo liderança, ensino e autoridade na comunidade, as mulheres saem dos papéis tradicionais estereotipados, que lhe foram impostos, e entram em esferas “proibidas”, em espaços e atividades que não estão em conformidade com seu papel social de gênero considerado adequado: “E não permita às mulheres imitar o papel sexual de homens”⁷⁷.

A deslegitimação do ensino, da forma como se dá nas Pastorais, passa pelas construções de gênero e pela experiência corporal. Argumenta-se que é da natureza – da ordem divina da criação – que as mulheres não são capazes e não lhes é permitido ensinar. Eva, pela desobediência, pecou, pois quis comer da árvore do conhecimento, da

⁷⁷ PSEUDO-FOCILIDES. 192. In: CHARLESWORTH, James (Ed.). *Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. New York: Doubleday & Company, 1985. p. 565-582.

qual não lhe era permitido comer. Não há argumento mais poderoso do que apelar para a natureza e para a criação divina – na natureza não se interfere, o que é da natureza não se modifica; o que é divino não se contesta. Eva aparece como a transgressora – que quis saber demais –, que impôs um destino universal a todas as mulheres, a experiência da subordinação e do sofrimento. Há grupos, no entanto, como os montanistas, que ressignificam ou fazem uma releitura de Gênesis, dizendo que as mulheres podem ensinar justamente porque Eva foi a primeira a ter acesso à árvore do conhecimento.⁷⁸ Comer o fruto do conhecimento é algo poderoso, ligado às sensações corporais, é mais do que mastigar, é saborear conhecimento e sentir prazer em saber e conhecer – não apenas engolir e deglutir um conhecimento que não foi formulado por si mesma. Esse prazer de conhecer precisou ser tirado das mulheres ou controlado. Portanto, como movimento de resistência a esse tipo de controle, precisamos falar da redenção de Eva e de suas filhas, do conhecimento das mulheres como parte de sua redenção.

A afirmação da inferioridade biológica e religiosa das mulheres conduziu à sua inferioridade sociológica e antropológica. “Dentro da história, a subjugação da mulher é tanto reflexo de sua natureza inferior como punição por sua responsabilidade pelo pecado.”⁷⁹ Há, portanto, uma legitimação teológica para as relações de sujeição e poder centralizado. Por isso, precisamos desconstruir o mito, que está escrito e inscrito em nossos corpos.

Faz-se necessário desconstruir a teologia que se elaborou sobre o mito da culpa de Eva. Uma ordem divina da criação é utilizada para justificar a submissão, a exclusão, a violência, o silêncio e para explicar as construções e contradições sociais como parte da ordem natural e divina das coisas, que, por isso, não podem ser nem alteradas nem contestadas. Ao se apelar para a tradição da criação e da queda e para a respectiva entrada do pecado na realidade humana como consequência da atitude de Eva, a figura de Eva é transformada em ponto de cristalização para a concepção excludente do autor e do grupo por ele representado. Portanto, a polêmica do adorno e a problemática do ensino visa a reprimir ou fazer recuar a participação das mulheres no culto e na vida comunitária em funções de destaque.

Os discursos de desqualificação da atuação das mulheres na comunidade adquirem força desmobilizadora, pois as atingem em sua

⁷⁸ Epifânio, Panarion, cf. SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 343.

⁷⁹ RUEATHER, 1993, p. 84.

construção como indivíduos. Esses discursos representam tentativas de afastar ou enfraquecer as mulheres em seus papéis de liderança na comunidade. A possibilidade de acesso ao saber e atuação de ensino, de produzirem e partilharem conhecimento e de exercerem liderança nas comunidades está vinculada ao discurso anti-herético. Mulheres que exercem autoridade ainda são vistas com desconfiança e suspeita, como se estivessem em espaços impróprios ou proibidos, atuando de forma considerada herética. Por isso, precisamos ressignificar o poder para as mulheres. O empoderamento das mulheres traz a pergunta sobre poderes e possibilidades de exercício de poder das mulheres, e juntamente com esta a pergunta sobre as resistências. O desafio é “que nossos corpos assumam a liderança na nova aprendizagem”⁸⁰.

A partir disso, é essencial não perder a perspectiva das resistências. Recompôr as resistências significa, conforme a compreensão de Foucault, também estabelecer que não há um discurso uniforme e estável, e não imaginá-lo dividido apenas entre o discurso admitido e o discurso excluído, o discurso dominante e o discurso dominado. Há uma “multiplicidade de elementos discursivos que podem entrar em estratégias diferentes”⁸¹. Nesse relato, os discursos são tentativas e propostas de aprisionar as experiências das mulheres às normas patriarcais (particularmente no empenho pelo controle dos corpos, saberes e poderes das mulheres). Tendo esse discurso desconstruído, podemos conceber ou construir um outro espelho para as mulheres na história. O espelho da memória passa a ser o de uma memória perigosa – a memória inscrita nos corpos de mulheres –, capaz de preconizar outras possibilidades de conhecimento e intervenção na história.

O desafio que se apresenta não é a simples inclusão das mulheres no fazer teológico. Faz-se necessário partir de um outro paradigma teológico e de uma nova epistemologia, fazer uma ruptura epistemológica⁸² com os discursos e com os saberes normativos e colocar-se numa nova disposição epistemológica ou numa postura de transformação epistemológica.⁸³ Mulheres não podem e não querem apenas ser incluídas ou anexadas na construção do conhecimento e na organização social, mas

⁸⁰ WILSHIRE, Donna. Os usos do mito, da imagem e do corpo da mulher na re-imaginação do conhecimento. In: JAGGAR; BORDO (Orgs.), 1988, p. 121.

⁸¹ FOUCAULT, 1985, p. 95.

⁸² Veja BARBIERI, Teresita de. Sobre la categoría género: una introducción teórico-metodológica. In: AZEREDO, Sandra; STOLCKE, Verena (Eds.). *Direitos reprodutivos*. São Paulo: FCC/DPE, 1991. p. 31.

⁸³ LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. 2. ed. Petrópolis: Vozes; CNTE, 1998. p. 146 e 148.

querem ser “percebidas como sujeitos sociais e políticos e ainda como sujeitos do conhecimento”⁸⁴. Assim, também na teologia e na igreja as mulheres não querem ser apenas incluídas, mas reconhecidas e capacitadas como sujeitos do conhecimento e da elaboração teológica, ou seja, ter reconhecida a sua cidadania teológica, na expressão de Ivone Gebara.⁸⁵ Resgatar as possibilidades e as resistências das mulheres nas Pastorais faz parte desse processo de ruptura epistemológica e busca de cidadania teológica. É um processo que resgata a margem, a fronteira, o não normativo, os silêncios, os corpos controlados, os saberes subjugados, as palavras ditas, as sagradas letras da tradição das mulheres. Se “o corpo é a superfície de inscrição dos acontecimentos” e a superfície é a epiderme da alma, podemos ressignificá-lo como lugar teológico. Pois a teologia, como nos convida Vítor Westhelle, também se constitui “como promessa de que possa dar expressão e incorporar saberes marginais que se insinuam pelas fissuras da inscrição”⁸⁶.

Precisamos de um outro discurso, alternativo às Pastorais. “Precisamos de um discurso que nos possibilite detectar a ‘recuperação’ da rebeldia potencial.”⁸⁷ Um discurso afirmativo, que nos empodere para uma prática outra de saber, poder e corpo. Uma força, um poder que venha de dentro, e também de fora, o poder com, com-partilhado, exercido coletivamente; um poder que possa potencializar novas relações entre mulheres e homens. Assim, a Bíblia pode tornar-se de novo um lugar da revelação de Deus para mulheres e homens. A Bíblia, em si, não é a revelação de Deus, mas ela pode ser um mapa ou mapas que ajudam a reconhecer a Revelação.

*O mapa é a certeza de que existe O LUGAR,
o mapa guarda sangue e tesouros.
Deus nos fala no mapa com sua voz geógrafa.*⁸⁸

⁸⁴ LOURO, 1998, p. 149.

⁸⁵ GEBARA, Ivone. *As incômodas filhas de Eva na igreja da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 25.

⁸⁶ WESTHELLE, Vítor. Outros saberes: teologia e ciência na modernidade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 35, n. 3, p. 274. Os grifos são meus.

⁸⁷ BORDO, 1997, p. 22.

⁸⁸ PRADO, Adélia. Legenda com a palavra mapa. In: _____, *Poesia reunida*. 6. ed. Siciliano: São Paulo, 1996. p. 266.



Corpos que
apreendem e se
aprendem

Além do arco-íris

Corpo e corporeidade a partir de 1Co 12.12-27 com acercamentos do ponto de vista da Teologia Gay

André Sidnei Musskopf

Meu corpo é o resultado de um enorme feitiço.

E os feiticeiros foram muitos:

*pais, mães, professores, padres, pastores, gurus,
líderes políticos, livros, TV.*

Meu corpo é um corpo enfeitado:

*porque meu corpo aprendeu as palavras que lhe foram ditas,
ele se esqueceu de outras que, agora, permanecem mal... ditas...*

Rubem Alves

Resumo: 1Co 12.12-27 tornou-se um texto-chavão para ser utilizado na defesa da “unidade na diversidade”. Embora este tema seja importante, especialmente quando valoriza as minorias consideradas “diferentes”, pela repetição sua leitura tornou-se um tanto abstrata. O artigo propõe uma releitura desse texto a partir da corporeidade. O corpo do qual fala 1Co 12.12-27 é um corpo concreto, real, e valoriza a experiência de cada pessoa individualmente e sua contribuição para o corpo coletivo. Ao lidar com a pergunta pelo motivo que levou Paulo a utilizar essa imagem, propõe-se um passo “além do arco-íris” (símbolo do Movimento Gay), perguntando pelos corpos de homens homossexuais que, apesar de um sistema heteronormativo, não se deixam domesticar, silenciar, enquadrar na norma, mas resistem e fomentam novas formas de masculinidade e de relacionamento.

Palavras-chave: Homossexualidade, masculinidade, Teologia Paulina, Teologia Gay, corpo.

Introdução

Num mundo onde palavras como preconceito e discriminação tornaram-se vergonhosas, pois ninguém admitiria conscientemente que tem preconceito ou discrimina alguém por qualquer motivo, aquelas pessoas que foram despossuídas de seus direitos assumiram o discurso da “unidade na diversidade” para lutar por um lugar ao sol. O Movi-

mento Gay, por exemplo, utiliza o arco-íris de seis cores para simbolizar essa luta por espaços para todas as pessoas, propondo que os diferentes podem conviver de forma harmoniosa e bela. Embora esse discurso seja importante para preservar o direito à diferença, ele pode ofuscar a reflexão em torno da subjetividade, da individualidade, da forma única de viver e experimentar o próprio corpo nessa sociedade, que deixa marcas profundas, impregnadas na pele, infundidas na carne. O discurso pós-moderno fez uso dessa necessidade, dessa carência que o ser humano moderno sentia para enfatizar o individualismo, o subjetivismo e o particularismo. E nesse puxa-empurra, os corpos acabaram confundidos entre opressão e exaltação, entre castidade e luxúria, entre grupos que pregam a abstenção e retenção e programas e comerciais televisivos que apelam à mercadorização dos corpos. Dualismos introjetados por séculos.

Nesse emaranhado de códigos e vibrações, a experiência de homens gays pode ensinar algo sobre como percebemos e vivemos nossos corpos. Ela pode questionar os modelos e padrões consumidos e propor novas formas de experimentar corporeidade. O texto de 1Co 12.12-27 oferece uma porta de entrada para a discussão desse assunto ao tematizar a vivência comunitária, comparando-a à experiência corporal. Embora o texto, de um modo geral, seja usado para defender a unidade da comunidade em face da diversidade de seus membros, ele traz também a possibilidade de uma reflexão sobre como vivemos nossos corpos individualmente. O texto revela a simultaneidade entre ser corpo individual e ser corpo com os outros (corpos).

Entre cinzas, pretos e brancos, a beleza do multicolor às vezes acaba ofuscada. O uniforme é mais fácil de comprar e de usar. Ele esconde as diferenças. Reprime a complicada busca pela descoberta de cada uma das cores. As matizes que unem e confundem as cores. As belezas e os dissabores de cada uma delas. A história de 1Co 12.12-27 é a história do arco-íris da existência humana, que precisa, sempre e de novo, ser formado pela água da chuva, que fragmenta os raios solares e provoca o aparecimento das diversas cores. Antes de ouvir as vozes que vêm dos recantos da comunidade gay, vamos procurar o arco-íris, ir além dele e percorrer o caminho que nos levará até lá.

1 – O caminho

1.1 – Redescobrimo o arco-íris

Nosso caminho começa com a história do apóstolo Paulo, da cidade de Corinto e da comunidade cristã nesta cidade. Paulo é um cristão

convertido (At 9.1-9), que foi educado dentro da religião judaica (At 22.3 e 23.6). Ele nasceu na diáspora (At 22.3), onde respirou a cultura helênica e tinha à disposição os meios para informar e convencer as pessoas a respeito da novidade de Cristo, tanto a língua grega como ideias de correntes filosóficas de sua época (cf. 1Co 15.33).

Apesar de Corinto ter sido completamente destruída em 146 a. C., quando entrou em conflito com Roma, na chegada de Paulo (49/50 a. C.) a cidade já estava em pleno florescimento econômico, religioso e turístico.¹ Paulo encontrou lá diversas “associações” ou “confrarias”, instituições que congregavam pessoas de diferentes classes com um objetivo social ou religioso comum. Para a sociedade de Corinto, a *ekk-lêsia* (associação) cristã assemelhava-se a essas associações. No entanto, ela exigia membresia exclusiva e ultrapassava o caráter local.²

Paulo chegou a ensinar aos sábados na sinagoga judaica (At 18.4), mas logo entrou em conflito e fundou a comunidade cristã (At 18.5-11), a qual experimentou um rápido crescimento, integrando gentios e pagãos. Além disso, grande parte dos membros provinha das classes economicamente mais baixas (1Co 1.26-28), incluindo escravos/as, livres e trabalhadores/as em geral.³ Para estas pessoas, participar da nova comunidade significava assumir novas posturas éticas e de comportamento, que muitas vezes entravam em choque com a realidade social e cultural em que viviam.

Depois da partida de Paulo, Apolo chegou a Corinto (At 18.24-28) e deu continuidade à sua obra (1Co 3.6; 16.12). Também chegaram pessoas convertidas por Pedro, o que gerou a divisão em torno do culto a personalidades (1Co 1.12). Além disso, um dos grandes desafios para as comunidades cristãs fundadas no âmbito do mundo grego sempre foi o perigo do sincretismo com a cultura e pensamento locais, que, mesmo assim, exerceram grande influência sobre a comunidade coríntia. Isto fez com que os membros da comunidade passassem a ver seus professores como filósofos itinerantes e a sua fé como a nova *sophia*, a *sophia divina*. Esta ênfase na *sophia* e na *gnosis*, provavelmente advinda de

¹ Cf. BORNKAMM, G. *Pablo de Tarso*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1979. p. 111-112. Cf. WITHERINGTON III, B. *Conflict and Community in Corinth*. Carlisle: The Pater-noster Press, 1995. p. 18.

² Cf. FOULKES, I. *Problemas Pastorales en Corinto*. Costa Rica: Editorial Dei, 1996. p. 49-51.

³ FOULKES, 1996, p. 49. “Em uma sociedade de profundas divisões sociais, a nascente Igreja cristã mostra as tensões inerentes ao seu contexto e se esforça em forjar uma comunidade onde todos se unem no corpo de Cristo, ‘sejam escravos ou livres’ (1Co 12.13)”. As notas originalmente em língua estrangeira são tradução própria.

movimentos pré-gnósticos gregos, está estreitamente relacionada ao carisma que emergiu na comunidade, pois ambas são vistas como dons do Espírito de Deus.⁴ Assim, desenvolveu-se uma supervalorização das experiências pneumáticas na comunidade, especialmente a glossolalia.

Essas ideias pressupõem a desvalorização do corpo, da corporeidade, considerada uma realidade ultrapassada para os membros da comunidade, preocupação apenas dos fracos. A existência corporal é uma realidade de quem ainda não está completamente tomado pelo Espírito e, por isso, está num nível inferior na escala de fé.⁵

Durante sua estada em Éfeso (por volta de 54 d. C.), Paulo escreve a Carta aos Coríntios. Em meio às nuvens cinzentas que pairam sobre a comunidade cristã em Corinto, a carta de Paulo é a chuva que cai, buscando refrescar e fazer brotar nova vida. Nessa carta, 1Co 12.1-31 abre a discussão sobre os carismas e sua importância para a edificação da comunidade. Os vv. 4-11 falam da diversidade dos dons e da unidade em sua fonte; os vv. 27-31 retomam o tema da diversidade dos dons e da pluralidade do serviço; e os vv. 12-26 funcionam como exemplo, utilizando a imagem do corpo.⁶ E assim surge o arco-íris da unidade e da diversidade:

¹²Porque, assim como o corpo é um e tem muitos membros, e todos os membros, sendo muitos, constituem um só corpo, assim também com respeito a Cristo. ¹³Pois, em um só Espírito, todos nós fomos batizados em um corpo, quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres. E a todos nós foi dado de beber de um só Espírito. ¹⁴Porque também o corpo não é um só membro, mas muitos. ¹⁵Se disser o pé: Porque não sou mão, não sou do corpo; nem por isso deixa de ser do corpo. ¹⁶Se o ouvido disser: Porque não sou olho, não sou do corpo; nem por isso deixa de o ser. ¹⁷Se todo o corpo fosse olho, onde estaria o ouvido? Se todo o corpo fosse ouvido, onde o olfato? ¹⁸Mas Deus dispôs os mem-

⁴ Cf. BORNKAMM, 1979, p. 113.

⁵ FEE, G. D. *The First Epistle to the Corinthians*. Michigan: William B. Eerdmans, 1998. p. 12. "Apesar da sua contínua existência no corpo, os coríntios consideram a si mesmos como sendo 'os espirituais', já como anjos. Portanto, a partir de sua perspectiva, o corpo é escatologicamente insignificante (cf. 6.13; 15.12), nem tem significância presente. Essa atitude em relação à existência corpórea é pelo menos em parte responsável por coisas tais como a negação de uma ressurreição corporal futura (15.12) e ambas a afirmação de imoralidade sexual e a negação de relações sexuais dentro do casamento (6.12-20 e 7.1-6)".

⁶ Cf. FOULKES, 1996, p. 342.

bro, colocando cada um deles no corpo, como lhe aprouve. ¹⁹Se todos, porém, fossem um só membro, onde estaria o corpo? ²⁰O certo é que há muitos membros, mas um só corpo. ²¹Não podem os olhos dizer à mão: Não precisamos de ti; nem ainda a cabeça, aos pés: Não preciso de vós. ²²Pelo contrário, os membros do corpo que parecem ser mais fracos são os mais necessários; ²³e os que nos parecem menos dignos no corpo, a estes damos muito maior honra; também os que em nós não são decorosos revestimos de especial honra. ²⁴Mas os nossos membros nobres não têm necessidade disso. Contudo, Deus coordenou o corpo, concedendo muito mais honra àquilo que menos tinha, ²⁵para que não haja divisão no corpo; pelo contrário, cooperem os membros, com igual cuidado, em favor dos outros. ²⁶De maneira que, se um membro sofre, todos participam de seu sofrimento; e, se um deles é honrado, com ele todos se regozijam. ²⁷Ora, vós sois corpo de Cristo; e, individualmente, membros desse corpo.⁷

A diversidade, sem dúvida, é uma característica da formação de Paulo, da cidade e da comunidade cristã em Corinto. Neste contexto, o apóstolo faz nascer o arco-íris, o signo da “unidade na diversidade”. E a maioria das interpretações do texto de 1Co 12.12-27 segue nessa direção,⁸ pois a comunidade realmente precisava dessa mensagem. Mas, considerando que a comunidade estava envolvida pelas teorias dos/as *pneumatikoi*, em que o espírito é ressaltado e o corpo desprezado, a utilização do corpo como signo ultrapassa a ideia da unidade na diversidade e tem algo a dizer sobre a nossa vivência enquanto corpo, como unidade através da qual experimentamos o mundo, como parte integrante de um corpo maior, a comunidade. Embora não seja possível afirmar que a intenção de Paulo tenha sido a de fazer as pessoas de Corinto refletirem sobre a sua realidade enquanto corpo, que percebe e experimenta o mundo através dos sentidos, acredito que, para nós, essa reflexão se faz urgente. Especialmente por vivermos numa sociedade em que o corpo tornou-se um produto e um meio de produção, carente de sentido. Afinal, por que Paulo utilizaria a imagem do corpo como exemplo de relacionamento orgânico para uma comunidade que desprezava tal realidade?

⁷ A presente versão do texto de 1Co 12.12-27 é fruto da comparação entre as diversas traduções e comentários sobre o texto. A base é o texto traduzido por João Ferreira de Almeida (2. ed.).

⁸ Por exemplo, BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo* (II). São Paulo: Loyola, 1991. p. 160.

O arco-íris despontou, está no céu e questiona a forma como nos relacionamos. Precisamos resgatar a vivência consciente da corporeidade em nossas relações, ir além do arco-íris para procurar o pote de ouro.

1.2 – Potes e outros potes

Depois de vislumbrar o arco-íris e correr em busca do tesouro, encontramos o ouro de 1Co 12.12-27, o apelo do apóstolo Paulo à unidade dos/as cristãos/ãs em Corinto, apesar ou em vista da sua diversidade. Pode parecer óbvio o seu apelo, pois costumamos pensar na igreja “corporativamente”. Mas, para Paulo e sua comunidade, essa necessidade não era tão transparente assim. Para eles/elas, a questão era: como juntar cores tão diversas numa grandeza única, ao mesmo tempo harmônica e não uniforme?

O alvo da carta de Paulo aos Coríntios é o bem comum da comunidade e sua edificação. Os vv. 12-27 estão intimamente ligados aos vv. 1-11, os quais abrem a discussão sobre os dons do Espírito. O v. 11 introduz a imagem do corpo, que Paulo usará para aclarar a questão dos dons, da unidade e da diversidade. O uso dessa imagem não é novidade em Paulo. Há vários exemplos do seu uso por outros escritores, anteriores e contemporâneos a Paulo. No geral, tal imagem era usada para exemplificar de maneira clara os deveres de todos os cidadãos em vista do bem comum.⁹

Diferentemente do uso corrente da metáfora do organismo humano, que visava a manter o *status quo* dentro das organizações sociais e políticas daquela época, Paulo a utiliza para relativizar a ideia de superioridade e autossuficiência que alguns membros da comunidade tinham em vista de suas experiências extraordinárias com dons como a glossolalia.¹⁰ Além disso, nos vv. 15-20, Paulo põe a descoberto as rivalidades existentes dentro da comunidade de Corinto, sendo que “el remedio para la rivalidad no se encuentra en un esfuerzo por imponer una homogeneidad sino en el reconocimiento de que la diversidad es legítima y necesaria – y por tanto, deseable – para que el cuerpo funcione”.¹¹

⁹ Cf. BARBAGLIO, 1991, p. 326. Para ver quem usou a imagem anteriormente e como, veja WITHERINGTON III, 1995, p. 253-254, e as fontes que ele utiliza.

¹⁰ Cf. WITHERINGTON III, 1995, p. 259. “Pode-se perceber onde o ponto de ênfase de Paulo está pela forma como ele modifica essa imagem tradicional. Por exemplo, ‘divisão no corpo’ (v. 25) é estranha à metáfora tradicional do corpo e define o problema de Paulo, que é divisão e faccionarismo”.

¹¹ FOULKES, 1996, p. 349.

Com a imagem do corpo, Paulo também tira os carismas da esfera da excepcionalidade, de coisas extraordinárias, e os situa na esfera das coisas do cotidiano. Assim fica claro que Paulo entende o Espírito de forma diferente do que as pessoas em Corinto: “ele não é essencialmente princípio de fenômenos extraordinários e sobre-humanos [...] ao contrário, é criador e animador de uma comunidade articulada e diversificada”¹². No entanto, Paulo nunca dissolve o indivíduo dentro da unidade diversa. Paulo sempre resgata a importância da individualidade. Isto ele deixa especialmente claro no v. 27: “individualmente membros deste corpo”. “O corpo, constitutivamente, exclui tanto a unicidade como a uniformidade [...] [e] é em sua alteridade irrepitível que cada membro pertence ao organismo humano”¹³.

A imagem que Paulo utiliza não é um simples exemplo, uma metáfora, uma analogia solta dentro de tantas outras. Além de estabelecer uma comparação entre os membros e a comunidade de Corinto, como forma de intervir nos problemas da comunidade, Paulo entende a Igreja toda como corpo de Cristo.¹⁴ E esta imagem está, de fato, inserida dentro de um espectro maior, de uma teologia fundamentada na corporeidade.

[...] o conceito de corpo forma, em Paulo, a chave que permite acesso aos diversos temas de sua teologia. Todos seus grandes temas se entrelaçam e concentram na palavra soma com seus múltiplos significados, intimamente conectados entre si. É do corpo do pecado e da morte que somos libertados, e por meio do corpo de Cristo na cruz é como somos salvos; ao seu corpo – que é a Igreja – somos incorporados, e de seu corpo se alimenta a comunidade na eucaristia; é no nosso corpo onde há de manifestar-se a vida nova, e para a ressurreição deste corpo – à semelhança de seu Corpo glorioso – estamos destinados. Com exceção da doutrina sobre Deus, estão representados aqui todos os dogmas fundamentais da fé cristã: as doutrinas sobre o homem e o pecado, a encarnação e a redenção, a igreja, os sacramentos, a santificação e a escatologia. Traçar os sutis nexos de

¹² BARBAGLIO, 1991, p. 328-329.

¹³ BARBAGLIO, 1991, p. 328.

¹⁴ Cf. CERFAUX, L. *Cristo na Teologia de São Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1977. p. 269. E também: Cf. ELLIS, P. F. *Seven Pauline Letters*. Minnesota: The Liturgical Press, 1982. p. 94. Isso também se expressa em passagens anteriores na carta, como, por exemplo, 1Co 1.13, 3.16, 6.15, 10.17.

*relação entre os diferentes sentidos da palavra soma é encontrar o fio que conduz através do labirinto do pensamento paulino.*¹⁵

Para entender essas ligações e o objetivo do apóstolo com elas, é preciso entender a origem da terminologia que ele usa. Sendo de origem judaica, Paulo entende “corpo” como uma unidade indivisível, que abrange o ser humano como um todo. No entanto, dentro da língua hebraica (ou aramaica), não há nenhuma palavra que possa traduzir o que se entende por “corpo”. O termo presente no Antigo Testamento e que, por vezes, traduz o termo grego para “corpo” é *basar*. Este termo pode traduzir os termos gregos *sarx* e *soma*. Enquanto no pensamento grego há uma distinção entre uma (essencialmente “carne”, matéria, substância) e outra (corpo como usualmente entendido, neste caso diferente da alma), para o pensamento judaico essa distinção é inimaginável. O ser humano só existe em sua realidade como completamente dependente de Deus, “toda substância (realidade) vivente dos homens ou dos animais, enquanto organizada em uma forma corporal”¹⁶.

Ainda no pensamento grego, as diferentes linhas filosóficas definem diferentemente a realidade “corpo”. Na primeira vez que tal termo aparece na literatura grega, ele define um cadáver, o corpo em sua materialidade corruptível, o que significa que o ser humano “experimenta o corpo primeiro como algo estranho a si mesmo, por sobre o qual ele tropeça”¹⁷. Os estoicos chegaram a distinguir: um corpo físico, um corpo que consiste de coisas coerentes, e um corpo composto de unidades separadas como a “eclesia”. Por isso,

*Quando fala da unidade do povo de Cristo, o Novo Testamento ajuntará ambas as compreensões de que o homem necessariamente é incorporado para dentro do seu povo e para dentro da história de Deus com seu povo, e o termo grego “corpo” retratando tal unidade na imagem de um corpo humano*¹⁸.

Analisando as ocorrências de “corpo” no Novo Testamento, é possível entender a importância desse termo na teologia paulina, espe-

¹⁵ ROBINSON, John A. T. *El cuerpo*: Estudio de teología paulina. Barcelona: Ariel, 1968. p. 12. Onde está escrito “homem” leia-se “ser humano”.

¹⁶ ROBINSON, 1968, p. 20. Onde está escrito “homens” leia-se “seres humanos”.

¹⁷ SCHWEIZER, E. *The Church as the Body of Christ*. Richmond: John Knox Press, 1964. p. 9.

¹⁸ SCHWEIZER, 1964, p. 22. Onde está escrito “homem” leia-se “ser humano”.

cialmente em relação à comunidade de Corinto. Das 91 vezes em que o termo aparece nas cartas de Paulo (em contraste com as 51 vezes em que aparece no resto do NT), 69 estão nas duas cartas destinadas à comunidade de Corinto e na Carta aos Romanos, escrita em Corinto. Isto mostra que a compreensão de Paulo de corpo foi formada na discussão com seus/as oponentes em Corinto.¹⁹

Há uma grande discussão sobre de onde o apóstolo extrai seu conceito de corpo/*soma*.²⁰ Mas a conclusão mais convincente é que Paulo utiliza várias fontes (senão todas) e cria o seu próprio conceito. Por isso, na antropologia de Paulo, esse termo carrega um significado novo. *Soma*, ao contrário de *sarx*, representa o ser humano em solidariedade com a criação, feito para Deus. Para Paulo, *soma* é o portador da capacidade de ressurreição.²¹

“Corpo”, então, é ao mesmo tempo a matéria física, mortal, corruptível, que representa o ser humano como um todo, e o laço que nos une, enquanto seres humanos, uns/as aos/as outros/as e com toda a criação. Mais do que isto, o corpo nos une com Deus, na medida que é no corpo que se cumpre a ressurreição prometida por Deus. E mais ainda, é nesse corpo que se revela Jesus Cristo, o qual nos une enquanto comunidade na Igreja, que participa da sua vida e obra, em corpo.

Mas será que tudo se resume no coletivo, na unidade dos diferentes, no conjunto dos membros? Paulo, além de ser ousado no uso de sua imagem, colocou também a preocupação com uma vivência saudável da individualidade dentro da coletividade.

Quando Paulo falou de corpo (*soma*), ele primeiramente se referiu a um indivíduo (1Co 6.15), a saber, Cristo. Além disso, na Carta aos Coríntios, quando ele se refere ao “corpo” de Cristo, esta palavra não remetia primeiramente ao conjunto da comunidade, mas a Cristo em pessoa, em corpo. Não indicava algo corporativo, mas corporal. Essa linguagem, de que um indivíduo pode ser parte de um corpo, era violenta e até ofensiva para aquela época. Era difícil para a comunidade entender que todos/as podiam ser parte de um só corpo. Neste sentido, e especialmente diante dos problemas em Corinto, Paulo ressalta que a unidade está fundamentada na individualidade de um corpo-Cristo, do qual todos/as são membros individualmente.

¹⁹ SCHWEIZER, 1964, p. 26-28.

²⁰ Cf. ROBINSON, 1968, p. 55. O autor apresenta cinco possíveis fontes de onde Paulo poderia ter extraído seu conceito. Veja também WENHAM, D. *Paul Follower of Jesus or Founder of Christianity*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1989, p. 185.

²¹ Cf. WENHAM, 1989, p. 36-44.

Especialmente nos vv. 11 e 27 Paulo ressaltava a importância dessa individualidade que gera a diversidade propriamente dita. Isto o leva a questionar também a responsabilidade de cada indivíduo em conhecer e preservar sua individualidade para o bem da própria comunidade. “Essa conexão entre o corpo corporativo e o corpo individual é importante porque, para unificar o primeiro, Paulo precisa restringir o comportamento do segundo”, [afinal] “o corpo humano, assim como o espírito ou a personalidade, está destinado à redenção. O que se faz com o corpo agora tem implicações eclesiológicas e soteriológicas”²².

Para concluir, em 1Co 12.12-27, Paulo está lidando com os problemas concretos da comunidade que está se consolidando e se confrontando com a relação entre a diversidade e a unidade. Por isso,

*o assunto, no fundo, tem a ver com a maneira como reagimos diante do “outro”, quer dizer, aquele que não é como eu e minha gente, aquele que não pensa como nós, aquele que se comporta de forma distinta da nossa. Tem sido comum na história humana que o reconhecimento da alteridade desemboque em um enfrentamento no qual um sujeito percebe o “outro” como uma ameaça para sua própria maneira de ser e, por conseguinte, um inimigo que deve ser dominado ou eliminado*²³.

Ao usar a imagem do corpo, Paulo consegue expressar como ele entende o ser humano em suas relações. Ele é imagem do Criador e, por isso, participa do seu poder criador, que só pode ser exercitado na presença da/o outra/o. Mesmo assim, o corpo sugere para Paulo a coexistência de diferentes partes dentro de um todo, respeitando as suas diferenças, mas, especialmente, unindo-se na sua experiência comum que é Cristo. Em 1Co 12.27, Paulo tem em mente a contribuição diversa de cada indivíduo para o todo e ressaltava a importância de tal individualidade.

Diante de um clima de espiritualização não-fundada na autêntica experiência do Espírito de Deus, que anima a comunidade para um agir solidário na realidade concreta e atual, o uso de uma linguagem corporal, desenvolvida na discussão com os próprios coríntios, ressaltava a importância de se viver responsabilmente a corporeidade em resposta ao dom supremo da encarnação de Deus em Jesus Cristo – Deus se fazendo carne/corpo e habitando entre nós. Ademais, é uma forma de

²² WITHERINGTON III, 1995, p. 255.

²³ FOULKES, 1996, p. 350.

questionar os relacionamentos dentro da comunidade, as divisões e as classificações. O corpo evoca a unidade solidária dos membros fundada num princípio unificador (Cristo – vida), ao mesmo tempo em que ressalta a importância da individualidade e da autenticidade de cada membro/corpo individual. Um pouco além do arco-íris está a responsabilidade de nos conhecermos como indivíduos e colocarmos nossos dons a serviço do coletivo.

É por meio de nosso corpo que experimentamos o mundo e tudo o que nele existe. Se entendemos a comunidade como corpo, ao qual nosso corpo está ligado pela experiência comum com Cristo, uma nova compreensão de corpo individual emerge e, principalmente, uma nova compreensão de comunidade. O escrito de Paulo pode adquirir um novo sentido, extrapolando a interpretação arco-iríptica de unidade na diversidade e questionando o nosso conhecimento sobre nós mesmos e a forma como nos relacionamos com as outras pessoas, fomentando vidas e relações mais autênticas – e encher de cores mais vivas a nossa experiência como seres criados à imagem de Deus e como membros de um corpo, que é o de Cristo.

2 – Revitalizando o arco-íris

Depois de percorrer esse caminho até chegar além do arco-íris, vamos adentrar os mundos desse corpo, perceber o que foi feito dele, os uniformes que foram confeccionados para reprimir suas formas e seus desejos e descobrir novas padronagens que permitam novos movimentos e novas danças.

2.1 – Corpos e uniformes

O corpo foi definido de diferentes formas em diferentes períodos da história. Apresentei resumidamente a ideia hebraica e grega de corpo, das quais se utilizou o apóstolo Paulo. Platão entendeu o corpo individual apenas como parte do conjunto social. Por isso, o que é o melhor para o indivíduo é o melhor para a sociedade²⁴. Com a Revolução Industrial e a ascensão do que hoje denominamos de modernidade, o corpo foi entendido cada vez mais sob uma ótica mecânico-funcionalista. Foi assim que Locke, que elaborou a primeira teoria moderna de corpo,

²⁴ Cf. PATRÍCIO, Zélia; GONÇALVES FILHO, Tarciso. *Comunicação e Consciência do Corpo*. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 23.

o entendeu: uma unidade de produção do *homo faber*.²⁵ O indivíduo é dono de seu corpo e de tudo o que ele produz. Enquanto os corpos produzem, não se pergunta por eles. O corpo é um meio, uma posse, mas não um fim em si mesmo. Num mundo em produção, isso gera uma competitividade selvagem onde, ao invés de “com-vivência” solidária, surge uma luta desenfreada em busca de melhores resultados, melhores posições, onde o/a outro/a é sempre um/a inimigo/a.

Nesse contexto, a intimidade é perigosa. Os relacionamentos geralmente são passageiros e desenraizados; a entrega, ameaçadora. As pessoas distanciam-se dos sentimentos, das emoções, das potencialidades e, mais do que esquecer, passam a sentir medo de seus corpos. O corpo, entendido como selvagem, precisa ser domesticado para que se comporte adequadamente dentro do sistema. A moral sexual cristã ajudou a consolidar essa ideia por meio da culpa, associando corpo com pecado.²⁶

Para ser domesticado, o corpo também foi fragmentado. Mente, alma, espírito foram colocados acima do corpo, como instâncias superiores da existência humana e não como partes dela. O mesmo aconteceu com o corpo social: para ser melhor dominado se dividiram as etnias, os sexos, as culturas, criando uma fobia generalizada em relação ao outro.

No entanto, o corpo resiste à completa domesticação.²⁷ Continua “falando” e acaba contradizendo os discursos verbais, racionais e objetivos. Consequentemente, na interação dos corpos, mensagens se confundem e nos confundem. Basta olhar para os/as adolescentes e perceber os efeitos desse discurso contraditório. Prega-se uma moral sexual com diferentes mensagens, umas contradizendo as outras.²⁸

Se os gestos corporais são palavras que pronunciamos, temos visto uma hipocrisia generalizada. Hipocrisia esta que é “uma versão disfarçada da tentativa de negar a localização corporal dentro da

²⁵ Cf. PATRÍCIO; GONÇALVES FILHO, 1998, p. 27.

²⁶ Cf. LOURO, Guacira Lopes. *Pedagogias da Sexualidade*. In: LOURO. Guacira Lopes (Org.). *Pedagogias da Sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. p. 26-27. Por meio da vergonha e da culpa, os corpos e as curiosidades dos/as adolescentes são disciplinados e policiados.

²⁷ Cf. WEEKS, Jeffrey. *O Corpo e a Sexualidade*. In: LOURO (Org.), 1999, p. 24. “Quando o poder é exercido sobre o nosso corpo, ‘emerge inevitavelmente a reivindicação do próprio corpo contra o poder’ (FOUCAULT, 1993, p. 146). Buscamos, todos, formas de resposta, de resistência, de transformação ou de subversão para as imposições e os investimentos disciplinares feitos sobre nossos corpos.”

²⁸ Cf. VOGEL, Arthur A. *Body Theology*. New York: Harper & Row, 1973. p. 92-93. “Porque nossas palavras têm estado separadas de nossas vidas corporais, os jovens têm separado suas vidas corporais de nossas palavras! Eles estão tentando deixar para trás o que parece a eles serem puras sanções e tradições verbais.”

realidade”²⁹. Disfarçando o que somos e o que pensamos, somos menos vulneráveis. Por isso aprendemos a sentar de uma determinada forma (mulher nunca de perna aberta; homem nunca de perna cruzada), a comer de determinada forma (garfo na mão esquerda; faca, na direita), a andar de determinada forma (postura ereta, não sacudir muito). Tudo dentro de uma coreografia rígida, programada, que aprisiona ao invés de libertar o corpo.

Essa mesma dinâmica diabólica enquadra os corpos de pessoas homossexuais. Numa sociedade em que “a norma que se estabelece, historicamente, remete ao homem branco, heterossexual, de classe média urbana e cristão”³⁰, a homossexualidade é confundida entre discursos opressores e estereotipados.

2.2 – Corpo e sexualidade

Até agora tenho falado sobre a importância de compreendermos nossa corporeidade, tanto sob uma perspectiva individual como coletivo-comunitária. Por meio do conhecimento de nosso próprio corpo poderemos identificar os mecanismos existentes na comunidade ou sociedade, este corpo maior, que ajudam o desenvolvimento corporal ou impedem-no. Mas a experiência corporal – os sentidos e relacionamentos – também está relacionada com a sexualidade.³¹ Embora a sexualidade seja, muitas vezes, associada estritamente a atos genitais, ela vai muito além de tais atos. Ela permeia o nosso ser e está ligada ao que somos, ao que pensamos e à forma como agimos. Ela está no centro de nossa experiência como indivíduos e comunidade.

Sexualidade significa muito mais do que a excitação física e o orgasmo. Ligada à sexualidade da pessoa está a capacidade de sentir afeto, de admirar uma outra pessoa, de se sentir emocionalmente próxima da outra, de se envolver com paixão. A sexualidade está no cerne da maravilhosa experiência humana de apaixonar-se – de sermos atingidos pela beleza do outro, saindo de nós mesmos para unirmo-nos de tal maneira a outro ser humano, que passamos a avaliar a nossa vida não apenas

²⁹ VOGEL, 1973, p. 92.

³⁰ Cf. LOURO, 1999, p. 15.

³¹ Cf. WEEKS, 1999, p. 38.

*em função daquilo que é bom para nós, mas também em função daquilo que é bom para o outro.*³²

Propagou-se a ideia de que nossos corpos são grandezas dadas, acabadas. E a mesma ideia foi atribuída à sexualidade. Acredita-se que todas as pessoas experimentam seus corpos e vivem sua sexualidade da mesma forma. Corpo e sexualidade estão predeterminados “naturalmente”. A análise “construcionista social”³³ afirma que tanto os corpos como a sexualidade são socialmente construídos e historicamente condicionados.

Em diferentes lugares e épocas, significados são atribuídos à forma como os seres humanos vivem a sua sexualidade, a forma como os corpos se inter-relacionam. Por isso, é preciso perceber e discutir de que forma a sexualidade foi e é construída nos corpos.

*Estamos sugerindo que a sexualidade é modelada na junção de duas preocupações principais: com a nossa subjetividade (quem e o que somos) e com a sociedade (com a saúde, a prosperidade, o crescimento e o bem-estar da população como um todo). As duas estão intimamente conectadas porque no centro de ambas estão o corpo e suas potencialidades.*³⁴

Dessa forma somos lembrados do texto de Paulo (1Co 12.12-27), onde o corpo (utilizado como metáfora) faz o papel de elo entre a individualidade e a coletividade. A Igreja e o Estado sempre estiveram preocupados com a forma como a sexualidade é vivida por isso. Regulando a sexualidade da população é possível controlar as reações das pessoas. Afinal, a sexualidade tem a ver com nossas relações na sociedade, especialmente com relações de poder. A cultura tenta domesticar e uniformizar a sexualidade por meio dos diversos códigos sobre a sexualidade. Mesmo assim, a sexualidade, assim como o corpo, resiste. Seus movimentos são exteriores à cultura. A sexualidade pode ter um

³² HELMINIAK, Daniel A. *O que a Bíblia realmente diz sobre a homossexualidade*. São Paulo: Edições GLS, 1994. p. 20.

³³ Cf. WEEKS, 1999, p. 43. J. WEEKS usa essa teoria quando aborda o tema da sexualidade. Ele assim o define: “O que ela basicamente pretende fazer é argumentar que só podemos compreender as atitudes em relação ao corpo e à sexualidade em seu contexto histórico específico, explorando as condições historicamente variáveis que dão origem à importância atribuída à sexualidade num momento particular, apreendendo as várias relações de poder que modelam o que vem a ser visto como comportamento normal ou anormal, aceitável ou inaceitável”.

³⁴ WEEKS, 1999, p. 52.

grande poder subversivo. Quando o corpo reclama diante da opressão a que é submetido, a sexualidade pode expressar formas novas de vivenciar esse corpo. Ela ajuda a entender que vivemos nossos corpos de formas diferentes e que estamos sempre construindo e reconstruindo essas formas. Por isso “a sexualidade é a própria alteridade”³⁵.

Seguindo o chamado de Paulo a perceber e respeitar a diversidade dos membros do corpo comunitário, é necessário levantar a pergunta pela diversidade de formas de viver a sexualidade. Embora se tenha definido ao longo dos séculos que ela deve ser vivida de forma heterossexual, a discussão levantada nas últimas décadas sugere que essa forma uniforme não corresponde à realidade. A opressão e discriminação de formas ditas “alternativas” de viver a sexualidade revelam que algo não está bem no corpo social, que a diversidade não está sendo respeitada. Apesar dos avanços e conquistas do Movimento Gay, iniciado na década de 1960, especialmente depois da revolução de Stonewall³⁶, a realidade nua do dia a dia revela que ainda estamos longe de alcançar direitos de igualdade para pessoas homossexuais. Discriminação, preconceito, violência e marginalização continuam sendo palavras de ordem na vida de tantos/as que enchem as Paradas do Dia do Orgulho Gay ou os esconderijos seguros.

A reflexão em torno da individualidade, nesse caso da homossexualidade, pode ajudar a ver como o corpo social-comunitário está sofrendo e vislumbrar formas mais saudáveis de inter-relação. Pois os corpos de gays e lésbicas continuam sofrendo por não se encaixar no uniforme da heterossexualidade. Continuam sendo marcados com angústia, dor e medo pela condição de anormalidade na qual foram enquadrados. Seus corpos gritam e sussurram gemidos subversivos. A reflexão em torno da homossexualidade expõe os discursos contraditórios e reguladores dos corpos e propõe novas formas de viver a sexualidade e a corporeidade.

A existência de um modo de vida gay dá oportunidade para pessoas explorarem suas necessidades e desejos, sob formas que eram algumas vezes literalmente inimagináveis até bem pouco

³⁵ BRITZMAN, Deborah. Curiosidade, sexualidade e currículo. In: LOURO (Org.), 1999, p. 89.

³⁶ Em 28 de junho de 1969, a polícia de Nova Iorque fez uma batida num bar frequentado por pessoas homossexuais e travestis, que reagiram contra o ataque da polícia indo para as ruas no dia seguinte e iniciando o Movimento Gay, que já vinha sendo articulado por diversos grupos no mundo inteiro. Para mais informações veja MUSSKOPF, A. S. *Uma brecha no armário: propostas para uma Teologia Gay*. São Leopoldo: EST, 2002. p. 12-13; CLEAVER, R. *Know My Name. A gay liberation*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1995. p. 24-25.

*tempo. É por isso, obviamente, que a homossexualidade é vista, frequentemente, como uma ameaça para aqueles ligados ao status quo moral [...]*³⁷

2.3 – A descoberta de corpos homossexuais³⁸

2.3.1 – Diálogo: devolvendo o poder da fala

De uma forma geral, tanto homossexuais como heterossexuais passam por uma “fase de descoberta” da sua sexualidade. Já num estágio mais avançado da infância, mas especialmente na adolescência, acontece uma “explosão de hormônios”, uma fase em que o corpo desperta para uma busca pelo/a outro/a. Mas, desde cedo, aprende-se a não falar sobre sexo e sexualidade. Pressupõe-se um caminho “natural” para seu desenvolvimento. A maioria dos meninos encontra modelos para desenvolver sua sexualidade na conversa com outros meninos, na imagem do relacionamento de seu pai e sua mãe e outros casais, e até mesmo nas piadas e circulação de revistas e materiais sobre sexo. O mesmo não acontece com meninos gays. Em geral, seus sentimentos são fonte de ridicularização e humilhação, o que cria um conflito interno muito grande. Perguntas e curiosidades são logo rechaçadas como se fossem assunto proibido, uma vez que são consideradas algo sujo e abominável.³⁹

Os estereótipos criados em torno da homossexualidade ajudam a oprimir essa forma de expressão e impedem o desenvolvimento saudável da corporeidade homossexual. As histórias de vida de pessoas que ousaram construir sua identidade a partir da homossexualidade podem desconstruir esses estereótipos, ajudar outras pessoas homossexuais no seu processo de conscientização acerca de si mesmas e fomentar novos modelos que emergem quando a heterossexualidade compulsória é questionada.

³⁷ WEEKS, 1999, p. 70.

³⁸ Neste ensaio utilizo só a experiência de homens homossexuais. Não discuto aqui a experiência de mulheres pela limitação e por entender que sua experiência é diferenciada daquela dos homens.

³⁹ Não é à toa que os maiores índices de suicídio estão entre os adolescentes gays. (Cf. GOSS, R. *Jesus acted up*. New York: Harper Collins, 1994. p. 28; CLEAVER, 1995, p. 42). Para uma discussão sobre adolescência e o desenvolvimento da sexualidade (e homossexualidade) veja MAINIERI, A. S. *Sexo: será que você já sabe tudo?* São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 79-85. A terminologia para falar da homossexualidade é questionável, mas a intenção é válida.

Nesse sentido, o diálogo, que pressupõe um ouvir atento e sincero, é a forma de libertar essas pessoas e oferecer uma forma segura de desenvolver-se como seres humanos integrais. Recuperando a palavra e pronunciando o seu mundo, a sua história, homens gays podem descobrir formas de desenvolver sua corporeidade e construir uma identidade que esteja em conexão com o que são e querem. Por isso, a Teologia Gay parte das histórias vividas pelas pessoas homossexuais como forma de devolver-lhes a palavra e permitir que articulem seus próprios anseios e necessidades. O diálogo permite um confronto franco que liberta não só homossexuais, mas todas as pessoas que ousarem envolver-se nele.⁴⁰

A reflexão que se pretende aqui parte da realidade concreta de três homens gays e suas histórias de vida. Um diálogo que quer devolver a eles o poder da fala e o direito à surpresa no confronto com essa realidade.⁴¹ Ao narrarem o processo de tomada de consciência e aceitação de sua orientação homossexual, esses homens vão desenhando outros contornos para a configuração da corporeidade, questionando os velhos traços e propondo algo novo.

2.3.2 – A procura por formas (ou a ausência delas)

A percepção da orientação homossexual é algo que se manifesta desde a infância e adolescência nas histórias de Francisco, Rafael e Gabriel. Isso se dá de uma maneira não muito clara, mas misturada com ideias sobre como e o que eles deveriam ser. Francisco passou por uma “fase de descoberta” por meio das brincadeiras com outros meninos, até perceber que “já escolhia as brincadeiras eróticas com esse ou aquele”. No entanto, ele “não tinha muita consciência do que era essa identidade homossexual”. Depois, isso começou a incomodá-lo e ele se sentia confuso dentro do grupo jovem quando se esperava que ele namorasse as meninas, mas ele “estava muito mais interessado nos guris”.

⁴⁰ STRECK, D. *Correntes pedagógicas*. Petrópolis: Vozes; CELADEC, 1994. p. 34. Danilo comenta a proposta pedagógica de Paulo Freire como um processo de educação dialógica, “através do qual o educador e educando constantemente problematizam o seu estar no mundo e sua ação sobre o mundo”.

⁴¹ As referidas histórias encontram-se em MUSSKOPF, 2002, p. 21-53. As histórias são fruto de um processo de entrevistas baseado na Metodologia de História Oral e contam o processo de construção de uma identidade homossexual por parte desses três homens, muito diferentes entre si. As citações sem referência bibliográfica referem-se a essas histórias. Delas, juntamente com a bibliografia pesquisada, é que se procede à reflexão em torno da corporeidade do ponto de vista da Teologia Gay.

O primeiro grande conflito com o qual gays se deparam diante de uma possível orientação homossexual é a ausência de modelos. Eles se encontram entre as exigências que a sociedade lhes impõe e os seus próprios desejos e anseios. A única imagem de que dispõem é, no geral, a do homem heterossexual, costumeiramente associada à ideia de casamento, filhos e patrimônio. Esta imagem acaba sendo enraizada no seu ideal de desenvolvimento.⁴² A figura do masculino dominante⁴³ habita e modela os seus mais profundos anseios, embora contradiga algo que sentem, mas ainda não conseguem muito bem identificar. Rafael confessa que “tentava fazer o que eles faziam” na adolescência, buscando enquadrar-se no modelo que a sociedade e a cultura lhe ofereciam. Tanto Gabriel como Rafael e Francisco narram em suas histórias um período de confusão que impedia o desenvolvimento de sua corporeidade, pois, enquanto seus corpos desejavam uma coisa, as mensagens sociais reprimiam esses desejos e oprimiam seu corpo ao defini-los como anormal.

2.3.3 – O silêncio: fonte da confusão

Naqueles dias da minha infância e adolescência, era o silêncio que me assombrava. Um profundo, escuro, aterrorizante silêncio se levantava do chão como uma parede de gelo, especialmente quando alguém ousava sussurrar a palavra com “h”. Naqueles dias, eu estava louco para ouvir alguém falar francamente sobre meus sentimentos secretos. Ao invés disso, o silêncio me assombrava e me atormentava. Aquele terrível, doloroso silêncio enraizou-se na minha jovem psique e gerou frutos venenosos: medo, ignorância e ódio de mim mesmo. [...] Eu tinha medo de mencionar meus medos até mesmo para os meus pais ou meu pastor. Eu nem mesmo ousava orar sobre eles a Deus. O silêncio absoluto cercando o assunto da homossexualidade gradualmente me engoliu como uma espessa neblina de inverno.⁴⁴

⁴² Cf. GOSS, 1994, p. 28. “Eles foram socializados para dentro da rede política de heterossexualidade compulsória e ensinaram-lhes os mesmos valores heterossexistas nas suas famílias, escolas e igrejas”.

⁴³ Marcelo Veloso fala desse modelo como “modelo hegemônico de masculinidade”, a partir do qual se definem quem são os “homens verdadeiros”. Veja VELOSO, Marcelo Augusto. Encantos masculinos. In: *As relações de Gênero em debate*. Recife: Escola de Formação Sindical da CUT do Nordeste, 2000.

⁴⁴ WHITE, M. *Stranger at the Gate: To be Gay and Christian in America*. New York: PLUME; Penguin, 1994. p. 13.

Este silêncio não só é a fonte de confusão na infância e adolescência, mas acompanha a vida dos homossexuais por causa da necessidade de esconder-se, pois acaba sendo uma forma de proteção numa sociedade que não só discrimina, mas também agride e violenta.⁴⁵ Desde humilhação pública, tortura, até assassinato, motivados pelo ódio ao diferente. Essa realidade cerca a vida de homens gays com medo. Gabriel narra algo que aconteceu na praia, no Ano Novo de 1998: “Eu e o Joel fomos caminhar e passamos por um grupo com vários casais na beira do calçadão. Eles nos fecharam numa roda e eu morri de medo. Por uma fração de segundos eu pensei: meu Deus do céu, os caras são homofóbicos, nos pegaram, fizeram um raio X e eu estou morto”. E ele encontra o motivo de todo esse medo no fato de que “a vida gay ainda é muito gueto. É tudo muito escondido”. Ou seja, do silêncio que impede a manifestação pública de qualquer gesto que tenha relação com uma identidade gay.

O silêncio sobre a homossexualidade oprime as pessoas homossexuais de duas formas. Primeiro, porque impede o acesso a quaisquer informações, até mesmo sobre a experiência de outras pessoas que poderiam auxiliar na construção de sua identidade. Segundo, porque, por meio da política do “don’t ask, don’t tell” (não pergunte, não conte)⁴⁶, sua experiência permanece relegada ao território do não dito, do não pronunciado. Em ambos os casos, o silêncio garante a invisibilidade de gays. O silêncio acaba sendo um dos mecanismos de controle dos corpos de pessoas homossexuais. Eles estão impedidos de descobrir e compartilhar a verdade sobre seus corpos, reclusos por causa das paredes silenciosas erguidas pelo senso comum de que a sua experiência é anormal e de que os seus corpos precisam ser domesticados, uniformizados com todos os outros.

⁴⁵ Cf. VENCIGUERRA, M.; MAIA, M. *O pecado de Adão: Crimes homossexuais no eixo Rio-São Paulo*. São Paulo: Ícone, 1988, descrevem inúmeros casos de crimes contra homossexuais no eixo Rio-São Paulo. Na sua narrativa, Gabriel relata a experiência de dois de seus amigos que foram assassinados. Veja também MOTT, L.; CERQUEIRA, M.; ALMEIDA, C. *O Crime anti-homossexual no Brasil*. Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia, 2002.

⁴⁶ Esse “jogo” acontece especialmente no âmbito da família. As histórias de vida revelam dificuldades especiais em contar sobre a sua orientação nesse contexto. Francisco diz: “Eu nunca falei nada para a família [...] Mas a família faz esse jogo. Eles ficam fingindo que não sabem”. Esse jogo serve para manter a homossexualidade no silêncio, pois, enquanto uns fingem que não são homossexuais, outros fingem que não sabem que eles são. Cria-se um relacionamento hipócrita na própria família.

2. 3. 4 – Ferramentas de modelagem: Bíblia e tradição

A descoberta da orientação homossexual é algo difícil de aceitar, pois, como diz Francisco, “é difícil tu querereres assumir um papel numa sociedade onde tu és considerado de segunda categoria”. Além do fato de se encontrarem na contracorrente da sociedade, a igreja e a teologia tradicionais ajudam no processo de modelagem dos corpos ao negar a existência autêntica dessa forma de existir no mundo.

Um grande número de gays e lésbicas se afasta das igrejas. O motivo é bastante claro: os ensinamentos e a tradição da maioria das denominações religiosas em todo o mundo ainda negam a experiência homossexual⁴⁷. Do ponto de vista social e cultural, essa atitude está fundamentada em questões de gênero, segundo as quais especialmente homens gays são uma ameaça ao sistema patriarcal por seu estilo de vida subversivo, que apresenta um novo modelo de homem. E também lésbicas, porque prescindem dessa figura como necessária para sua realização como mulheres.⁴⁸

Através da interpretação aistórica de textos bíblicos e baseadas na tradição da Igreja, as igrejas e a teologia condenam a homossexualidade e incentivam a repressão dos corpos de homossexuais, muitas vezes pregando cura e conversão como saídas viáveis para sua condição.

Historicamente, a Bíblia foi usada para provar que a homossexualidade é algo pecaminoso e até “antinatural” (cf. leitura tradicional de Rm 1.26-27)⁴⁹. Por isso, gays permaneceram e, em grande parte, ainda permanecem alheios a esse livro, que, diz-se, *a priori*, os condena e exclui de uma vivência saudável nas comunidades e grupos religiosos. É

⁴⁷ Cf. BRAKEMEIER, G. Igrejas e homossexualidade: ensaio de um balanço. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, v. 39, n. 1, p. 19-85, 1999. O autor apresenta as posições das principais igrejas no mundo em relação à homossexualidade.

⁴⁸ Cf. McNEIL, J. J. *La Iglesia ante la homosexualidad*. Barcelona: Grijalbo, 1976. p. 126-132. O autor discute como a tradição passou a condenar a homossexualidade masculina por ir contra a ideia de “superioridade masculina”. “Estimular ou alentar ou obrigar outro a simular a função coital passiva da fêmea representava uma perversão intolerável em uma sociedade organizada segundo a teoria da subordinação essencial da mulher ao homem, uma sociedade que valorizava especialmente a agressividade e o espírito de domínio masculinos” (128). Também Cf. NELSON, J. *The Intimate Connection: Male Sexuality, Masculine Spirituality*. Pennsylvania: Westminster Press, 1998. p. 63: “[lésbicas] são os símbolos vivos da independência da mulher em relação ao homem. Elas representam a possibilidade de que as mulheres de repente não precisem dos homens para sua validação fundamental, sexualmente ou de outra forma”.

⁴⁹ Para uma breve análise do conceito de “natural” em Rm 1.26-27 veja MUSSKOPF, 2002, p. 62 (nota 57) e a bibliografia indicada.

comum encontrar, até mesmo entre os próprios homossexuais, a ideia de que a Bíblia condena sua experiência.

A literatura sobre Bíblia e homossexualidade tem centrado o debate nos textos que supostamente referem-se ao tema. Numerosos/as biblistas ocuparam-se em desconstruir a ideia de que tais textos condenam a homossexualidade.⁵⁰ A Teologia Gay pretende ir além disso. Gary D. Comstock diz que está na hora de perguntar: “o que homens gays têm a dizer sobre a Bíblia?”⁵¹

Uma Teologia Gay centrada na Bíblia não pode querer provar a legitimidade da homossexualidade⁵², mas precisa buscar formas para curar as feridas deixadas pela discriminação e pelo menosprezo e permitir que gays e lésbicas questionem os padrões instituídos, descobrindo seus corpos e uma maneira autêntica de viver a sua sexualidade e corporeidade.

A questão bíblica está subjacente nos sentimentos de inadequação que homossexuais percebem nas diferentes denominações religiosas das quais participam. Francisco foi se afastando da vivência em comunidade por perceber que “não tinha a ver eu participar de uma coisa onde eu não podia ser eu”. Quando gays e lésbicas tomam a Bíblia em suas mãos e começam a lê-la a partir de sua experiência, eles a reapropriam e a libertam dos preconceitos e tendências homofóbicas, transformando-a de ferramenta de modelagem em instrumento de libertação, que possibilita e exige (conforme 1Co 12.12-27) a reflexão em torno da sua corporeidade. E, como Rafael, gays e lésbicas podem descobrir “um Deus que ama as pessoas e que não vai olhar para o fato de você ser homossexual. Mas que você é uma pessoa que ele colocou no mundo, é uma criatura, e por isso ele te ama. Esse é um amor incondicional”.

A segunda forma de repressão da orientação homossexual utilizada pelas igrejas Rafael expressa de uma maneira muito clara ao di-

⁵⁰ Um desses muitos exemplos é HANKS, Tomás. *Tomando la Biblia en serio: ¿Hay textos-garrote en la Biblia?* (Argentina, Otras Ovejas – Ministerios Multiculturales com Minorías sexuales), que discute Gn 19.1-25, Lv 18.22, 20.13, 1Co 6.9, 1Tm 1.10, Rm 1.26-27.

⁵¹ Cf. STONE, K. *Biblical Interpretation as a Technology of the Self: Gay Men and the Ethics of Reading*. In: FEWELL, Danna N.; PHILLIPS, Gary A. (Orgs.). *Semeia – An Experimental Journal for Biblical Criticism*, n. 77 – *Bible and Ethics of Reading, Society of Biblical Literature*, 1977. p. 141. O autor comenta o trabalho de Gary David Comstock (*Gay Theology Without Apology*) e sua interpretação do livro de Ester.

⁵² Até porque homossexualidade não é um termo que pode ser introduzido no vocabulário bíblico, por ser uma palavra criada recentemente e que, por exemplo, não consta na versão *King James*, de 1611. Cf. EDWARDS, G. R. *Gay/Lesbian Liberation: A Biblical Perspective*. New York: The Pilgrim Press, 1986. p. 14-15.

zer que “achava que sentir atração por meninos era pecado” e “sentia muita culpa”. A ideia de pecado marca, de uma maneira muito forte, a experiência de homossexuais na sua relação com a Igreja e teologia. Essa concepção está fundada na relação desenvolvida na tradição da Igreja entre sexo e pecado.⁵³

*A formação da atitude cristã ocidental com respeito às práticas homossexuais passou por um processo de evolução gradual no qual desempenharam seu papel muitas influências diversas, a interpretação judaica pós-exílica da história de Sodoma, a evolução pagã e cristã do direito romano, a doutrina dos Pais da Igreja, o legado dos concílios e sínodos desta, o sistema penitencial etc. No final do século XIII e, sobretudo, com as obras de Tomás de Aquino, ficou plenamente formada essa tradição.*⁵⁴

De um modo geral, a homossexualidade é associada ao ato sexual genital entre pessoas do mesmo sexo. Não há uma compreensão da homossexualidade à parte dos atos sexuais (neste caso, deve-se falar de homogenitalidade). Assim, toda a carga de resistência desenvolvida ao longo dos séculos com relação a sexo foi transferida maciçamente para os homossexuais, os quais passaram a encarnar pessoas absolutamente “luxuriosas”. Se sexo em si foi definido como pecado, pessoas que são definidas a partir da forma como se expressam sexualmente passam a ser consideradas pecaminosas por excelência. Para John Boswell, a condenação da homossexualidade como pecado não é algo definitivo na tradição da Igreja, mas tornou-se um absoluto ético a partir da utilização de determinados posicionamentos dos Pais da Igreja sobre comportamentos homossexuais e heterossexuais, além de estarem baseados em conceitos superados pela cultura ocidental (como o conceito de natureza humana imutável, sexo restrito à procriação etc.).⁵⁵

Redescobrimo e relendo as tradições nas quais repousa o imaginário popular de que homossexualidade é pecado, é possível libertá-la desse estigma, para que ela possa estimular uma descoberta e vivência

⁵³ BOSWELL, J. *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press, 1980. p. 164. “Agostinho, Jerônimo, Orígenes e muitos outros dos primeiros teólogos proeminentes (junto com muitos filósofos pagãos) explicitamente rejeitaram o eroticismo como uma experiência humana positiva, insistindo que a sexualidade deveria ser divorciada de prazer numa vida moral e ligada unicamente à função de procriação.”

⁵⁴ McNEIL, 1976, p. 123.

⁵⁵ Cf. BOSWELL, 1980, p. 137-166.

autênticas da sexualidade e da corporeidade, questionando os conceitos normais e padrões utilizados para silenciar os corpos. Além disso, essa revisão da sexualidade apresenta novas possibilidades de relacionamento, onde a ênfase não está na genitalidade e nem é a geração de descendência que vale como critério moral e ético, mas a centralidade da intimidade, a entrega ao/à outro/a e o prazer mútuo.⁵⁶ A existência de uma identidade gay mostra quão equivocada estava a tradição que reduzia as pessoas homossexuais a “máquinas de sexo”, limitando sua forma de viver e expressar-se corporalmente e criando uma atmosfera de culpabilidade. Ela revela a beleza presente na autodoação e entrega ao outro, não só ao amante, mas a outras pessoas que sofrem, inspiradas pelo sentimento que desperta a liberdade de ser assim como se é.

Quando a culpa é dissipada e o silêncio rompido, abrem-se as portas para que gays “saiam do armário”⁵⁷ e vejam a si mesmos como pessoas íntegras, que precisam prestar atenção a seus corpos. Não só porque são responsáveis por eles diante de Deus, mas também porque somente assim podem viver de maneira digna comunitariamente, funcionando como membros ativos desse grande corpo que sofre com a dor e a diminuição de cada um de seus membros.

2.3.5 – A corporeidade: inquietação e resistência

Apesar dos terríveis e diabólicos mecanismos de retenção e repressão dos corpos homossexuais, nos silenciosos porões do sistema heterossexista, corpos inquietos e inconformados fermentam subversão, ansiosos pela construção de algo novo. Os corpos resistem, e a percepção de uma corporeidade avessa à norma insiste no direito à diversidade.

As pessoas homossexuais passam por um importante processo de redescobrimto de seus corpos. Deparando-se com sua sexualidade “diferente” e com a ausência de modelos e exemplos de como vivê-la, essas pessoas embarcam numa jornada para descobrir a si mesmas e formas de se relacionar, passando pelo reconhecimento de seus sentimentos, desejos e necessidades. A própria descoberta e aceitação da homossexualidade exige muita atenção para com o corpo. No meio de

⁵⁶ GUDORE, C. E. *Body, Sex and pleasure* (Ohio: The Pilgrim Press, 1994), afirma que uma ética sexual fundada no procriacionismo não faz mais sentido em nossa sociedade, uma vez que o mundo está superpopulado. Ela propõe que “prazer sexual não só é bom, mas deveria ser o critério ético primeiro para avaliação da atividade sexual” (p. 114).

⁵⁷ A expressão “sair do armário” é uma tradução da expressão “coming out (of the closet)”, que se refere aos diferentes estágios de assumir-se como gay ou lésbica.

tantas mensagens contrárias, que definem como e o que se deve ser, ouvir o sussurro do corpo que deseja um parceiro do mesmo sexo exige um grande conhecimento acerca de si mesmo. Essas mensagens podem prejudicar tal contato com o corpo por levar as pessoas a acreditarem e obedecerem a elas, conduzindo a uma vida insalubre e diminuída. O outro extremo pode levar ao descrédito, tanto das mensagens sociais como de seus corpos, e desembocar numa promiscuidade desenfreada, que pode deixar feridas e marcas profundas nesses corpos.

No processo de tentar identificar esses impulsos, homens gays vão formando uma consciência muito forte de seu corpo e de sua corporeidade. Em vista da necessidade de se esconderem, aprendem a perceber e identificar os sinais daquilo que os diferencia, bem como as ocasiões e momentos em que estão seguros para expressá-los. Traços que sugerem mais sensibilidade, delicadeza ou feminilidade, em geral, devem ser minimizados, dissimulados. É imprescindível reduzir o gesticular das mãos e o andar balançado para assumir uma postura mais masculina, digo, de macho. Isto pode significar até a incorporação de atitudes completamente opostas, incluindo “coçar o saco”, “cuspir no chão” e “falar grosso”, gestos que, numa sociedade machista e patriarcal, sugerem um senso de virilidade e masculinidade. Perceber e identificar todos esses sinais revela para homens gays um mundo que poucos homens conhecem: o conhecimento do seu próprio corpo, das formas de expressão e da reação que provoca nas outras pessoas. Gabriel fala desse despertar da sensibilidade corporal quando “estava indo para Porto Alegre de ônibus e tinha um cara em pé. Ele me olhava de uma maneira diferente. Eu devia ter uns quinze anos. Eu não sei direito como é que é isto, mas eu senti um calor no corpo, uma coisa boa e não consegui, na época, identificar”.

Conforme James Nelson, a intimidade subversiva entre dois homens existente nos relacionamentos gays desperta um sentimento de medo e inveja na maioria dos homens heterossexuais, que foram ensinados a dissociar-se de sua corporeidade. Muitos usam as mulheres, ou mesmo outros homens, como objetos “passivos” para sua satisfação sexual, desprendida de intimidade e entrega, coisas que são perigosas demais para quem precisa provar sucesso e poder o tempo todo. Desde o nascimento, homens são ensinados, por meio de sutis mecanismos de domesticação, a temer qualquer tipo de intimidade. Por isso sua compreensão de sexualidade reduz-se aos relacionamentos genitais, centrados no falo. O pênis é o símbolo máximo de poder dos homens, que precisam estar sempre prontos, em pé, duros e fortes para o ato sexual. Por isso, baseado no estereótipo acerca dos relacionamentos homossexuais,

parece inaceitável que homens gays troquem o poder de seu pênis pela “passividade” nas relações. Até a ideia de um Deus masculino pode incomodar, pois, se Deus é representado como uma figura masculina,

tanto homens como mulheres, somos “ela”s quando se refere a ser a Igreja. Isto é desconfortável. Além disso, um Deus masculino nos penetra. Mas ser penetrado por alguém ou alguma coisa, até mesmo Deus, importa ser mulherizado. Isto parece o equivalente à degradação do homem, literalmente perda de classe ou status⁵⁸.

Por isso muitos homens também se distanciaram de uma vivência saudável da espiritualidade⁵⁹, pois passaram a relacionar-se com a Igreja à base de domínio e transformaram-na num lugar de exercício do poder masculino, apossando-se dessa esfera e restringindo o acesso de mulheres por séculos e de homossexuais até hoje. Subvertendo essa noção, homens gays forjam uma nova compreensão acerca da sexualidade e da corporeidade.

Procurar validação, amor e afeição de outros homens, no entanto, é algo amedrontador, pois nós temos sido ensinados a nos relacionar com outros homens numa base diferente – competição. O homem gay que simboliza afeição, abertura e vulnerabilidade de homem para homem simboliza o que parece ser negado aos homens heterossexuais.⁶⁰

Apesar de a sociedade restringir os espaços onde esse exercício possa ser concretizado por meio da homofobia, que funciona como guardião do código de masculinidade na sociedade patriarcal, pois torna a família, o círculo de amigos/as, a escola e o local de trabalho em lugares especialmente perigosos por causa do medo de rejeição, homens gays vão criando esses espaços à margem, estabelecendo uma “cultura gay”. Estamos num momento histórico em que a comunidade gay fez surgir uma cultura (ou subcultura) que possibilita a gestação des-

⁵⁸ NELSON, 1998, p. 45.

⁵⁹ NELSON, 1998, p. 45. O autor traça o paralelo entre essas duas esferas: a sexualidade e a espiritualidade masculinas. Ele propõe o que também proponho neste ensaio, que a espiritualidade não é algo extracorpóreo, mas está “intimamente conectada” com a forma como experimentamos e entendemos o corpo e a sexualidade. Assim ele se assemelha à concepção de Paulo, desenvolvida no confronto com a comunidade de Corinto.

⁶⁰ NELSON, 1998, p. 62.

se novo. Essa subcultura⁶¹ começa nos espaços frequentados por gays, onde eles se encontram, trocam experiências e celebram o seu jeito de ser. Esses ambientes não se resumem a bares, boates e saunas, embora sejam lugares mais visíveis e procurados. Nesses locais gays sentem que não estão sozinhos e podem viver a sua sexualidade e experimentar a sua corporeidade sem que sejam tratados “como se não tivessem sexo, como se a questão sexual não existisse” (Francisco).

Rafael fala sobre isso ao dizer que “um dos fatos que me deu coragem para falar sobre mim foi quando comecei a frequentar ambientes gays”⁶², os quais ele define como “um espaço na sociedade de descoberta e procura de amizade e apoio para as situações difíceis”, pois foi nesses ambientes que “eu comecei a falar, e eles também falavam das experiências deles”. Especialmente por meio do contato com outros gays, nos locais de encontro que se tornam espaços subversivos, eles encontram uma brecha no sistema que dita a heterossexualidade como norma.

*Neste espaço, linguagem inversa, sistema inverso de símbolos, código de vestimenta inverso, valores e normas de comportamento particular, estilos de vida e identidade foram produzidos e circularam. O espaço cultural de gays/lésbicas tornou-se um espaço vibrante, dinâmico, às margens da sociedade.*⁶³

Ao perceber a existência de um vocabulário não verbal que os homens gays usam para se comunicar, baseado no fato de que “nós estamos vivos para os nossos corpos”⁶⁴, R. Cleaver faz uma ponte com o

⁶¹ GOSS, 1994, p. 45: “uma subcultura é uma rede social que cria um sentido de identidade de grupo e valores distintos da cultura dominante”.

⁶² Cf. CLEAVER, 1995, p. 44: “Bem, eu sabia que eu era diferente de alguma forma, mas eu não conhecia ninguém mais que se sentia da maneira como eu me sentia. E então eu ouvi falar sobre um bar na cidade vizinha, onde muitas pessoas desse tipo vão. Então eu fui”.

⁶³ CLEAVER, 1995, p. 46. Gabriel fala desses códigos particulares ao falar da conclusão de sua amiga de que, quando um homem vai ter um encontro com outro homem e que não é um amigo ou um colega de trabalho, ele usa a palavra “pessoa”. “Pessoa”, neste caso, torna-se um código para dizer “eu vou me encontrar com outro homem” (talvez um namorado), mas para quem não participa desse grupo (tanto gays como heterossexuais) isso passa completamente despercebido. Outra coisa comum é a troca de pronomes, como utilização de pronomes indefinidos: “estou apaixonado por alguém”, “ninguém me telefonou”, ou mesmo a ausência deles: “mora em Porto Alegre”, “estuda medicina” etc.

⁶⁴ CLEAVER, 1995, p. 116. “Porque nós estamos vivos para nossos corpos, homens gays são frequentemente especialistas litúrgicos. Se liturgia é uma forma de ensinar e aprender através dos sentidos – movimento, cor, textura, cheiro –, pode-se esperar

fazer litúrgico dentro da Igreja e afirma que, embora muitos gays abandonem as igrejas, eles continuam com a prática de rituais, reinventando e adaptando-os para dentro de sua vida diária. Tal vocabulário não verbal também se expressa no que Gabriel chama de habilidade para “pescar” quem é homossexual: “não sei por que a gente tem isso de entrar num lugar com mil pessoas e ser capaz de olhar e ‘pescar’ os homossexuais daquele grupo sem nunca ter visto”. A sensibilidade apurada pelo exercício de conhecer a si mesmo possibilita esse reconhecimento do outro. É como que uma cumplicidade que não precisa ser falada, mas que é percebida pela vibração dos corpos.

O encontro com parceiros e namorados é outro espaço onde esse vocabulário não verbal é desenvolvido. Todo mito existente em torno do ser “passivo” ou “ativo” na relação desempenha um papel importante na busca por um relacionamento amoroso. Definir o papel dos amantes a partir dos conceitos de “atividade” e “passividade” significa restringir as possibilidades de relação entre duas pessoas do mesmo sexo e cair no dualismo sexista e heterossexista, baseado em noções de gênero socialmente construídas para oprimir os corpos. O desenrolar do relacionamento entre dois homens representa a construção de formas novas de relacionamento, onde os movimentos e passos não são grandezas dadas, mas precisam ser elaboradas em conjunto. Essa construção, baseada na descoberta do corpo do outro e do próprio corpo, apura a sensibilidade e a consciência da corporeidade.

No encontro com os seus companheiros, homens gays não só descobrem sua própria corporeidade ao quebrar o modelo de relacionamento prescrito a eles, mas propiciam um modelo para que homens heterossexuais possam desenvolver um sentimento positivo em relação a seu próprio corpo. Com um senso de corporeidade mais apurado, a experiência gay pode ajudar a buscar uma reflexão que considere os seres humanos como seres corporais, que experimentam e vivem o mundo a partir e por meio de seus corpos.

3 – Desamarrando

Como seres humanos, nós sempre nos sabemos enquanto corpo. Com o corpo nos localizamos no mundo e a partir dele estruturamos nossas vidas. Pois “quaisquer que sejam as realidades que me atingem,

que aqueles de nós que têm sido forçados pela sociedade a depender de um vocabulário não verbal para encontrar um ao outro sejam mestres nisto”.

nada sei sobre elas, em si mesmas, só as conheço como reverberações do meu corpo”⁶⁵. Mesmo assim, não existimos como corpos de maneira solitária e isolada. Para que a pergunta pelo “eu” seja possível, é necessária a existência do/a outro/a. Experimentamos este/a outro/a como radicalmente diferente, uma realidade da qual não podemos participar e que, por isso, nos confronta e desafia, possibilitando e exigindo o conhecimento acerca de nós mesmos/as. Ele/a desperta a capacidade criativa e a necessidade de entender que o corpo sempre existe na relação com outros corpos.

O tema da corporeidade existente no texto de 1Co 12.12-27 da carta de Paulo aos membros da recém-fundada comunidade de Corinto está evidente. Esse texto conclama a atenção para o que somos, como indivíduos e comunidade, sob os olhos de Deus. Não é apenas uma metáfora, um exemplo bonito sobre como devemos viver em comunidade. É um chamado a viver verdadeiramente aquilo para o qual fomos criados/as como corpos humanos. Paulo está afirmando que a consciência do corpo é imprescindível para o estabelecimento de relações interpessoais autênticas. A atenção ao corpo, seus desejos, anseios e necessidades não é uma ênfase no individualismo nem na busca pelo prazer próprio em detrimento do/a outro/a. Antes, essa individualidade e também o prazer só existem e podem ser vividos na inter-relação. Uma individualidade que existe para si e que não tem consequências para a vida e o viver do/a outro/a não cumpre o mandato de solidariedade para o qual foi criada. O prazer que não decorre da entrega total e solidária, que vê o/a outro/a como simples objeto para satisfação de desejos próprios, não possibilita o desenvolvimento saudável dos/as envolvidos/as, mas significa prejuízo para a sua vivência enquanto corpo, tendo reflexos no campo da sexualidade e espiritualidade. O conceito de Paulo expresso em 1Co 12.12-27 se assemelha ao que L. Boff chama de “um conjunto articulado de inter-retro-relacionamentos entre partes constituindo um todo orgânico. Ele é mais do que as próprias partes, um sistema dinâmico sempre buscando equilíbrio e se autorregulando permanentemente”⁶⁶. É assim que Paulo pode utilizar esse símbolo para falar do relacionamento intracomunitário fundado na individualidade, particularidade e diversidade de seus membros.

Talvez a relação entre o texto de Paulo e o estudo da corporeidade do ponto de vista da Teologia Gay pareça estranha e desvinculada. Mas

⁶⁵ ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte*. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 37.

⁶⁶ BOFF, Leonardo. *A águia e a galinha: Uma metáfora da condição humana*. 28. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 100.

acredito que o tema levantado por Paulo no texto de 1Co 12.12-27 traz um questionamento que a abordagem da Teologia Gay pode responder a partir do seu contexto. A diversidade na comunidade e na sociedade não pode ofuscar a individualidade, nem dissolver experiências numa uniformização artificial. Nossas experiências no campo da sexualidade são diferenciadas. Nem por isso quebram a unidade, mas enriquecem essa diversidade. O respeito à diversidade, ressaltado por Paulo, pode ajudar as pessoas homossexuais a reclamarem o seu direito à diferença. A importância dessa diversidade e da necessidade do autoconhecimento, também defendida por Paulo, pode ajudar todas as pessoas a buscarem uma experiência mais autêntica na vivência de sua corporeidade.

A descoberta e a análise da corporeidade do ponto de vista da Teologia Gay não têm só um caráter individual. Elas não querem só perceber a experiência homossexual como um fenômeno individual, mas perceber os mecanismos de retenção dos corpos humanos na sua forma de viver e expressar-se nos seus relacionamentos. Essa reflexão tem consequências importantes para a vivência comunitária, em todos os âmbitos, pois revela que esse corpo-coletivo não está bem. Enquanto alguns de seus membros sofrem por causa dos diversos mecanismos criados para mantê-los vigiados e reprimidos, todo o corpo sofre. A dor desses membros é o questionamento que precisa ser levantado dentro da(s) comunidade(s). Embora se tenha cunhado a ideia de que o problema, na verdade, era a forma anormal de viver a sua corporeidade e a sua sexualidade, essa armadilha de raciocínio não convence mais. As experiências vividas e narradas por pessoas homossexuais “descobrem” que ideias como “vontade divina” e “culpa e pecado” não consideraram a sua experiência nem ouviram suas histórias, mas estavam a serviço de um sistema que queria frear e conter os corpos pulsantes.

Não estou propondo que a experiência gay possa ser usada como um parâmetro ideal em todos os lugares e situações. Muitos dos padrões consolidados pela norma social são reproduzidos dentro dos relacionamentos homossexuais. Além disso, não existe apenas uma homossexualidade, pois a experiência homossexual não é homogênea, mas diversa em si mesma. Mas estou sugerindo que a experiência homossexual é um questionamento sério à normatividade da heterossexualidade e aos seus mecanismos de retenção dos corpos. Questionamentos que precisam ser discutidos também entre gays e lésbicas e outras minorias sexuais. No encontro com o outro (corpo), homens gays descobrem a si mesmos e são capazes de ouvir os sussurros de seus corpos, que resistem à domesticação imposta pelo modelo de heterossexualidade compulsória e gritam para que os outros (corpos) ouçam

suas próprias mensagens, rompendo o silêncio castrador e descobrindo maneiras mais autênticas de viver sua corporeidade, livres das amarras, padrões e regulações que lhes são imputados.

Haverá sempre espíritos generosos de todas as raças, de todas as classes e de todas as religiões que farão corpo convosco em vossa nobre causa da liberdade. Haverá sempre aqueles que pensarão: cada sofrimento humano, em qualquer parte do mundo, cada lágrima chorada em qualquer rosto, cada ferida aberta em qualquer corpo é como se fosse uma ferida no meu próprio corpo, uma lágrima dos meus próprios olhos e um sofrimento do meu próprio coração.

Leonardo Boff

isto é o meu corpo — e é corpo de homem

Discursos sobre masculinidade na Bíblia, na literatura e em grupos de homens

Adilson Schultz

Resumo: Em que momentos e lugares significativos os homens aprendem a ser *homem*? O que os homens dizem sobre masculinidade e corpo de homem? Que referências/matrizes *moldam* esses discursos? Qual o papel da religião e da teologia nessa construção? Na problematização destas questões, o texto justapõe o discurso de homens que participam de grupos de estudo das relações de gênero ao discurso dos homens-personagens da Bíblia e da literatura. Como potentes matrizes do imaginário, a Bíblia e a literatura imprimem na sociedade e nos indivíduos modelos de masculinidade. Apesar de condicionarem sobretudo relações de gênero sexistas, essas matrizes forjam também relações libertadoras, servindo como potentes interlocutoras dos anseios dos homens de hoje. No final do texto são apresentadas questões teóricas centrais para o debate sobre masculinidade e encaminhamentos práticos para forjar novas relações de gênero.

Palavras-chave: masculinidade, relações de gênero, homens na Bíblia, homens na literatura.

1 – Então “relações de gênero” também é assunto de homem?

Em que momentos e lugares significativos os homens aprendem a ser *homem*? O que os homens dizem sobre masculinidade? E sobre corpo de homem? Que referências/matrizes *moldam* esses discursos? Qual o papel da religião e da teologia nessa construção?

Na problematização destas questões, este texto faz uma justaposição do discurso de três grupos/tipos de homens: homens-personagens da Bíblia, homens-personagens da literatura e homens de hoje que participam em grupos de estudo sobre masculinidade e gênero. Não obstante apresentar um último capítulo que faz um balanço dos discursos dos homens a partir do campo das teorias de gênero, o texto

prioriza a apresentação dos discursos dos homens, com um capítulo para os homens de hoje e outro para os homens da Bíblia e da literatura.

O ponto de partida é o discurso dos homens de hoje. Debatendo sobre os modelos de masculino presentes na sociedade, eles dirão que ser homem é sobretudo ter um corpo, e um corpo altamente sexuado. Dirão também que o modelo hegemônico-clássico de homem, o *homem macho*, está em crise, levando-os a reclamar e forjar novos modelos de masculino e outras relações entre homens e destes com as mulheres. O discurso dos homens dá conta também que, não obstante o desejo de novas relações, a masculinidade experimentada pelos homens, pelas mulheres e pelo conjunto das estruturas sociais está amplamente condicionada por um modelo sexista de relações de gênero, produtor de um discurso viciado e equivocado sobre o que venha a ser o masculino.

E quais as matrizes desses discursos-modelo? A Bíblia e a literatura seguramente estão entre as referências mais potentes. O que os homens da Bíblia e da literatura dizem/vivem sobre o masculino inscreve no imaginário social o que é e como deve ser o homem. Como se verá, no entanto, essas matrizes podem ser também fontes fornecedoras de impulsos para forjar outros modelos de masculinidade, que evidenciem relações de gênero libertadoras.

Desta forma, fecha-se o círculo hermenêutico, conduzindo o discurso dos homens da Bíblia e da literatura ao encontro dos anseios dos homens de hoje: partindo do discurso dos homens de hoje, identificam-se tanto a estrutura sexista das relações de gênero como os anseios por uma nova masculinidade. Abordando o discurso sobre homens na Bíblia e na literatura, percebe-se que este, ainda que importante promotor da estrutura sexista denunciada na fala dos homens de hoje, emerge também como decisivo agenciador dos anseios dos homens de hoje.

O último capítulo dá forma didática aos impulsos teóricos que emergem das falas dos três tipos de homens. Campo de estudos forjado nos movimentos feministas e classicamente associado às mulheres, a discussão das relações de gênero tem cada vez mais despertado o interesse de homens, que listam uma série de razões para esse engajamento. Cada vez mais homens reconhecem as teorias de gênero como um apelo por justiça social e relações equânimes entre homens e mulheres. Ainda que privilegiados na estrutura social sexista e patriarcal, há homens mobilizados para forjar, junto com as mulheres, relações de gênero mais justas. Em segundo lugar, esses homens reconhecem que a questão gênero colabora na estruturação e no estudo da masculinidade. Mesmo que uma boa parte do aparato teórico à disposição hoje ignore o fato, há homens e mulheres dizendo que os homens

precisam tornar-se atores do discurso sobre masculinidade e gênero; ele não pode ser feito apenas por mulheres feministas. Em terceiro lugar, assim como dito em relação às mulheres, os homens dizem que a masculinidade é construída nas relações de gênero. Ser homem não é herança ou essência, mas uma construção – ninguém nasce *homem-macho*, por exemplo. Em quarto lugar, esses homens reconhecem que os debates sobre gênero ajudam a articular as numerosas, conflituosas e criativas masculinidades presentes na sociedade. Finalmente, esses homens dizem que as relações de gênero sexistas tolhem também suas vidas, empobrecendo e limitando a saudável vivência da masculinidade. Estudar a masculinidade a partir da questão gênero pode tornar os homens melhores e mais felizes. Os homens estão certos de que isso não os transforma em *bons-mocinhos*, mas pode conduzi-los a relações mais sinceras e produtivas, seja com outros homens e mulheres, seja consigo mesmos.¹

Finalmente, por que associar gênero e masculinidade à teologia? A teologia é matriz poderosa de discurso sobre masculinidade, não apenas no uso que faz da Bíblia, mas sobretudo na legitimação do *status quo* sexista promovido pelas igrejas, seja na liturgia cúltica, no anúncio que faz de Deus hoje e fez na história, seja na formatação da estrutura eclesiástica, para ficar em três exemplos. Além disso, a teologia enten-

¹ Para aprofundamento teórico sobre gênero e masculinidade, além das referências bibliográficas ao longo do texto, confira as sugestões abaixo:

Sobre masculinidade, cf. um dos pioneiros, EILBERG-SCHWARTZ, Howard. *O falô de Deus*: e outros problemas para os homens e o monoteísmo. Rio de Janeiro: Imago, 1995. Para um debate amplo recente cf. NOLASCO, Sócrates. *O mito da masculinidade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1995. Sobre masculinidade e violência, cf. NOLASCO, Sócrates. *De Tarzan a Homer Simpson*: banalização e violência masculina em sociedades contemporâneas ocidentais. Rio de Janeiro: Rocco, 2001. Cf. também NELSON, James B. Abrazar la masculinidad. In: NELSON, James B.; LONGFELLOW, Sandra P. *La sexualidad y lo sagrado*: fuentes para la reflexión teológica. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1996. p. 306-336, e NOLASCO, Sócrates. Masculinidade: reflexões contemporâneas. In: LIMA, Clarice; PAULO, Antonio de (Eds.). *Cultura Vozes*, Petrópolis: Vozes, n. 5, v. 87, p. 71-80, 1993. WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. *Estudos feministas*, Florianópolis: UFSC, v. 9, n. 2, p. 460-482, 2001.

Sobre masculinidade na Bíblia, enfocando os profetas Ezequiel, Amós e Oséias, cf. PEREIRA, Nancy Cardoso. Sem perder a ternura: jamais! – De homens mal-amados e mulheres prisioneiras no amor. *RIBLA*: revista de interpretação bíblica latino-americana, Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, n. 37, v. 3, p. 88-102, 2000. Sobre a masculinidade de Jesus, cf. os instigantes JOHNSON, Elizabeth A. A masculinidade de Cristo. *Concilium*, Petrópolis: Vozes, v. 6, n. 238, p. 120-129, 1991 e TIMMERMANN, Joah H. La sexualidad de Jesús y la vocación humana. In: NELSON; LONGFELLOW, 1996, p. 151-171.

de que os diferentes discursos sobre masculinidade e corpo de homem moldam não apenas a relação dos homens com os homens e destes com as mulheres, mas também dos homens com Deus. Nesse sentido, o texto colabora teologicamente para agenciar relações de gênero sadias entre os homens e destes com Deus. Finalmente, a teologia manifesta a relevância sacramental do corpo em todas as relações do homem, inclusive com Deus. Em última análise, a teologia reconhece que a nossa relação com Deus também é relação de gênero.

2 – Conversa de homem para homem: O que faz dos homens homens?

O que costuma ser assunto numa roda de homens? Certamente serão lembrados os assuntos *futebol, carros, mulheres, política, custo de vida*. Os homens muito raramente falarão do relacionamento com a esposa, de filhos, de família, de sexualidade. A maioria dos homens não gosta, não sabe ou entende que não precisa falar de masculinidade e de corpo, muito menos de *seu* corpo e *sua* masculinidade, e ainda mais raramente falar disso com outros homens. Sequer há espaços ou momentos privados legitimados e seguros para tal. O que há são espaços públicos seguros, como bares, rodas de churrasco, estádios de futebol, reuniões de trabalho e aulas, em que os homens estabelecem contatos e conversações seguras, falando geralmente sobre assuntos *de fora*. Se aí falam de corpo, geralmente é o corpo de outras pessoas, e ainda assim da aparência – corpo malhado, corpo doente, corpo machucado, corpo marcado pelo futebol, corpo bonito de mulheres, corpo morto ou baleado etc.

O que aconteceria se uma roda de homens se propusesse a falar de masculinidade e corporeidade, levando em conta a perspectiva das relações de gênero? É justamente isso que temos abaixo: trinta homens, reunidos em grupos de discussão de gênero, falam de si e de outros homens, de seu corpo e de masculinidade.² As falas nomeiam as principais questões em jogo no debate sobre masculinidade, forne-

² O primeiro grupo tinha cerca de 10 homens, reunidos no 2º Seminário Nacional de Teologia e Gênero, da Pastoral Popular Luterana – IECLB, em outubro de 2000, em Cascavel/PR. O segundo tinha cerca de 20 homens, reunidos num encontro do CEBI – Homem/RS, Centro de Estudos Bíblicos, em São Leopoldo/RS. Nos dois grupos tratava-se do primeiro encontro entre esses homens. As falas dos homens do primeiro grupo foram recolhidas do *Relatório do III Seminário Nacional de teologia e gênero*, manuscrito publicado pela PPL e distribuído internamente.

cendo elementos básicos e preciosos não apenas para os homens, mas para o conjunto das pessoas que se interessam pelo debate das relações de gênero. As falas estão dispostas na ordem em que apareceram num grande grupo após os homens terem discutido as questões em pequenos grupos. Cada parágrafo é a fala de um homem diferente.³

Os homens falam livremente reagindo a duas questões previamente colocadas:⁴

Em que momentos significativos da minha vida eu fui aprendendo a ser homem?

Que modelo de homem nós somos ou aprendemos a ser?

• Os homens brincam do lado de fora da casa. As mulheres geralmente brincam dentro.

• As mulheres devem se exibir.

• As mulheres devem ficar mais calmas do que os homens.

• Nós sofremos repressão sim, mas tivemos mais liberdade do que a mulher.

• Imagina um homem usar camisa cor-de-rosa! Camisa cor-de-rosa, só os motoristas da *União Cascavel*.

• Pra mim, cores muito fortes são muito difíceis de usar. Até que um dia eu me violentei: comprei uma camisa [vermelha]... Mas ela está lá em casa guardada. É muito difícil de usar.⁵

• A partir da adolescência não é mais o tamanho do físico que importa ou decide, mas o tamanho do pênis.

• Na infância, os meninos pequenos apanham dos grandes.

• O homem usa o pênis, a força e a inteligência para se impor. Essas três coisas estão relacionadas.

• Todo mundo perguntava para mim: “Você já transou? Como foi?” Puxa: eu transei só aos 23 anos. Como eu não tinha o que falar, tinha que inventar; e estava bom assim. O pessoal ficava satisfeito.

³ Ainda que essas falas possam ser tomadas como representativas dos homens em geral, visto revelarem uma tendência geral, é bom nomear características específicas dos homens desses grupos: são ligados a igrejas e/ou movimentos sociais; apesar de heterogêneo quanto ao nível de formação educacional, um bom número de homens tem formação de nível superior e alguns em nível de pós-graduação; não são homens da classe social mais pobre; a maior parte dos homens tem entre 25 e 35 anos de idade; nenhum é negro; todos se inscreveram voluntariamente para participar dos seminários.

⁴ As questões foram propostas por Marcelo Veloso, assessor do seminário.

⁵ Assim como nesta, várias falas foram minimamente modificadas para facilitar a compreensão, sem, no entanto, interferir no sentido.

• (Na infância) brigar, se pegar, ficar muito perto, era coisa de vedado. A gente não podia brincar de luta com os meninos; ficar muito pegado...

• O homem deve mostrar força em todo momento. É uma pressão.

• Até hoje, num banheiro público, eu tenho vergonha de que os outros vejam o meu pênis.

• Quando a gente ia passear na casa dos meus tios, nós éramos obrigados a brincar com as meninas. Era estranho... Não estávamos acostumados.

• Nos homens, a definição de gênero talvez passe muito mais pela sexualidade do que para as mulheres. Tudo é sexo.

• Certo comportamento meu não fere a minha masculinidade, mas fere a masculinidade dos outros. Quer dizer: não fere a mim, mas a eles.

• Comigo não; foi diferente: certa vez meu pai teve uma conversa comigo sobre sexo. Foi numa noite; eu tinha 13 anos.

• Todo mundo ficava me chamando de *bichinha*. Até que minha mãe me aconselhou: *Olha: chama as pessoas para um canto e mostra o seu pênis, a sua genitália*. Para a minha mãe isto era ser homem.

• Há bem pouco tempo eu pude dizer que sou homem. E isto aconteceu quando eu pude dizer a um grupo maior que eu era homossexual.

• Os heterossexuais não precisam se afirmar enquanto homens. Os gays, sim.

• Meu pai dizia pra mim e para todo mundo que preferia ter um filho ladrão e assassino a ter um filho gay.

• Ser homem é ter cabelo curto e cortado com jeito de homem.

• Ser homem é ter músculos. Eu tenho 23 anos, e do jeito que estou, o pessoal me chama de gurizinho. Ainda tenho que virar homem.

• O negócio é que homem não leva desaforo pra casa. A gente é assim; aprendemos isso, sei lá. Por isso é tão difícil fazer um grupo só de homens. Ia dar briga logo.

• Eu mesmo faço de tudo para não ir a enterros. Eu sei que vou acabar chorando. Aí, como sei que vou chorar, nem vou, porque pega mal, vocês sabem.

• Essa liberdade a mulher tem e o homem não. Eu acho que o grupo é para isso, para a gente ir tirando esse peso da gente. E isso eu quero para mim também.

• Abraçar alguém na rua? Nem pensar. Homem aperta a mão. Mostra que é macho. Ser homem é apertar a mão.

• Eu mesmo não choro. Não sou muito disso. É muito difícil. Nem lembro quando chorei pela última vez. [...] O problema está no sentimento. A gente não pode demonstrar sentimento.

• Da minha parte, quando vou ver um filme, já olho na fita antes para ver se ele não é assim... muito emotivo. Porque se for, eu nem olho, porque sei que vou chorar, e aí a gente tem que ficar segurando. Ou então pego o filme e me tranco no quarto.

• O quartel é uma dessas instituições que a sociedade cria para ensinar a gente a ser homem. Nem todo mundo passa pelo quartel, mas ele acaba agindo inconscientemente: todo homem sabe que o jeito de ser homem mesmo é aquele lá, durão, macho. E todo mundo acaba contaminado.

• Uma coisa boa o quartel fez: foi lá que eu aprendi a ficar nu na frente de outros homens. É muito difícil!

• Por muito tempo eu não urinava na frente do meu irmão. Ele era um ano mais velho do que eu, já era todo *desenvolvido*, sabe; e eu ali com aquele *negocinho*... Depois eu cresci e vi que era tudo besteira.

• O problema está nos homens, porque eu não tenho problema de tirar a roupa na frente da minha mulher. E nem nunca tive problema na frente de outra mulher. Elas sabem o tamanho do pênis dos homens. O problema é tirar a roupa na frente de outros homens. A gente vive na ilusão.

• Então nosso problema é com os homens; não com as mulheres. Temos que competir, nos afirmar o tempo todo.

• Ver filme pornô é uma tortura. *Os caras* lá têm corpo atlético, e a gente assim, normal.

• Então é o corpo que decide se a gente é homem ou não.

• Esse negócio de masculino tem a ver também com consumismo. *O cara* precisa ter o pênis grande, ter um carro grande, ter uma casa grande, ter uma família grande; ter tudo grande.

• Eu me sinto melhor numa roda de mulheres do que de homens. Fico mais à vontade, seguro.

• A gente não tem mais assunto com homens comuns. Aí a gente precisa conversar com as mulheres. Mas isto dá um problema. Eu queria conversar sobre isso com homens.

• Esse tal de *novo homem*, na verdade, é o mesmo: antes ele ia lá, transava, tinha orgasmo e pronto; era homem. Agora ele precisa fazer a mulher ter orgasmo, senão não é homem. Só mudou quem tem orgasmo.

• Para quem nós vamos contar aquilo que conversamos aqui? Eu não tenho ninguém para contar. Nem para minha esposa eu posso contar.

• Falta modelo de homem religioso. Não dá para falar que você é cristão – nem precisa dizer que é evangélico; cristão mesmo! –, pois aí você já não é homem direito. O homem cristão não tem mais lugar.

• Meu filho é meio perseguido na escola porque é cristão. Todo mundo o chama de crente; e isto é chato. Outro dia ele veio me perguntar: *pai, pra você ser cristão também é assim?*

• Quando o Grêmio ia mal no *brasileirão*, faz uns dois anos, falaram que era porque tinha muito evangélico no time. Por serem evangélicos, os jogadores não tinham pegada; eram uns moles; não tinham espírito de reação. Não eram homens, em outras palavras.

• As mulheres sofrem mais com o patriarcado, mas acho que é mais difícil ser homem. O peso é maior. A mulher normal, comum, fica em casa e pronto. É mais passiva. Sofre mais, mas é mais difícil para o homem normal. O homem que tenta ser outro homem, então, nem se fala.

• Mas tem já uma autorização social para o homem ser diferente. Esse negócio de não saber nem fritar ovo, por exemplo, já pega mal. O cara já é visto como atrasado.

• Eu não troco a sensação de cuidar do meu filho por nada neste mundo. É incrível você fazer as coisas que antes só as mulheres faziam. É muito bom.

• O que eu quero é poder chegar aqui e chamar vocês de *tu*, de *ocê*, sem precisar dizer *senhor*.

• Se nós falamos demais as coisas uns para os outros, ficamos desprotegidos. O homem compete; e aqui falar de si é *entregar o ouro*. A gente *abaixa a guarda*. Este é o problema. A gente aprende a não falar para se proteger.

• E convidei *um cara* para vir para cá, e ele me perguntou para quê; eu não soube dizer. Nem queria dizer. Acho que nem queria que ele viesse, porque não é fácil.

• *Nós aqui temos problemas*: isto é que vai passar para o pessoal. *Esses caras estão com algum problema na masculinidade deles*, vão dizer.

• Aprendemos a ser autônomos, únicos, sozinhos. Isto desemboca na auto-suficiência. Para que precisamos de um grupo? Até nossos problemas nós resolvemos sozinhos.

• A verdade é que nós sabemos o que não queremos, mas não o que queremos. A gente sabe que tipo de homem a gente não quer ser. Mas que tipo de homens vamos ser?

• Para as mulheres é mais fácil reunir-se em grupo, porque elas já estão condicionadas a falar.

• Se conversar sobre si com uma mulher ou esposa já é complicado, imagina conversar sobre si com outros homens.

3 – O que faz a cabeça desses homens?

3.1 – A Bíblia como matriz e agenciadora da masculinidade

Que matrizes moldam esse discurso sobre masculinidade? Não obstante a aparente secularização institucional da sociedade, os modelos-personagens bíblicos seguem condicionando amplamente os indivíduos, o imaginário social e as suas estruturas vivenciais, seja na escola, na Igreja, na família, nos filmes etc... Condicionam também as relações de gênero. É notória, por exemplo, a identificação do homem com Adão – *o homem é a norma por ter sido criado primeiro*; ou com Sansão – *o homem não é nada quando perde os músculos*; ou Salomão – *o homem deve ser esperto, inteligente e garanhão*. Ou então a identificação das mulheres com Eva – *mulheres são sempre tentadoras e culpadas*; ou com Maria, mãe de Jesus – *boa mulher é aquela que sempre diz “sim, senhor”*; ou, mais recentemente, com as parteiras do Êxodo ou as discípulas/misionárias do cristianismo primitivo – *mulheres protagonistas e líderes*.

Este capítulo apresenta o discurso de homens da Bíblia sobre masculinidade. Logicamente não há textos específicos sobre isso na Bíblia. O discurso precisa ser captado indiretamente. Não há, por exemplo, nenhum capítulo em que Paulo externasse suas opiniões sobre a masculinidade; mas certamente ele fala de homens e de mulheres. O sábio e belo Salomão também fala. A experiência do musculoso Sansão com Dalila e do sensível Jônatas com Davi também *anunciam* certas experiências de masculinidade.

Para capturar seu aspecto fragmentário e indireto, as falas dos homens da Bíblia foram organizadas num formato literário. Dezoito homens notórios da Bíblia foram reunidos num encontro hipotético no céu, numa espécie de *conselho celestial*, onde eles debatem a questão da masculinidade e gênero. Não aparecem citações bíblicas, mas construções de *tipos ideais*, utilizando elementos bíblicos reais na caracterização de cada personagem. Assim, Adão apresenta-se como o protótipo de homem por ser o primeiro homem; Abrão apresenta-se como o protótipo de homem-pai; Caim, protótipo de homem violento, e assim por diante. O que temos abaixo é uma espécie de ata desse encontro. Eles respondem às mesmas questões propostas aos homens nos grupos do capítulo anterior. Assim como no capítulo anterior, também aqui se verá que muitas falas inserem-se num modelo sexista de masculinidade, não obstante testemunharem o potencial libertador da Bíblia como agenciadora de novas relações de gênero.

PEDRO
o homem-
-chefe

Senhores, saúdo-vos cordialmente e desejo que nossa reunião transcorra na mais perfeita harmonia. O memorando com a pauta foi enviado pela secretaria celestial em 8 de março e diz assim: Algumas mudanças têm acometido as relações de gênero na Terra. Ainda que muitas pessoas se atenham a costumes e práticas tacanhos, há outras que tentam forjar novas relações, visando a corrigir sobretudo a posição inferiorizada da mulher, mas ultimamente também a difícil situação dos homens. As mulheres têm se ocupado com o tema há bastante tempo, e a novidade é que agora também os homens entram na discussão. Fala-se muito da “crise da masculinidade”. Os homens e as mulheres discutem sobretudo as matrizes que constituem a masculinidade e as relações de gênero. E agora estão pedindo ajuda aos céus. Os digníssimos senhores seguramente estão entre os mais célebres representantes dessa matriz. E, por isso, esta secretaria pede seu auxílio no encaminhamento da questão, lembrando que suas opiniões serão de grande valia. Como sugestão objetiva, esta secretaria propõe que o debate seja feito a partir de duas questões, que devem ser respondidas por cada um dos senhores: 1) Em que momentos significativos da minha vida eu fui aprendendo a ser homem? 2) Que modelo de homem nós somos ou aprendemos a ser? É isto, senhores. Está entendido? Então, sigamos a ordem histórica: primeiro fala Adão, o velho homem; depois vamos para os novos. No final, decidirei o que encaminhar para a Terra. Atenham-se à questão proposta, pois não temos toda a eternidade.

ADÃO
o homem
culpado

Meu nome é Adão. Eu sou o primeiro homem do mundo. Duas coisas são eternas, senhores: primeiro, o trabalho. Ser homem é suar; mostrar serviço. Homem que não tem trabalho não é nada. E trabalho duro! O homem precisa trabalhar para sustentar *o jardim*. Segundo, ser homem é *padecer no paraíso*. A minha relação com Eva nunca foi fácil; nem antes, nem depois da maçã. O que mudou é que hoje ela me acusa de covarde; de ter tirado o corpo fora; ter jogado a culpa nela. Mas o que ela queria que um homem fizesse naquela situação? Eu nunca teria sido enganado pela serpente daquele jeito. Ou será que sim?

Não sei. Pode ser... Mas não é justo dizer que a mulher é oprimida pelo homem. Na verdade, temos o mesmo tanto de culpa da desgraça em que vivemos. Comemos a maçã e comeríamos de novo. O que a maçã fez foi quebrar o encanto. Talvez se eu tivesse interferido, pode ser que a coisa fosse outra. O que me angustia, no fundo, meus amigos, meus homens, é aquele meu longo silêncio debaixo daquela árvore... Por que eu não falei alguma coisa?

CAIM
o homem
violento

Eu sou o Caim que matou Abel. Curto e grosso, senhores: eu acho que virei homem no momento em que enfrentei e matei meu irmão Abel. Homem que é homem não leva desaforo para casa. Só isso.

ABRAÃO
o homem-
-pai

Eu sou o pai Abraão. Caim, veja bem: eu nunca matei e sou muito homem... Ser homem, meus filhos, é ser pai. O homem nasce e vive para ser pai. Ele pode ser violento como Caim; pode ser calado como Adão, mas o que nos diferencia é a paternidade. Foi para isto que Deus nos fez. Quem não é pai é um homem incompleto; meio-homem. Enquanto você não é pai, você é eternamente filho... Eu me angustiava tanto por não ter filhos; a Sara não engravidava; eu ficando velho... Até que apareceu Hagar e me fez verdadeiramente homem. E hoje eu me orgulho de ter entrado para a história como *Pai* Abraão.

ESAÚ
o homem
não-Jacó

Eu sou Esaú, irmão de Jacó. Para mim a resposta está na relação que tive com meu irmão, Jacó. Eu sou eu por causa dele, entendem? Sou o contrário dele, entendem? Ele me roubou e enganou meu pai com aquele prato de lentilhas. Eu sempre achei meu irmão muito frouxo, tímido; não tinha pêlos, vivia na barra da saia da mamãe. Éramos gêmeos, mas completamente diferentes... Na verdade, a gente gosta de gente como a gente. Quando alguém é assim, como se diz, meio *diferente*, como o Jacó, fica complicado. Homem é homem como eu sou: macho, decidido, bravo. Ser homem é não ser ... *diferente*.

MOISÉS
o homem
da lei

Eu sou Moisés, o libertador. Senhores, o que é ser homem está na lei. Para que este debate aqui? Se simplesmente seguissemos a lei, tudo estaria tranqüilo. Foi assim a vida toda... Um homem precisa ser fiel aos princípios, forte,

decidido, líder, empreendedor, bem-sucedido, temente a Deus e centrado. Deve controlar os sentimentos. Basta definirmos esse modelo e pronto: o que sai fora é eliminado.

ELCANA
o homem
com duas
mulheres

Eu sou Elcana, que teve duas mulheres. Moisés, você, *forte e bem-sucedido*? Você virou homem no momento em que foi salvo daquele cesto por um monte de mulheres. Você é um fraco. Eu acho que aquilo que nos faz homens são duas experiências: ter muitos filhos e ser amado por uma mulher. Vocês sabem como eu me debati entre o amor de Ana e a minha família com Penina. Mas, no fim, as duas coisas se complementam: amor e filhos.

SALOMÃO
o homem-
garanhão

Eu sou o rei Salomão, o belo filho do rei Davi. Mais do que isto, Elcana. Ser homem é ser amado por muitas mulheres. Quanto mais mulheres, mais homem a gente é. O que me diz que eu sou homem é o sexo. Cada vez que eu tenho relacionamentos, me sinto mais homem. Eu tive muitas, vocês sabem. Além de mulheres, o homem deve ter uma boa cabeça para saber administrar os conflitos, conviver com dificuldades e jamais fraquejar. Inteligência e mulheres: isto é ser homem!

JÔNATAS
o homem
íntimo

Eu sou Jônatas, muito amigo de Davi. Ser homem é ter direito a relacionamentos de confiança e intimidade, inclusive com outros homens. Eu me descobri homem quando encontrei Davi. Fui muito amigo dele. Eu gostava muito dele... E não acho que isso me faz menos homem do que você, Salomão. Quem gosta de homem também é homem.

JÓ
o homem
sofredor

Eu sou o sofredor Jó. Na verdade, meus amigos, cada qual de nós é homem de um jeito diferente. Mas a coisa não passa pelo ser – ser violento, ser pai, ser íntimo –, mas pelo *ter*. Cada qual de nós *tem* coisas que nos fazem homens. Família, dinheiro e respeito: quem não tem essas três coisas ainda não é homem. Quando eu perdi essas coisas, deixei de ser homem por um tempo. Quando recuperei, me senti completamente homem de novo.

JEREMIAS
**o homem
solitário**

Eu sou o profeta Jeremias. Quando ainda era jovem, eu não sabia falar e fui chamado para pregar a Palavra de Deus. Eu não era homem; tive medo. Mas depois que aceitei, as palavras que saíam de minha boca me tornavam cada vez mais homem. Portanto, primeiramente, ser homem é saber e poder falar. Segundo, a solidão. Eu me tornei mais homem quando todos me abandonaram. Essa dureza foi me fazendo suportar as coisas sozinho... Ser homem é agüentar firme, mesmo na solidão.

EZEQUIEL
**o homem
mal-amado**

Eu sou o profeta Ezequiel. O problema dos homens resume-se numa só palavra: mu-lhe-res. Não fossem elas, tudo estaria em paz. Elas é que sempre nos atrapalharam. Nunca me dei bem com mulheres. Elas são prostitutas, corruptas, idólatras e intrigantes. Desde Eva foi assim. A culpa é delas mesmo! Afinal, não são elas as nossas mães, que nos ensinam a ser homens desse jeito? Quem deve mudar são elas e não os homens. Enfim, este debate é ridículo e inútil.

ZACARIAS
**o homem
mudo**

Eu sou Zacarias, pai de João Batista. Calma, Ezequiel. Não é bem assim. Eu fiquei um longo período mudo, um pouco antes de João Batista nascer. A vida foi angustiante. Eu não podia expressar minha alegria nem meu sofrimento. Por isso, hoje acho que ser homem é ter o direito de falar e de ouvir. E o meu conselho é que os homens devem falar. Falar, falar, falar... Assim como nós estamos fazendo aqui hoje. Temos divergências, opiniões diferentes, mas não há nada como falar.

JOSÉ
**o homem
bom-
-mocinho**

José, pai de Jesus, marido de Maria. Eu entrei para a história como um pai de aluguel, um meio-homem, sobre quem pairava a fama de corno. Ainda assim tive uma ótima relação com Maria. Por isso acho que ser homem passa por ter boas relações: com mulheres e com homens. Se um homem se relaciona bem com sua esposa, com seus filhos, com os outros homens, aí ele é realmente um homem. Eu não me tornei mais ou menos homem quando tive meus filhos verdadeiros. O que me fez homem foi a compreensão e a aceitação de Maria do jeito que ela era. Ser homem é coisa do coração.

*O FILHO
PRÓDIGO*
**o homem-
fracasso**

Eu sou o filho pródigo, aquele que se deu mal na vida. Todos somos homens diferentes... Ninguém aqui vai converter ninguém. Eu não espero que um homem durão fique dócil da noite pro dia. Tem toda a história de educação na infância e ao longo da vida. Os mais novos são de um jeito; os mais idosos, de outro. Não dá pra fazer do Caim um Jônatas. Por isso acho que a coisa está no jeito como lidamos uns com os outros. A minha vida foi um fracasso porque eu achava que sozinho podia mais. Nós não nos dispomos a pedir ajuda a outros homens. É difícil relacionar-se com o pai, porque ele é um homem superior; é difícil relacionar-se com o irmão mais velho, porque ele é um homem superior; com o empregado, porque ele é um homem inferior. A questão não é com as mulheres apenas, mas primeiramente entre nós. Em paz entre nós, em paz com as mulheres e com os filhos.

*O BOM
SAMARI-
TANO*
**o homem-
-vítima**

Eu sou o bom samaritano, que cuidei de um homem machucado. O momento mais significativo de minha vida foi quando me ocupei verdadeiramente com um corpo de homem. Aquele homem que ia pelo caminho, que eu socorri, era um homem sofrido, maltratado, mas era homem. O que nos faz homens não é o nosso estado de saúde, a nossa condição financeira, a nossa posição social, mas o nosso corpo. Somos todos iguais. O corpo nos torna iguais.

JESUS
**o homem-
-corpo**

Eu sou Jesus, o homem de Nazaré. O homem se faz homem quando ele dá a vida pelos outros. Ele deve salvar o mundo. Se ele não tem uma responsabilidade grande, ele não é nada. Quanto maior seu engajamento, mais homem ele é. Eu tinha responsabilidade já aos doze anos. Eu até dei o meu corpo pelo mundo. O meu corpo, um corpo de homem, salvou o mundo e salvou os homens.

PAULO
**o homem
inteligente**

Eu sou o apóstolo Paulo. Ser homem é ter um corpo e uma cabeça em equilíbrio. A cabeça precisa comandar o corpo. A razão deve controlar as emoções, senão vamos ser homens violentos, descontrolados. *Ser homem é ter um corpo?* Tudo bem, mas sem esquecer que o corpo começa pela cabeça. É isto que diferencia o homem da mulher. A maioria das pessoas não concorda e diz que a emoção é que conta nas horas decisivas. Eu não sei...

3.2 – A literatura como matriz e agenciadora da masculinidade

Tal como a Bíblia, a literatura é matriz potente de masculinidades e relações de gênero, tanto sexistas como libertadoras. Ao apresentar homens de diferentes épocas e contextos, com experiências tanto dolorosas e opressivas como libertadoras e afáveis, a literatura dá impulsos importantes no debate das relações de gênero. Devido à liberdade ficcional, os discursos literários são mais facilmente assimilados e, ao mesmo tempo, são mais representativos, visto serem construídos a partir de tipos ideais. Ao utilizar recursos de linguagem que conjugam intelecto, afeto e imaginação, ampliando os discursos para outras zonas que não a mera intelectualidade, a literatura abre o leque de aproximações teóricas ao tema masculinidade. Para além da Bíblia – um testemunho normativo; para além das falas de homens de hoje – um testemunho sempre personificado, a literatura fornece, por meio de uma espécie de terceira via, a narrativa, modelos de homens que se constituem enquanto reflexão sobre diferentes dimensões da condição masculina. Por tudo isso, a literatura, talvez mais do que simples matriz, constitua campo decisivo no debate sobre gênero e masculinidade. Seguem abaixo alguns impulsos.

GREGOR SAMSA, o homem-bicho de *A Metamorfose*, de Franz Kafka.

Quando certa manhã Gregor Samsa despertou, depois de um sono intranquilo, achou-se em sua cama convertido em um monstruoso inseto. Estava deitado sobre a dura carapaça de suas costas e, ao erguer um pouco a cabeça, viu a figura convexa de seu ventre escuro, sulcado por pronunciadas ondulações, em cuja proeminência a colcha mal podia agüentar, pois estava visivelmente a ponto de escorregar até o solo. Inúmeras patas, lamentavelmente esquálidas em comparação com a grossura comum de suas pernas, ofereciam a seus olhos o espetáculo de uma agitação sem consistência.

– O que me aconteceu?

Não estava sonhando.⁶

O romance *A Metamorfose* conta o drama de um vendedor de tecidos que, ao despertar para mais um dia de trabalho, vê-se subitamente transformado em um enorme inseto – um monstro. Gregor é obrigado a

⁶ KAFKA, Franz. *A metamorfose*. Rio de Janeiro: Ediouro; São Paulo: Publifolha, 1998. p. 7.

adaptar-se à sua nova e irreduzível condição, passando o resto de seus dias no quarto, cuidado e alimentado como um animal. Sua família passa rapidamente do estado de surpresa e medo ao desprezo frente ao homem-bicho, não o percebendo mais como homem. O que fazer com o bicho? Como suportar o mau cheiro? Como escondê-lo dos vizinhos? Um drama terrível toma conta do dia-a-dia da família – e também de quem lê a obra. O desfecho da narrativa é cruel, desolador e surpreendente. Quando a família tenta retomar uma vida normal, longe da monstruosidade, também o/a leitor/a sente um certo alívio por ter se livrado do homem-monstro e do livro.

O homem-monstro é metáfora perfeita para numerosas experiências de masculinidade e relações de gênero. Mulheres e homens sabem dos homens-monstro que tem à volta. Tal qual Gregor, sabem que a *monstruosidade* masculina passa sobretudo pelo corpo: corpo ferido, maltratado, espancado, violentado, morto. Uma pergunta que o/a leitor/a se faz é: *por que* Gregor transformara-se num monstro? Ou de outra forma: qual a inscrição, a educação, a matriz da monstruosidade masculina? Os homens dizem que a sociedade torna-os quase compulsoriamente violentos.

A narrativa de Kafka tem um elemento instigante: ninguém parece preocupado com o motivo da transformação. Esta questão não é colocada nem por Gregor, nem pela família, nem pelo autor. Depois das dez primeiras páginas, também o/a leitor/a vê-se ocupado não com o motivo, mas em como Gregor vai sair dessa situação; como ajeitar a vida apesar da monstruosidade. No final da narrativa, no entanto, totalmente frustrado, o/a leitor/a acaba convencido de que sequer isso é importante. Kafka apenas contou uma realidade. Não estava preocupado primeiramente com uma transformação ou uma adaptação ou uma solução. Kafka nem mesmo descreve minuciosamente o monstro, deixando o/a leitor/a com imaginações arrepiantes. O drama de Gregor Samsa apenas faz uma denúncia: talvez a estupidez das relações pessoais; talvez a estupidez e a hipocrisia sociais; talvez a estupidez masculina. E aí reside uma das potências da literatura no debate das relações de gênero e masculinidade: antes da pergunta *por que* ou antes da pergunta *como sair da situação*, deve-se insistir na explicitação da experiência, a fim de ajudar homens e mulheres a conhecerem melhor a real situação dos homens. A literatura é porta-voz e agenciadora. A boa literatura é um espelho. Parafraseando o poeta Mário Quintana: não sou eu quem lê o livro, mas é ele que me lê.

FABIANO, o homem sem palavras de *Vidas secas*, de Graciliano Ramos.

Ele, a mulher e os filhos tinham-se habituado à camarinha escura, pareciam ratos – e a lembrança dos sofrimentos passados esmorecera.

Pisou com firmeza no chão gretado, puxou a faca de ponta, esgaratou as unhas sujas. Tirou do aió um pedaço de fumo, picou-o, fez um cigarro com palha de milho, acendeu-o ao binga, pôs-se a fumar regalado.

– Fabiano, você é um homem, exclamou em voz alta.

Conteve-se, notou que os meninos estavam perto, com certeza iam admirar-se ouvindo-o falar só. E, pensando bem, ele não era homem: era apenas um cabra ocupado em guardar coisas dos outros. Vermelho, queimado, tinha os olhos azuis, a barba e os cabelos ruivos; mas como vivia em terra alheia, cuidava de animais alheios, descobria-se, encolhia-se na presença dos brancos e julgava-se cabra.

Olhou em torno, com receio de que, fora os meninos, alguém tivesse percebido a frase imprudente. Corrigiu-a, murmurando:

– Você é um bicho, Fabiano.

Isto para ele era motivo de orgulho. Sim, senhor, um bicho, capaz de vencer dificuldades. [...] Vivia longe dos homens, só se dava bem com animais. Os seus pés duros quebravam espinhos e não sentiam a queimadura da terra. Montado, confundia-se com o cavalo, grudava-se a ele. E falava uma linguagem cantada, monossilábica e gutural, que o companheiro entendia. A pé, não se agüentava bem. [...] Às vezes utilizava nas relações com as pessoas a mesma língua com que se dirigia aos brutos – exclamações, onomatopéias. Na verdade, falava pouco. Admirava as palavras compridas e difíceis da gente da cidade, tentava reproduzir algumas, em vão, mas sabia que elas eram inúteis e talvez perigosas.⁷

Ambientado no sertão nordestino, o romance *Vidas secas* usa uma linguagem seca e árida para contar a história de uma família de retirantes que vaga seguindo o ciclo da seca. Fabiano tem vergonha de falar. Até acha a linguagem perigosa. Sem palavras, ele é constantemente enganado. Além de não falar, Fabiano não é homem porque não tem nada: cuida das coisas dos outros e não tem onde morar. Mas Fabiano orgulha-se de ser bicho, e não homem. Como bicho-homem, ele é forte para vencer dificuldades, viver isolado de outros homens e ter o corpo resistente.

Além das explícitas relações com muitos homens reais, essa matriz-Fabiano tem um elemento intrigante para o debate da masculinidade, amplamente referido nos grupos de homens: a masculinidade passa

⁷ RAMOS, Graciliano. *Vidas secas*. 71. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 1996.

pelo ter: ter dinheiro, ter terra, ter casa, ter palavras, ter carro. Privado dessas coisas, o homem não é homem de verdade, é um bicho. Sem posses, os homens-Fabianos são tidos como não-masculinos. Esta parece ser a experiência sobretudo de homens de classe baixa. O interesse por novas relações de gênero dos homens dos grupos nas falas acima está calcado sobretudo em sentimentos e experiências relacionais, expressão de homens que têm acesso mínimo a condições materiais de sobrevivência. O homem-Fabiano, em contraste, chama a atenção do debate para uma maioria de homens que segue fazendo da masculinidade um exercício de ter o básico; um exercício não de convivência, mas de sobrevivência.

Não obstante, uma característica de Fabiano diz respeito ao conjunto dos homens: o seu silêncio. Mas não são justamente os homens que têm a palavra? Não são as mulheres as silenciadas, que não sabem falar, e que por isso perdem seus direitos? Em *Vidas secas* é sinhá Vitória, a companheira de Fabiano, quem tem a palavra. Ela faz as contas, ela sonha, ela pensa. Fabiano reconhece sua superioridade em muitas coisas e confia muito nela. Em *Vidas secas*, o sem-palavras é o homem. Paradoxal, sobretudo, se pensarmos nos homens dos grupos que dizem não ter aprendido a falar, não conseguem falar.

GARABOMBO, o homem invisível de *Garabombo, el invisible* – Manoel Scorza.

Então todos comprovaram que Garabombo era verdadeiramente invisível. Antigo, majestoso, interminável, Garabombo avançou até o batalhão de choque que bloqueava a Praça de Armas de Yanahuanca. [...] Sem amedrontar-se, Garabombo rumou até as sentinelas. Na esquina, a angústia devastou os camponeses. Viam-no ou não o viam? [...]

– Não o vêem, sorriu Amador Cayetano, o presidente da comunidade. É invisível!

– Faz sete anos que é invisível, sussurrou Melecio Cuéllar.

Ninguém o via! Protegido por sua carne transparente, antes do anoitecer, Garabombo se apoderaria dos planos secretos do batalhão de choque. [...]

– Pai nosso que estás nos céus, faz que não vejam Garabombo – rezou Sulpicia.

– Não seja boba, Sulpicia – exclamou Melecio Cuéllar. – Não o vêem! Garabombo pode comer e dormir a seu gosto. E se quiser, urinará sobre os guardas. Crerão que está chovendo!⁸

⁸ SCORZA, Manoel. *Garabombo, el invisible. Obras completas*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 1991. v. 3, p. 13-14.

Esta surpreendente novela conta a história dos camponeses pernambucanos na luta pela terra. Em meio a uma vida sofrida e precária, mas envolvida por fé e coragem, emerge o líder Garabombo. Misteriosa e repentinamente, ao atravessar uma ponte, Garabombo torna-se invisível. A invisibilidade é esporádica e relativamente controlável. Logo ele percebe que é invisível apenas para os fazendeiros-patrões e políticos poderosos. Seus companheiros camponeses o veem sempre – brilhante metáfora de sua condição social! Invisível, no entanto, Garabombo não pode falar aos poderosos, gritando suas reivindicações ao vento, sem que ninguém o ouça ou veja. Mas sua condição tem também vantagens, e Garabombo a usa estrategicamente para reclamar seus direitos, como revela o trecho acima.

Vários elementos do personagem e da narrativa dizem respeito à experiência e ao debate da questão masculinidade: a) homens mais do que visíveis vão construindo e perpetuando um sistema opressivo para outros homens e para as mulheres; b) outros homens, mesmo na invisibilidade, tentam forjar novas relações de gênero; c) a experiência de invisibilidade está amplamente descrita nas falas dos homens nos grupos: são invisíveis os sentimentos do homem, o corpo do homem, os desejos do homem; d) novas relações de gênero passam pela visibilização dessas dimensões, sobretudo do corpo masculino.

RIOBALDO, o homem ambíguo de *Grande sertão: veredas*, João Guimarães Rosa.

O senhor... Mire, veja, o mais importante e bonito do mundo é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isto que me alegra, montão. E outra coisa: o diabo é às brutas; mas Deus é traiçoeiro! Ah, uma beleza de traiçoeiro – dá gosto! [...]

Ah, tem uma repetição que sempre outras vezes em minha vida acontece. Eu atravesso as coisas – e no meio da travessia não vejo, só estava entretido nas ideias dos lugares de saída e de chegada. Assaz o senhor sabe: a gente quer passar um rio a nado e passa; mas vai dar na outra banda é num ponto muito mais embaixo, bem diverso do quem em primeiro se pensou. Viver não é muito perigoso?⁹

⁹ ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 35. reimp. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. p. 15, 26.

O ex-jagunço Riobaldo conta a sua história para um senhor letrado, referindo-se às andanças de seu bando pelo sertão. Entre lutas, seca, mortes, traições, dúvidas e paixões, Riobaldo vive o drama de fazer ou não um pacto com o diabo para tornar-se mais forte e corajoso. Uma vez forjado o pacto, Riobaldo fica mais forte e corajoso, mas encontra a danação: no combate final antes de abandonar o cangaço, Riobaldo perde a pessoa que mais amava, Diadorim, seu fiel companheiro, seu grande amor.

Para além das numerosas inscrições que testemunham a ambigüidade do mundo, da vida, do ser humano e suas relações, negando qualquer tipo de dualidade e determinismo, mostrando como tudo está misturado e construído de forma ambígua, a história de Riobaldo revela a ambigüidade da condição masculina: Riobaldo é um homem entre o drama de ser forte ou fraco; de mostrar-se líder ou comandado; de ser homem jagunço-forte ou assumir desejos amorosos por um homem-Diadorim. Riobaldo metaforiza a condição da masculinidade enquanto não pronta, nunca fechada, dinâmica, aberta a novas e surpreendentes possibilidades.

Detalhe fascinante da narrativa é a angústia de Riobaldo por gostar demais de Diadorim, um homem. No cangaço só há espaço público para homem-macho-forte. Até a simples amizade com Diadorim coloca a masculinidade de Riobaldo em cheque. Diadorim e Riobaldo eram íntimos demais; andavam muito *pegados*, como diz um homem dos grupos no capítulo 1 acima. Os homens dos grupos questionam-se a respeito da mesma coisa: que tipo de amizade é possível entre homens? Que tipo de cumplicidade? Que tipo de desejo? Os homens alienam-se de sua condição humana ao evitar contatos íntimos com homens. Desafortunadamente, a sexualidade determina grande parte de suas relações íntimas: uma amizade com uma mulher deveria compulsoriamente terminar numa relação sexual – e talvez num casamento –, sob pena de o homem ser tachado de menos homem. Se a amizade forte é com um homem, tanto pior.

Por fim: qual é a real orientação sexual de Riobaldo? Ele amava Diadorim. Diadorim era homem ou mulher? Quando perde Diadorim, Riobaldo segue amando o homem-jagunço ou a nova condição de Diadorim? Riobaldo dá um nó nas classificações binárias de gênero, concentrando no corpo as ambigüidades da masculinidade.

4 – Gênero e masculinidade

4.1 – Um balanço dos discursos dos homens

Quais os pontos centrais dos discursos ouvidos acima? O que pode ser dito sobre eles em termos de *gênero*? Além das conexões já estabelecidas, este último capítulo destaca alguns pontos para aprofundamento:

a) As pesquisas sobre relações de gênero contribuem para quebrar o silêncio dos homens sobre masculinidade. Os homens dos grupos dizem que não querem, não conseguem ou não podem falar de si, principalmente para outros homens. Dizem até que o homem aprende a não falar; que precisa não falar para ser homem.¹⁰ Os homens querem falar, mas se protegem, inclusive mutuamente, da associação *grupo de homens = problemas na masculinidade*. Isto evidencia um jogo de poder entre os homens, mostrando-os preocupados em revelar-se, *abrir a guarda*. Contar sobre si ou sobre os seus familiares equivale a perder o poder.

b) Falta autorização social para ser homem *diferente*. Faltam espaços seguros para estar junto com outros homens e debater sobre masculinidade. Os grupos de homens seguramente são espaço para tal.

c) Há um modelo básico hegemônico de homem que, ainda que ilusório, instrui e determina universalmente as relações de gênero, inscrevendo na sociedade o que é ser homem. Este modelo pode ser denominado *homem-macho sempre forte e bem-sucedido*. Suas características ideais são: heterossexual, casado, pai, bem-sucedido profissionalmente, provedor, vitorioso, forte e firme, pouca expressão afetiva, nada que sugira feminilidade (ser homem é não ser mulher), controle das emoções, ser agressivo quando necessário.

d) Esse modelo não é natural, mas uma construção social.¹¹ O conjunto dessa construção é denominado *de sexismo*, que pauta relações de gênero opressivas. Há basicamente duas formas de sexismo: uma *universalizante*, que eleva a experiência masculina à normatividade, e

¹⁰ “Os homens aprendem a falar sobre as coisas que para eles são seguras. [...] Os homens aprendem logo, inclusive já no berço, a não falar com as mulheres e menos ainda com outros homens sobre sentimentos, medos ou debilidades. Os estudos mostram que, quando os bebês choram, as meninas são acudidas com mais frequência do que os meninos.” CULBERTSON, Philip. Explicar la masculinidad. In: NELSON; LONGFELLOW, 1996, p. 288-305. Trecho citado: p. 293-294.

¹¹ Para os elementos psicologizantes desse *cultural*, cf. CULBERTSON, 1996, p. 300ss.

outra culpabilizante, que responsabiliza a mulher pelos aspectos negativos da humanidade.¹²

e) Além da repressão, responsabilização e exclusão da mulher, outra consequência drástica da absolutização do masculino é a distorção da própria experiência de ser homem: ao universalizar o particular (masculino), o homem é privado de experiências normalmente atribuídas às mulheres, o que empobrece suas relações. Da mesma forma, ao culpabilizar a mulher e responsabilizar o homem pelo lado bom da humanidade, o preço cobrado desses pela sociedade é muito alto, dizem os homens.

f) Que homem cumpre todos os requisitos do modelo ideal? Há uma crise explícita nesse modelo de homem hegemônico, bem como nas relações de gênero convencionais entre homens e mulheres e entre homens e homens. Ao não corresponderem ao modelo, os homens experimentam relações de gênero frustrantes e alienantes.

g) Ao estabelecer maniqueisticamente o que é ser homem e ser mulher, o sexismo priva os homens de uma série de experiências tidas como *coisa de mulher*, sejam elas corporais, psíquicas, profissionais ou intelectuais. Condicionados a serem e a agirem tal qual manda o sistema educacional, eclesial e social, os homens acabam adotando compulsoriamente elementos ditos masculinos, como força, dominação, frieza, insensibilidade. A constituição da masculinidade passa, sobretudo, pelo distanciamento do mundo feminino.¹³ Quando um homem não apresenta essas características, é acusado de não ser homem e acaba punido por isso. Não é permitido aos homens terem, serem ou expressarem algo que fuja do modelo-ideal, sob pena de serem tachados como meio-homens.

h) O modelo hegemônico de masculinidade constitui-se a partir de sua supremacia em relação a outras masculinidades.

i) As consequências trágicas das relações de gênero sexistas e do modelo compulsório de masculinidade para os homens vão desde o interdito dos homens expressarem sentimentos, como choro e toque físico

¹² Cf. SUCHOCKI, Marjorie Hewitt. In Search of Justice. Religious Pluralism from a Feminist Perspective. In: HICK, John; KNITTER, Paul F. (Eds.). *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll; New York: Orbis Books, p. 149-161. Referência à p. 149-161.

¹³ "A heterossexualidade é a terceira prova negativa da masculinidade tradicional. Depois da dissociação da mãe (eu não sou um bebê), da distinção radical em relação ao sexo feminino (eu não sou uma menina), o menino deve provar que não é homossexual, portanto não deseja outros homens nem quer ser por eles desejado. [...] Um homem de verdade prefere uma mulher. Como se possuir uma mulher reforçasse a alteridade desejada, afastando o espectro da identidade: ter uma mulher para não ser uma mulher." BADINTER, Elisabeth. *XY: sobre a identidade masculina*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993. p. 99.

afetivo, o que reconhecidamente causa comportamentos agressivos dos homens, até o fato de que os homens vivem menos do que as mulheres, morrendo, em média, oito anos antes, o que reconhecidamente é fruto do desconhecimento e descuido do corpo masculino, o seu próprio e o de outros homens. Isto inclui não apenas cuidados médicos, mas também exposição do corpo a atividades profissionais perigosas e desgastantes. Os homens são também a maioria dos feridos e mortos por armas.

j) Não obstante os condicionamentos sexistas, há um crescente reconhecimento de que não há um modelo de homem *normal*, mas diferentes masculinidades, inclusive em diferentes momentos na vida de um mesmo homem. Ao falar em *masculinidades*, reconhece-se que os homens não nascem diferentes, mas são construídos em processos diferenciados. Referida no plural, a masculinidade passa a significar coisas diferentes para distintos grupos ou indivíduos, inclusive em diferentes momentos de sua vida.

l) Por um lado, nem se deveria falar em “um todo masculino” *versus* “um todo feminino”, visto os papéis de gênero serem construídos num processo de simultaneidade; por outro, a possibilidade da masculinidade ser radicalmente única, sem características femininas, permite aos homens potencializarem e articularem melhor suas relações. Assim, pode ser dito que não há nada de feminino no homem; tudo no homem é masculino, desde sentimentos como ternura e misericórdia, passando por expressões como força e virilidade, até a homossexualidade. O que há são distintas configurações de uma só masculinidade.

m) Por isso, talvez, ao invés de falar em novos modelos de homens ou do masculino, seria necessário falar apenas em novas relações de gênero. O debate e a atividade no que diz respeito à masculinidade tratariam, então, de articular e ressignificar as relações. Não é um novo homem que emerge, mas novas relações de gênero.

n) No discurso dos homens vê-se nitidamente que essa ressignificação passa pelo corpo e, neste corpo, pela sexualidade e pelo comportamento social. As inscrições do masculino são feitas através de pênis, músculos, cabelo, choro, cor da roupa, primeira transa...

o) Para falar de masculinidade há que se falar necessariamente de corpo de homem. A experiência de ser homem é construída social e individualmente a partir do corpo. Estando alienados ou limitados na percepção de seu próprio corpo, os homens estão também alijados da percepção de e da relação com outros corpos, de homens e de mulheres. Essa alienação causa sofrimento, injustiça, opressão e torna o exercício da masculinidade limitado ou até angustiante.

4.2 – Elementos que devem pautar a discussão gênero e masculinidade

Os homens e as teorias de gênero: Nas discussões sobre masculinidade, os homens devem apoiar e partir das conquistas do movimento de mulheres, especialmente os estudos no campo das teorias de gênero. Estes estudos, no entanto, precisam dar mais destaque à masculinidade.

Culpabilização dos homens: Parte das pesquisas sobre gênero peca ao confundir *patriarcado* com *homem* ou *machismo* com *masculinidade*. Ao aproximar os termos como sinônimos, pode-se generalizar e banalizar a experiência masculina e facilmente cair no maniqueísmo que substancia o mal no homem e o bem na mulher. Um campo específico a explorar, nesse sentido, é a flexibilização dos discursos do *politicamente correto*, que, embora essenciais na afirmação dos direitos das minorias e no combate ao sexismo, via de regra, constitui-se a partir da oposição equivocada das categorias oprimidas e boas – *mulher, negro, homossexual* – às majorias opressoras más – *homem, branco, heterossexual*.

A violência: As pesquisas precisam estudar mais as consequências trágicas do modelo de masculinidade para os homens. Basta dizer que 97,5% da violência física são cometidos por homens. Por um lado, os estudos sobre masculinidade precisam focar o trabalho com homens agressores. Por outro, considerando os avanços nos estudos sobre a violência contra a mulher, precisam dedicar-se mais à violência contra o homem ou entre os homens, certamente mais frequente do que aquela. Considerar a violência entre homens desde uma perspectiva dos estudos de masculinidade permitiria corrigir uma distorção dos estudos de gênero, que, ao tratar da violência contra a mulher, atribuiu a ela sobretudo causas advindas das relações de gênero opressivas e, ao tratar da violência entre homens, lança mão de causas macroestruturais externas, como pobreza, economia, falta de segurança e sistema judicial eficaz.

Os estereótipos: Trabalhar para mudar concretamente os estereótipos de gênero tradicionais que cerceiam a masculinidade. O fato de homens assumirem funções ditas femininas é uma atitude simples, mas exemplar.

Ações afirmativas: Debater e mudar estruturas responsáveis pela formação masculina sexista, seja na escola, na família ou na igreja. Políticas de cotas seguramente são um caminho para tal.

Homens-modelo: Criar oportunidades e ambientes para mostrar e afirmar as experiências masculinas boas e criativas. A Bíblia e a literatura podem ser usadas para tal.

O homem-macho: Tranquilizar-se individual e socialmente de que o modelo hegemônico de masculinidade não é compulsório. Ao lado disso, promover iniciativas de combate a essa imagem de homem na música, na TV, nas igrejas e nas escolas.¹⁴

A figura do pai: O pai é o modelo primordial de homem para os meninos. Geralmente os pais estão distantes dos meninos, sem intimidade e afetividade. A partir da adolescência, a distância é ainda maior, privando o menino de experiências fundamentais para a formação da masculinidade, sob pena de gerar homens que no futuro terão dificuldades em relacionar-se com outros homens.

A preocupação extrema com o adolescente homem¹⁵: A família preocupa-se muito em provar o tempo todo que o menino é macho. A pressão do *fantasma da homossexualidade* conduz os meninos a considerarem errado ter contato com outros meninos. Isto gera solidão e comportamento agressivo nos homens.

Expressão de afetividade na família: Geralmente o menino não aprende a ser carinhoso. Daí que vai manter sempre o corpo do outro homem – e também da mulher – numa distância *segura*. Neste sentido, crianças afetivas tornar-se-iam homens melhores.

Conhecimento do corpo: Os homens morrem em média oito anos antes das mulheres. Uma das causas dessa disparidade seguramente é o desconhecimento e a falta de cuidado com seu corpo ou com o corpo de outros homens. Atividades grupais com corpo de homem poderiam fomentar a reconciliação masculina com seu corpo.

Grupos de masculinidade: O sistema sexista manda que os homens resolvam tudo sozinhos, sob pena de ser tidos como fracos. Neste sentido, lugares, estudos e grupos para homens falarem uns com os outros, sobre si e sobre outros homens, sem competição, são oportunidades ímpares para forjar novas relações de gênero.¹⁶

¹⁴ Sobre o falso discurso da imprensa escrita que responsabiliza a emancipação feminina pela propalada crise da masculinidade, cf. GOLDENBERG, Mirian. O macho em crise: um tema em debate dentro e fora da academia. In: GOLDENBERG, Mirian (Org.). *Os novos desejos: das academias de musculação às agências de encontros*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

¹⁵ Cf. VELOSO, Marcelo. Encantos do Masculino. In: *As relações de gênero em debate*. Recife: Escola de Formação Sindical da CUT do Nordeste, 2000.

¹⁶ Sobre uma experiência de grupo terapêutico – *gender group* – de homens na perspectiva de gênero e masculinidade, Cf. CUSCHNIR, Luiz. *Homens sem máscaras: paixões e segredos dos homens*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

Espiritualidade e masculinidade: *Religião é coisa de mulher:* sob a égide desta frase, os homens, muitas vezes, permanecem distanciados de práticas religiosas que permitiriam a eles um conhecimento mais aprofundado de si e de suas relações, inclusive sua relação com Deus. A identificação do homem com Deus, a linguagem teológica masculinizada e os modelos masculinos da Bíblia certamente são potenciais campos teológicos a explorar.



Corpos que
reconhecem
e se conhecem

Violência contra a mulher

Uma perspectiva foucaultiana

Karen Bergesch

Resumo: Este artigo aborda o tema da violência contra a mulher na esfera doméstica, utilizando uma abordagem foucaultiana para descrever o corpo manipulado e estimulado. Destaca, por fim, a importância do corpo na mensagem do Evangelho. A violência contra a mulher no Brasil tornou-se conhecida nos últimos trinta anos. Até então, este assunto pertencia aos segredos familiares ligados diretamente a questões de honra masculina. Hoje, a existência das Delegacias de Mulheres e Casas de Abrigo e o auxílio jurídico especializado tornam a violência doméstica um assunto público. O filósofo Michel Foucault, ao estudar a relação entre corpo e poder na formação do Estado, possibilita uma análise mais ampla sobre o corpo que sofre violência doméstica. As marcas da violência registram a história e as relações de poder. O resultado de tais relações é o adestramento dos corpos que lutam para evitar ou ativar a violência (ciclo da violência).

Palavras-chave: poder, violência, política.

Introdução

O corpo que sofre violência também é aquele que possui desejos, que ama, que é forte e fraco, que fica marcado pela faca, que sua de prazer, que chora de dor, aquele que se esconde e se mostra. É um corpo maleável, que se transforma e é transformado – corpo de mulher, corpo de homem! Um corpo que deseja se esconder de vergonha ou que deseja ser visto num pedido de ajuda.

O presente artigo aborda, a partir de uma perspectiva foucaultiana, o corpo da mulher que sofre violência doméstica e por essa violência fica marcado e constrangido de permitir que essas marcas descrevam a sua história.

1 – Conceito de corpo em Michel Foucault

Foucault não fala apenas de um corpo ou do corpo em sua obra *Vigiar e punir*, mas sim de corpos no plural, por exemplo, o corpo social, o corpo do indivíduo, o corpo do rei etc. O filósofo aborda historicamente a importância do corpo, utilizando como período de referência o século XVI. Antes desse período, as torturas em praça pública constituíam o lugar central de demonstração do poder do rei. Depois, com a descoberta da pólvora, a disciplina sobre os soldados no exército (o exército como um corpo) passa a representar a força do soberano. Assim, uma nova realidade histórica e científica influencia a relação entre indivíduos e seu soberano, o que permite desenvolver um novo conhecimento sobre o corpo.

A punição dos criminosos até o século XVI acontecia em praça pública, a fim de utilizar o sofrimento do condenado como meio de garantir a soberania, lesada no momento da infração, intimidando novas infrações. A punição sempre atingia o corpo, que era alvo principal da representação penal. Durante o interrogatório, a prática de tortura, que era regulamentada, esforçava-se para que o suplício fosse longo e verdadeiro, a fim de fazer brilhar a verdade e reconstituir a soberania. No entanto, esse exagero levou o povo a cansar das torturas e, muitas vezes, gerava o sentimento inverso ao esperado: o público tomava as dores do condenado, apedrejando ou espancando o carrasco. Por não causar mais medo ao povo, as torturas em praça pública foram eliminadas pela reforma penal nos séculos XVIII e XIX.

O desenvolvimento dos portos e o surgimento dos armazéns, onde havia o acúmulo de ferramentas, mercadorias e objetos fabricados, exigem a repressão rigorosa da ilegalidade. Então, o direito de punir desloca-se da vingança do soberano para a defesa da sociedade. A reforma penal do século XVIII considerou essas mudanças históricas. Por isso, era necessário um deslocamento da aplicação do poder: não mais o corpo como lugar dos suplícios, mas a alma, “um jogo de representações e de sinais que circulem discretamente, mas com necessidade e evidência no espírito de todos”¹. Agora não se deveria imputar a mesma punição a tipos diferentes de ilegalidades.

A prisão, então, passa a cumprir o papel de corretora e paralelamente de observadora, acumulando um saber sobre as pessoas encarceradas. “A prisão funciona aí como um aparelho de saber.”² O sistema

¹ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: O nascimento da prisão*. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 84.

² FOUCAULT, 1998, p. 104.

carcerário passa a conhecer a personalidade e a forma de agir de cada indivíduo através da aplicação da pena sobre o corpo. Os instrumentos utilizados são a coerção, horários predeterminados, distribuição do tempo, movimentos obrigatórios, atividades regulares, meditação solitária, silêncio, bons hábitos etc. O objetivo principal de tal investimento é a recuperação do indivíduo como um sujeito obediente e apto a reintegrar-se novamente na sociedade. Esta é a forma de disciplinar os corpos não-dóceis da sociedade.

Os corpos dóceis, por sua vez, os soldados do exército, constituem o modelo ideal para a aplicação da disciplina. No início do século XVII, a figura do soldado era constituída através dos sinais que se conhecem de longe: vigor, coragem, um corpo com movimentos precisos e bem-treinados. O soldado é a imagem do homem-máquina, que faz parte de uma engrenagem que é igualmente uma mecânica de poder. Da força do soldado tira-se o máximo da exploração econômica, considerando o espaço e o tempo disponíveis. Através de sua imagem desenvolve-se a anatomia política. Então, um exército bem organizado, bem disciplinado representava a força do Estado.

O conhecimento tanto do corpo do soldado como de suas potencialidades (força, destreza, disciplina etc.) transforma-se em um saber passível de manipulação de interesses políticos e científicos. Científico, porque possibilita a observação, a experiência e a aprendizagem. Político, porque o saber adquirido através da ciência transforma-se em poder de imposição, negociação e manipulação interna (soldados) e externa (relação com a sociedade e com outros Estados). O interesse, dessa forma, não se localiza na promoção do corpo do indivíduo, mas no estudo do corpo como objeto de conhecimento e manipulação tanto de forma isolada como grupal dentro de um determinado tempo e espaço.

Visto de outra perspectiva, o corpo de cada indivíduo passa a receber as marcas da história / a história fica marcada no corpo do indivíduo através do delineamento do corpo, desenvolvimento da força, disciplina etc. Assim, como afirma o filósofo, o corpo é o lugar de escrita da história. É nele que a materialidade do poder do corpo social toma lugar, caracterizando os micropoderes, pois o soldado passará a reconhecer em si próprio a força e a disciplina do Estado/exército, esforçando-se para reproduzi-la. Este é o corpo social, que aparece e é público. Mas a intimidade desse corpo, sua sexualidade, é livre. Será?

A fim de investigar a relação entre saber e poder na privacidade das vivências corporais, Foucault escreve a trilogia *A História da Sexualidade*. Nesta obra, o autor afirma que, até o início do século XVII, havia uma certa franqueza em relação à sexualidade. Não existia segredo em

relação às práticas, e as palavras eram ditas sem vexame ou pudor excessivos. O regime vitoriano encerra a sexualidade dentro de casa. “A família conjugal a confisca. E absorve-a, inteiramente, na seriedade da função de reproduzir.”³ É o casal que dita a lei, e, ao redor da sexualidade, gira o silêncio. O sexo passa a ser reprimido e secreto. Como contraponto, surgem inúmeros bordéis, cujo papel é ser o lugar de tolerância. Esses lugares produzem o discurso e o conhecimento proibidos. Falar de sexo, então, era uma transgressão à lei. A classe burguesa, que surgiu com o capitalismo do século XVII, identifica-se com esse discurso, assumindo-o e propagando-o.

No século XVIII, o sexo torna-se assunto de Estado e por ele passa a ser investigado, contabilizado e analisado. A política do sexo quer regulá-lo através de discursos úteis e públicos. O envolvimento do Estado nessa questão se dá por algumas mudanças da época: o crescimento demográfico e o desenvolvimento econômico. A população torna-se um problema político e econômico, pois é necessário equilíbrio entre população e mão de obra, população e riqueza, população e recursos. É a primeira vez que um Estado afirma que seu futuro e sua fortuna dependem também da maneira como cada indivíduo usa seu sexo. Este se torna objeto de disputa entre o Estado e o indivíduo.

Com o fim de conhecer e classificar as sexualidades, a medicina desenvolveu seu próprio discurso ao longo do século XIX. Seu foco principal dirigia-se às doenças, não apenas sexuais, mas unidas a estas; a medicina assegurava o vigor físico, a pureza moral social, prometia eliminar os degenerados e tarados. Assim, o discurso médico inscreveu o sexo em dois discursos bem distintos: a) uma biologia da reprodução desenvolvida continuamente segundo uma normatividade científica geral; b) uma medicina do sexo obediente a regras de origens inteiramente diversas. Entre esses dois discursos da medicina não havia nenhuma relação.

Assim, o controle da sexualidade, que utiliza a disciplina do corpo e as regulações da população através da medicina e da pesquisa, objetiva a organização do poder sobre a vida. Agora a característica do poder não é mais matar, mas investir na vida e sua proliferação. A preocupação com a vida aparece no incentivo a tecnologias políticas que vão investir na saúde, nas várias maneiras de se alimentar e morar e nas condições de vida. As lutas populares entenderam bem esse interesse pela vida. Já no século XIX, elas não estão mais interessadas em utopias ou grandes transformações. O que importava, naquele mo-

³ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1997. v. I: A vontade de saber, p. 9.

mento, era a luta concreta pela vida. A vida tornou-se objeto das lutas políticas muito mais do que o direito, mesmo que a luta pela vida seja entendida como um direito: direito à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade etc., contra todas as opressões e alienações.

Ao relatar a história das prisões, em *Vigiar e punir*, e a mudança no relacionamento com a sexualidade, em *História da Sexualidade*, Foucault estabelece um elo entre o corpo e o campo da política. Neste relacionamento, o corpo torna-se suscetível à política, ou seja, é um corpo maleável. Dreyfus e Rabinow comentam esse elo da seguinte forma: "A tarefa da genealogia tem sido mostrar que o corpo é algo diretamente envolvido no campo político [...] As relações de poder têm uma posse imediata; elas investem, marcam, treinam, torturam, forçam a assumir tarefas, a realizar cerimônias, a emitir sinais. Isto está diretamente conectado com o sistema econômico, pois o corpo é tanto útil quanto produtivo"⁴.

Mesmo que o corpo seja maleável e suscetível à política, ele não o é de forma passiva. Em ambos os exemplos trazidos por Foucault, a população reagiu aos extremos da exploração do corpo. Diante das torturas, resultou na pressão para que estas terminassem, pelo menos em praça pública. Em relação ao controle da sexualidade, resultou em protestos diante das políticas de saúde assumidas por alguns governos. Ou seja, o corpo é passível de decisões políticas que interferem diretamente em sua constituição, mas não é passivo diante de tais decisões, visto que reage a elas, questionando-as e/ou rejeitando-as. Para cada ação existe uma reação, uma resistência, e assim a dinâmica das relações de poder toma lugar.

Poder-se-ia levantar a pergunta: mas por que o corpo deixa-se moldar pelas decisões políticas e somente depois de algum tempo reage a elas? A reação não deveria ocorrer de imediato? Foucault afirma que os mecanismos de poder não reprimem apenas, mas também seduzem, ou seja, oferecem alguma vantagem. Assim, os corpos dóceis, por exemplo, podem representar o poder do Estado, mas também se tornam individualmente belos, fortes, respeitados e desejosos. A sexualidade, por sua vez, apesar das restrições, passa a conhecer a si mesma e a encontrar outros espaços de realização e vivência. Em ambos os exemplos é desenvolvido um saber sobre o corpo que lhe atribui poder e que reproduz o poder de um corpo individual para o corpo social.

Dessa forma, segundo o filósofo, o corpo se tornou aquilo que está em jogo numa luta entre os filhos e os pais, entre a criança e as ins-

⁴ DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983. p. 112.

tâncias de controle. A revolta do corpo sexual é o contraefeito dessa ofensiva. Como é que o poder responde? Através de uma exploração econômica (e talvez ideológica) da erotização, desde os produtos para bronzear até os filmes pornográficos [...] Como resposta à revolta do corpo, encontramos um novo investimento que não tem mais a forma de controle-repressão, mas de controle-estimulação: “Fique nu [...], mas seja magro, bonito, bronzeado!” A cada movimento de um dos dois adversários corresponde o movimento do outro.⁵

O controle-estimulação torna mais difícil reconhecer os mecanismos de controle sobre o corpo, porque sua ênfase recai sobre o estímulo, portanto, o controle relacionado com o prazer e a sedução. Diante dessa constatação, resta perguntar, afirma Foucault, de que corpo necessita a sociedade atual. E quem está questionando esse corpo dividido e manipulado? Nessa problemática, percebe-se que corpo e ser são as duas partes da mesma moeda, sendo difícil abordar um desses aspectos sem relacioná-lo ao outro. Então, ao falar de corpo, está-se igualmente falando do ser e das tecnologias de formar o ser, o indivíduo, o sujeito.

Foucault identifica os métodos de formar o ser (corpo e mente) como sendo *technologies of the self*. Estas tecnologias podem ser encontradas na vivência da sexualidade, no estímulo para conhecer o corpo nos cuidados da medicina (antiga Grécia) ou no adestramento de corpos passivos (exércitos e indústrias). As tecnologias para formar o ser relacionam-se com a pergunta: o que nós somos em nossa atualidade? Esta pergunta, segundo o filósofo, surge no final do século XVIII e está relacionada com uma rede geral formadora de tecnologias do ser⁶. Como o objetivo deste artigo é conhecer o corpo da mulher que sofre violência a partir das relações de poder, as tecnologias do ser serão enfocadas a partir dessa perspectiva.

2 – Tecnologias do ser e a dinâmica de poder numa relação de violência doméstica

O estudo do filósofo sobre as técnicas de formar o ser, as relações de poder e saber que se materializam no corpo individual permite analisar o corpo da mulher que sofre violência como parte determinante de sua subjetividade. Tal análise inicia pelo aspecto contrário ao do corpo

⁵ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1993. p. 147.

⁶ FOUCAULT, Michel. The Political Technology of Individual. In: MARTIN, Luther H.; GUTMAN, Huck; HUTTON, Patrick H. (Ed.). *Technologies of the Self*. Amherst: Massachusetts Press, 1988. p. 145.

controlado pelo estímulo, e sim pelo corpo marcado por meio da violência e que não deseja de forma alguma ser visto, pois isto significaria revelar fatos indesejados da existência do ser. O corpo da mulher que sofre violência é constantemente marcado com objetos que causam dor e até a morte. Diferente dos corpos estimulados para a exibição social, o corpo assinalado pela violência é intencionalmente escondido e/ou disfarçado.

No artigo *Violência conjugal: os espelhos e as marcas*, de Lia Z. Machado e Maria Tereza B. de Magalhães, Conceição relata em entrevista: “Tem só uma parte que eu não gosto nele. É que se eu sair, quando eu volto pra casa, ele quer abrir as minhas pernas pra ver se eu andei com macho, e quando eu não deixo, ele já começa a implicar dizendo que eu andei. Eu acho isso um pouco humilhante, é como o homem estar forçando a mulher a fazer uma coisa que ela não quer”⁷. Segundo as autoras, o companheiro de Conceição testa constantemente seu corpo, deixando suas marcas. Além desse costume de controle, Conceição também carrega em seu sorriso a falta de dentes devido a um dos socos que levou. Então, parece que há uma necessidade masculina de deixar marcas no corpo da mulher. Marcas que mostram quem é o dono daquele corpo. Nestes casos, é comum a mulher alegar que bateu o olho no canto do armário ou que levou um tombo, pois tão difícil quanto sofrer a violência é mostrar as marcas da violência e falar sobre ela.

Pela história trazida pelas autoras torna-se evidente que o corpo é o lugar de disputa de poder, é o lugar onde o poder se materializa, como afirma Foucault. É ele que comprovará o que ocorreu ou não fora de casa. É ele que será submetido à investigação. É ele que ficará marcado. É o corpo que produzirá um saber e determinará a imediata relação de poder. Como esse corpo torna-se conhecido, ele também passará a adquirir um determinado conhecimento das relações em torno de si, o que dele é esperado. Por isso, Conceição, apesar de sentir-se humilhada, permite que seu companheiro examine-a, pois sabe que, se não o permitir, pode sofrer repressão violenta. A casa é o lugar onde tudo ocorre e passa a ser, então, um lugar de produção de saber, conhecimento e controle como numa prisão, como no Panóptico.

Nessa relação, a mulher não permanece como vítima passiva, pois acredita que, com seu amor e dedicação, poderá transformar o comportamento violento do companheiro. Assim, torna-se vítima ativa, esfor-

⁷ MACHADO, Lia Z.; MAGALHÃES, Maria Tereza B. de. *Violência conjugal: os espelhos e as marcas*. In: SUAREZ, Mireya; BANDEIRA, Lourdes (Orgs.). *Violência, gênero e crime no Distrito Federal*. Brasília: Paralelo 15; Universidade de Brasília, 1999. p. 193.

quando-se cada vez mais para ser uma dona de casa perfeita, uma mãe dedicada e uma esposa carinhosa. Exerce, portanto, poder no relacionamento violento de que participa. A violência, dessa forma, não ocorre de forma estanque, mas sempre em uma relação, sendo dinâmica como a própria relação de poder entre o casal. Sem perceber, a mulher entra no ciclo da violência⁸.

Com as migalhas do amor que recebe, a mulher pode iludir-se, acreditando que os limites impostos pelo companheiro são sinais de ciúme por amor. Isto envaidece a mulher, pois alimenta sua necessidade de ser desejada, ter seu corpo cobiçado. Marta (nome fictício) relata em entrevista⁹: “Ele começou com mais sintomas, eu comecei a achar, ah, é ciúme. É o primeiro homem que tem ciúmes de mim, mas não era. Era só ficção. Era bem mais. Eu não quis enxergar”. Mulheres como Marta facilmente se deixam enganar pelo jogo dos ciúmes, que coloca cada vez mais limites à sua liberdade. Aos poucos, sua liberdade vai sendo cerceada e a mulher acaba presa em sua casa, pois todas as situações e pessoas são

⁸ O ciclo da violência foi descrito por Alice Walker em pesquisa realizada nos Estados Unidos. Esse estudo mostra que a violência no relacionamento de um casal ocorre em fases distintas, podendo, uma após a outra, ser previstas e seguidas. Esse ciclo apresenta-se em três fases: tensão, explosão e lua de mel. A primeira fase é caracterizada pela tensão, podendo durar um dia ou uma vida inteira. “Nela, a mulher tenta se adequar ao padrão de comportamento que imagina ser aceitável tanto pela família, pela religião, como pelos costumes. Entre os incidentes menores de violência há empurrões, sacudidas violentas, abuso verbal, humilhação e cenas em que o homem joga ou quebra coisas dentro de casa. [...] A segunda fase, chamada de exploração, é quando ocorre um incidente agudo de violência, geralmente relacionado a espancamento, tortura física ou mesmo tentativa de homicídio. [...] A terceira fase é chamada de lua de mel. É uma fase de tentativa de reconciliação, em que o homem retoma práticas carinhosas e galanteios que usava na época de namoro. Promete nunca mais bater na mulher, mostra-se arrependido e disposto a encarar mudanças na sua atitude. [...] Algumas mulheres, já conhecedoras de que a lua de mel segue à explosão (depois da tempestade vem a calmaria), podem até mesmo acelerar o processo da tensão e da explosão, para receber as migalhas de afeto que anseiam. [...] Em um estudo feito por Dobash e Dobash, nos Estados Unidos, essa terceira fase foi redefinida. Constatou-se que esse terceiro período de calmaria temporária nem sempre era engendrado por um pedido de desculpas por parte do homem e que o período de explosão podia ser seguido por outro, de terror, e não de lua de mel. A fase da lua de mel ocorria apenas nos primeiros incidentes de violência. Foi constatado que 35% dos homens pediam perdão apenas nos incidentes iniciais, 14% somente o faziam após um incidente muito violento e somente 8% apresentavam sinais de remorso após cada incidente”. DEIFELT, Wanda. A prática da teologia em uma perspectiva feminista: o caso da violência doméstica. In: BOBSIN, Oneide; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Prática cristã: novos rumos*. São Leopoldo: Sinodal, 1999. p. 62.

⁹ BERGESCH, Karen. *A dinâmica do poder na relação de violência doméstica: desafios para o aconselhamento pastoral*. 2001. Dissertação (Mestrado) – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2001.

motivo para gerar ciúme e desconfiança. Marta relata o seu processo de isolamento: “Ele me proibiu de falar com os meus amigos, com minha família. Se eu me arrumasse e usasse batom, ele dizia que não, que mulher dele não usava batom, que isso era coisa pra vagabunda”. Assim, o corpo belo e cobiçado aos poucos deixa de ter convívio social e, conseqüentemente, deixa de ser arrumado (vestir uma roupa bonita, pentear os cabelos, passar batom). Os cuidados com o corpo são esquecidos, pois refletem o estado emocional da mulher que sofre violência.

Apesar de já não mais cuidar do corpo, Marta ainda luta para reverter a situação promovendo sua imagem como dona-de-casa dedicada e responsável, companheira auxiliadora e amorosa e uma boa mãe. “Porque eu sou supercaprichosa. As roupas estavam sempre arrumadas, a casa estava sempre arrumada, nunca faltou carinho. Não na hora da briga, né. Nunca faltou carinho, nunca faltou nada. A Kátia (a filha) tava sempre limpinha, sempre arrumada. As roupas assim, sabe. Eu não sou mulher que pode dizer que é relaxada em qualquer coisa. Adoro fazer comida”. Marta não se vê como vítima, nem tem pena de si mesma. Os lugares que ela ocupava em seu relacionamento ressaltam sua força e dedicação como mãe, esposa e dona-de-casa.

Esse comportamento tornou-se mais acentuado devido aos conflitos no relacionamento, mas que também visavam à transformação do companheiro. Em outro trecho, Marta relata: “Mas eu abri mão de uma coisa, porque eu quis. Só que eu achei que ia compensar, né, que ele ia mudar e... Porque no fundo todo mundo faz alguma coisa, tu dá, mas tu dá pensando em receber. Não é nem egoísmo, mas tu dá pensando em receber, nem que seja um terço do que tu está dando, né, mas eu não tive retorno.” Marta aceita o lugar de obediência diante de uma exigência do companheiro, porque imagina que, com isso, também iria conquistar o que ela desejava. Em linguagem foucaultiana, Marta participava da dinâmica do poder considerando seu saber referente a seu relacionamento. Sabe que, se cumprir com as exigências do companheiro, poderá fazer suas próprias exigências. No entanto, as expectativas de Marta não se cumpriram, visto que não há garantias em tal jogo.

As tecnologias de formação do ser que, nesse momento, fotografam Marta mostram uma mulher constituída pela rede das relações de poder de seu relacionamento, de seu grupo social, de sua família e de sua história. A educação recebida a faz perseverar na tentativa de transformar o comportamento violento de seu companheiro, para que a violência chegue ao fim. Seu corpo, sua energia, sua vida estão dedicados a esse fim. Há muitas mulheres, assim como Marta, que permanecem num relacionamento violento por acreditar que possuem o poder de transfor-

mar seus companheiros violentos em companheiros não-violentos. Essas mulheres alimentam-se de sinais pequenos de esperança e dos poucos momentos felizes da terceira fase do ciclo da violência: a lua de mel.

No entanto, o corpo social já é formado por mulheres que conseguiram romper o ciclo da violência e por outras mulheres que lhes dão apoio. O discurso sobre a violência contra a mulher no Brasil possui uma construção recente que iniciou nos anos 1970.

Segundo consta no Relatório Azul,

nos anos 70, no Brasil, a violência contra as mulheres não tinha visibilidade. Aliás, não existia esta expressão. Ela teve que ser nomeada, para que pudesse ser vista, falada e pensada. Mulheres morriam em silêncio por se tratar ou de uma questão de honra masculina ou de uma questão da ordem do silêncio e do segredo. Foi a emergência dos grupos e da movimentação feminista que trouxe à luz a violência dos homens contra as mulheres, violência enraizada no espaço da casa¹⁰.

Nestes trinta anos de elaboração do discurso sobre a violência doméstica, a mulher conquistou um espaço maior no âmbito político, econômico e social. Às conquistas políticas das mulheres somam-se o direito ao voto e ao estudo, a independência financeira e a autonomia frente à autoridade masculina/paterna. Hoje, as mulheres representam 44,4%¹¹ da população economicamente ativa. 26%¹² das famílias são sustentadas somente por mulheres. 40%¹³ dos carros vendidos contemporaneamente são adquiridos por mulheres. Elas também frequentam mais a universidade, buscando qualificação profissional: o público feminino representa 55,6%¹⁴ dos universitários. Na política, além da conquista do direito ao voto, adquiriram o direito a candidaturas. A cada partido político brasileiro recomenda-se uma planilha com cerca de 30% de candidatas. Assim, as mulheres participam cada vez mais das atividades

¹⁰ ASSEMBLEIA LEGISLATIVA. Comissão de Cidadania e Direitos Humanos. *Relatório Azul, Garantias e Violações dos Direitos Humanos no RS; 1998/1999*. Porto Alegre, 1999. p. 96.

¹¹ OLIVEIRA, Deise de. Cresce a força feminina. *Zero Hora*, Porto Alegre, 29 jul. 2001, Empregos e Oportunidades, p. 1.

¹² NETTO, Andrei. Mulheres assumem comando da família. *Zero Hora*, Porto Alegre, 5 abril 2001, Geral, p. 40.

¹³ LUZ, Sérgio R. Detalhes femininos. *Veja*, São Paulo, ed. 1726, n. 45, p. 32, novembro 2001.

¹⁴ ROGAR, Sílvia. Ponto para ela. *Veja*, São Paulo, ed. 1727, n. 46, p. 105, novembro 2001.

políticas, seja como eleitoras ou como candidatas e líderes (senadoras, prefeitas, vereadoras etc.). Contudo, apesar de tantas transformações, a mulher ainda enfrenta preconceitos sociais e culturais.

O preconceito social e cultural manifesta-se, por exemplo, na diferenciação salarial. Mesmo quando possuem o mesmo grau de instrução de uma mulher, os homens recebem, geralmente, um salário 50%¹⁵ superior. Muitas empresas deixam de contratar mulheres casadas entre 25 e 35 anos por acreditar que se trata de uma faixa de risco, na qual a mulher deseja ter filhos¹⁶. O corpo das mulheres é cada vez mais explorado como objeto sexual para vender carros, bebidas, turismo etc. O preconceito cultural também se revela na violência contra a mulher. Por um lado, mesmo com todas as conquistas acima citadas, a violência psicológica, econômica, física e sexual contra a mulher ocorre sem discriminação de classe social e grau de instrução. Por outro, nesse campo, tem sido construída uma rede de apoio cada vez maior a mulheres em situação de risco, através de delegacias das mulheres, casas de abrigo e assistência jurídica. De acordo com pesquisa feita pela Casa de Abrigo Viva Maria, de Porto Alegre, 68% das mulheres que receberam auxílio através da casa não voltam a seus relacionamentos violentos¹⁷. Com a discussão sobre a problemática da violência, as mulheres estão aprendendo, através do estudo/qualificação, a cuidar de outras mulheres em situação de risco. Mas a discussão sobre o poder não se restringe ao âmbito público, refere-se também ao âmbito da vida privada.

Por isso é de suma importância que o discurso sobre a violência doméstica, elaborado inicialmente pelo movimento feminista, continue investigando essa realidade e suas consequências. Uma pesquisa recente (ainda não publicada) realizada pela Casa de Abrigo Viva Maria, de Porto Alegre, constatou que 70% dos jovens que vivem nas ruas da capital gaúcha saíram de casa devido à violência doméstica dirigida a eles ou à mãe. Esses jovens estão expostos à prostituição, ao uso de drogas, a diversos tipos de violência etc. Isto significa que a violência contra o corpo da mulher traz consequências tanto a nível de micro como de macropoder. Então, os planos políticos hoje apresentados devem considerar a economia resultante da violência doméstica (faltas no trabalho, atendimento hospitalar etc.). O agrupamento do discurso fe-

¹⁵ OLIVEIRA, 2001, p. 1.

¹⁶ ROGAR, 2001, p. 105.

¹⁷ MENEGUEL, S. N.; CAMARGO, M.; FASOLO, L. R. (Orgs.). *Mulheres cuidando de mulheres: Um estudo de moradoras da casa de apoio Viva Maria*. Secretaria Municipal de Saúde, Porto Alegre, 1998. p. 11 (pesquisa ainda não publicada).

minista apresenta-se aqui como discurso de resistência, que influencia a rede das relações de poder, para que a sociedade não se omita diante dessa dura realidade.

Tania Navarro Swain define desta forma o discurso feminista apoiado na obra foucaultiana:

Numa analogia com o sujeito do feminismo, o corpo investido pelo social enquanto feminino, em práticas concretas de violência e dominação, cria na experiência das mulheres definidas em sexo e corpo este princípio de agrupamento do discurso, não assujeitado à identidade construída, mas crítico da “verdade” que o produz, criando novas instâncias discursivas de resistência. O sujeito de feminismo é aqui um lugar de fala que se contrapõe à apropriação social do discurso, pois aparece como ex-cêntrico à sua ordem¹⁸.

Segundo Swain, o sujeito de feminismo é um lugar de fala. Este lugar tem promovido um discurso sobre a violência doméstica, a fim de tornar visível essa realidade e buscar auxílio para erradicá-la. Tal discurso influencia a rede das relações de poder e tira a mulher do lugar exclusivo de objeto de prazer para se tornar lugar de discurso, lugar político. Então, é importante que a mulher conheça seu corpo, mas é mais importante a mulher se apropriar de seu corpo para que este não seja marcado como objeto de propriedade de alguém. As marcas que as mulheres desejam expor são marcas de conquista e luta por um corpo/sujeito respeitado como ser humano.

A busca de propostas políticas que auxiliem mulheres em situação de violência, bem como seus filhos, depende do envolvimento de mulheres na vida política, pois se o sujeito feminista não conquistar seu lugar de fala, esse lugar não será dado por benevolência. Esse discurso caracteriza-se pela resistência à ordem discursiva estabelecida sobre as mulheres na sociedade.

¹⁸ SWAIN, Tania Navarro. Quem tem medo de Foucault? Feminismo, corpo e sexualidade. In: PORTOCARRERO, Vera; CASTELO BRANCO, Guilherme (Orgs.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000. p. 146.

Categorias relevantes para repensar o conhecimento na perspectiva de gênero e cidadania

Rosane Pletsch

As tarefas de pesquisa, no fundo, não são outra coisa senão práticas de abalo, uma sismologia que desnuda faltas, que se reconhece o direito de dizer não ao instituído, à claridade enganosa de um efeito totalitário de legalidade; que se reconhece o direito de dizer não ao misoneísmo estabelecido.¹

Resumo: Com este texto busca-se dar contribuições para a construção do conhecimento socialmente responsável. Tem como *a priori* o fato de que o conhecimento pode contribuir para a melhoria de vida no planeta, em especial das mulheres. Para isso, resgata as categorias diaconia, entendida como conceito que expressa a responsabilidade social das igrejas, e corpo, compreendido como o ser de cada indivíduo, mas também as suas teias de relações sociais. É na inter-relação entre esses conceitos que surge, na reflexão da autora, a ideia do poder. Diaconia e corpo encontram-se na busca por relações renovadas de poder. E quando relacionamentos são baseados na equidade, é possível surgir a responsabilidade social, esta, igualmente, baseada numa racionalidade responsável. Neste sentido, quando diaconia e corpo forem tomados como grandezas epistemológicas, poderá surgir ou ressurgir um conhecimento com responsabilidade ético-social.

Palavras-chave: diaconia, corpo, conhecimento, mulheres, poder.

1 – Uma aproximação ao tema

A preocupação pelas consequências sociais das ações humanas sempre esteve presente na história do pensamento. Hoje é fato amplamente aceitável que as pessoas avançaram enormemente em sua capacidade de romper com as explicações e poderes que inibiam a sua

¹ WARAT, Luís Alberto. O novo no saber e o saber do novo. In: ANDRADE, Vera R. Pereira de. *Cidadania do Direito aos Direitos Humanos*. São Paulo: Acadêmica, 1993. p. 7.

capacidade criadora. Por um lado, o ser humano tornou-se dono de si; domina a natureza, desenvolve avançadas tecnologias, enfim, possui em suas mãos o destino da humanidade. Por outro, esse mesmo ser humano vê-se às voltas com a tragédia humana explicitada pela penúria e exclusão em que se encontram milhares de pessoas no mundo, especialmente as mulheres. Se há em suas mãos o poder de destruição, poderíamos pensar que também o poder de construir a paz e o bem-estar social estaria a seu alcance.

Acredito realmente que o ser humano possui os conhecimentos necessários para gerar justiça e bem-estar social. Uma melhor qualidade de vida da humanidade não depende tanto da aquisição de mais conhecimento, mas muito mais da vontade política. O desafio é colocar o conhecimento a serviço do bem-estar social coletivo: via de regra, ele serve a determinados grupos. Prova disso é a dificuldade de acesso ao conhecimento e às inovadoras tecnologias hoje existentes de grande maioria da população.

Se é verdade que há enorme desigualdade social, que resulta em más condições de vida no planeta todo, é igualmente verdadeiro que sempre houve pessoas com extraordinária sabedoria e disposição ao engajamento em defesa da vida no planeta. Muitas dessas vidas tiveram o destino do martírio, mas milhares de outras, a maioria delas anônimas, contribuem, diariamente, com enorme conhecimento e engajamento social, sendo elas as principais autoras daquilo que ainda resta de dignidade de vida no mundo.

A eliminação de desigualdades sociais, as ações em defesa da vida, a equidade nas relações entre homens e mulheres e entre ser humano e natureza não são construções e conquistas fáceis, como se bastasse o conhecimento em seu estágio atual e a vontade política para que todos os problemas, especialmente os que afligem as mulheres, pudessem ser resolvidos. Isso porque o conhecimento nem sempre proporciona justiça e bem-estar social; por exemplo, as descobertas científicas que garantem a cura de muitas doenças podem ser as mesmas que destroem a natureza ou, então, o conhecimento que gera boa qualidade de vida aos homens não proporciona, necessariamente, o mesmo às mulheres e a outros segmentos sociais.

A ameaça à vida das mulheres, categoria social que nos interessa em especial neste estudo, remete a uma análise mais complexa sobre como o conhecimento contribui para a deteriorização da vida das mulheres e de sua exclusão social. Ao mesmo tempo, requer que se compreenda e se construa o conhecimento como instrumento de garantia e acesso à cidadania pelas mulheres.

O conhecimento não está, naturalmente, a favor da vida das mulheres e da vida de uma forma geral. Em entrevista recente a BBC de Londres, Fernando Henrique Cardoso, presidente do Brasil até o final de 2002, ao avaliar o programa “Fome Zero”, do recém-eleito presidente Luís Inácio Lula da Silva, diz não ser verídica a avaliação do novo presidente quanto ao tamanho da fome no Brasil. Cardoso, que afirmou em entrevista “que não há fome no Brasil, que ninguém morre de fome, que se há são casos raros”², é contestado pelo escritor Mauro Santayana, que diz: “Os sociólogos, senhores da lógica descritiva, estão dispensados da lógica normativa e, muito menos, dos sentimentos de solidariedade”³. O escritor continua a sua crítica dizendo que “a fome, aqui, costuma ser vizinha da gula”, portanto Fernando Henrique Cardoso não deve ter visto “ninguém sendo roído pela fome”. Somente quando um conhecimento é desprovido de ética, é possível referir-se ao Brasil e não ver nele pessoas passando fome.

A posição de Cardoso, isto é, sua teoria sociológica e sua posição política adotadas, atingem todas as pessoas que se veem às voltas com a pobreza, mas em especial as mulheres, pois já é amplamente conhecido o fato de que são elas e suas famílias que constituem a maioria pobre no Brasil. Certamente não podemos fazer generalizações e afirmar que toda e todo sociólogo sofre de ausência de solidariedade, mas no caso acima a própria sociologia é invocada para legitimar relações excludentes. O que fica como desafio na contestação ao sociólogo e político Cardoso é perceber o lugar que ocupa e a partir do qual elabora seus conhecimentos e seus julgamentos.

Luiza K. Alonso, estudiosa dos movimentos sociais no Brasil, compartilha conosco a forma como os setores marginalizados foram incluídos na ciência e nos estudos teóricos. Fazendo referência a Moscovici, diz:

*as multidões fizeram a sua entrada na ciência pela via indireta da criminalidade, visto que as manifestações das multidões cidadinas e operárias eram consideradas portadoras de sintomas de patologia ou desvios da vida coletiva*⁴.

² RITTER, Affonso. O Sociólogo e a Fome. *Jornal Vale dos Sinos*, São Leopoldo, 17 nov. 2002, p. 4.

³ RITTER, 2002, p. 4.

⁴ ALONSO, Luiza Klein. Movimentos Sociais e Cidadania: a contribuição da psicologia social. In: SPINK, Mary Jane. P. (Org.). *A Cidadania em Construção: uma reflexão transdisciplinar*. São Paulo: Cortez, 1994. p. 75.

Nesse caso, a ciência pode tanto justificar como questionar concepções discriminatórias em relação ao sistema de vida de pessoas marginalizadas. A questão toda é definir a serviço de quem o conhecimento está colocado.

Pessoalmente estou convicta de que o conhecimento reconhecido e assumido como científico, portanto oficial, apesar de apresentar contribuições importantes para a solução de vários problemas que afligem a população feminina, é, via de regra, carregado de interesses políticos e de gênero que excluem vasta parcela da população mundial, especialmente a feminina. Nesse sentido, é possível afirmar que toda ciência é ciência de uma determinada sociedade e, acrescento, de determinado grupo social e sexual. “Por isso, todo conhecimento é relativo ao mundo a partir do qual se conhece e às pessoas que realizam o ato de conhecer.”⁵

Assim, entendo que a exclusão social das mulheres, a sua má qualidade de vida e a destruição desenfreada do meio ambiente, além de revelarem a má vontade política, são também justificadas com base no conhecimento. Acredito também que o conhecimento pode contribuir para amenizar, limitar e até mesmo eliminar os contrastes extremos de superabundância e escassez, de riqueza milionária e penúria total e a degradação da vida das mulheres. Confesso, assim, acreditar na contribuição social e humanista do conhecimento. Isto tudo porque o conhecimento não é neutro; ele é político e social.

O conhecimento com o qual me ocupo, neste artigo, é o teológico, especificamente a teologia feminista, com ênfase nos assuntos relacionados ao corpo e à diaconia, isto é, os estudos em torno da responsabilidade social proveniente da fé cristã. Resgato os conceitos corpo e diaconia, os quais estou advogando como importantes para as teorias do conhecimento comprometidas com a cidadania das mulheres. Os estudos sobre o corpo já possuem uma longa trajetória teórica no interior do feminismo. A diaconia é assunto menos trabalhado e constitui matéria de meu estudo de pós-graduação. No presente estudo, vou procurar mostrar que diaconia e corpo são relevantes para a construção do conhecimento que possui responsabilidade com a condição de vida das mulheres, em especial com a sua cidadania.

A conceituação dos termos diaconia e corpo será feita no transcórper do estudo. Ao longo do texto, o leitor e a leitora poderão perceber a t que diaconia, corpo e conhecimento representam e as suas consequên-

⁵ GEBARA, Ivone. *Teologia Ecofeminista*. Ensaio para repensar o conhecimento e a religião. São Paulo: Olho d'Água, 1997. p. 64.

cias positivas e negativas na vida das mulheres. A melhoria da qualidade de vida das mulheres é o sonho subjacente e explícito deste estudo.

2 – Aspectos bíblicos do conceito diaconia

Considerando que diaconia é um conceito desconhecido, convém explicitá-lo e historiá-lo. Ao mesmo tempo, faz-se necessário deixar claro em que termos diaconia e corpo se relacionam, para a partir dessa relação explicitar a contribuição dos conceitos diaconia e corpo ao conhecimento.

Diaconia é um termo de origem grega, que foi traduzido por serviço. Foi interpretado e aplicado de diferentes maneiras ao longo da história. Difere do termo *doulos*, usado para descrever o trabalho realizado por escravas e escravos.⁶

No Novo Testamento, o conceito diaconia recebe diferentes sentidos e significados, dependendo do contexto e do grupo de pessoas a quem ele é dirigido. Quando o termo diaconia vem relacionado a mulheres, ele é traduzido por serviço, dando a ideia de ser “qualquer coisa”, “algo secundário”, “sem poder”, que se situa num eixo de subordinação, que, por sua vez, contribui “[...] para manter as mulheres num estado de dependência, de inferioridade, de não reconhecimento de suas próprias capacidades”⁷. Para Schottroff, até a emergência da Teologia Feminista, a diaconia realizada por mulheres era entendida, via de regra, como trabalho doméstico (Mc 1.31) ou, então, como cuidado pelos outros (Lc 8.3), como ajuda material ou assistência financeira.⁸

Um exemplo característico desse sentido ideológico dado ao termo diaconia se percebe na interpretação do texto de Rm 16.1.⁹ Nas cartas paulinas, Febe e Paulo são chamados de diáconos, mas se entende diferentemente os serviços dele e dela. No caso de Febe, os intérpretes, com

⁶ FIORENZA, Elisabeth S. “Servir à Mesa”: reflexões sobre a diaconia a partir da teologia feminista crítica. *Concilium*, Petrópolis: Vozes, v. 218, n. 4, p. 94-104, 1988.

⁷ DUMAIS, Monique. Uma Teologia do Serviço para as Mulheres: uma dependência fatal? *Concilium*, Petrópolis: Vozes, v. 214, n. 6, p. 116, 1987.

⁸ SCHOTTROFF, Luise. *Lydias's Impatient Sisters: a Feminist Social History of Early Christianity*. Louisville: Westminster John Knox, 1993. p. 212-216.

⁹ BÍBLIA SAGRADA: Antigo e Novo Testamento. Trad. em português por João Ferreira de Almeida. Ed. rev. e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

base na ideologia patriarcal que associa mulheres a cuidado e assistência a outros, destacam o caráter de assistência de sua diaconia. Em contrapartida, a atividade de Paulo é interpretada como pregação, atividade missionária. Via de regra, Paulo é apresentado com títulos que sugerem liderança e, mesmo quando se autoapresenta como escravo, alguém que serve (Fl 1.1; 2.6-11), equilibra-se o sentido humilde que essa metáfora sugere com a de ser apóstolo, palavra que, ao contrário, evoca poder.¹⁰

Outro texto que é exemplar para a compreensão dessa dualidade na interpretação do termo diaconia é o texto de 1Tm 3.11, que é interpretado como sendo uma instrução para diáconas mulheres. No entanto, tais orientações não pressupõem a diferença de gênero.¹¹

Atos 6 tem servido como argumento para instituir cargos e ministérios específicos na primitiva comunidade cristã, dividindo-se o testemunho cristão em diaconia da palavra e diaconia do serviço. Já é fato amplamente destacado pela exegese feminista que, nos primórdios do cristianismo, se percebe a existência de relacionamentos iguais, baseados no serviço mútuo.

*As pessoas que seguiam Jesus, naquele tempo, eram pobres e andavam de aldeia em aldeia, com a finalidade de despertar o próximo para sua desesperança. Nesse processo, as pessoas que se juntavam a Jesus serviam-se mutuamente. Cada qual era servidor ou servidora do outro e da outra, e tanto fazia se eram mulheres ou homens.*¹²

Textos bíblicos como Mc 9.35-37 (crianças devem ser cuidadas e são o paradigma da nova compreensão de poder) e Mt 23.8-11 (em que se negam títulos e funções patriarcais) testemunham essa “comunidade do discipulado de iguais”¹³.

¹⁰ SCHOTTROFF, Luise. DienerInnen der Heiligen – Der Diakonat der Frauen im Neuen Testament. In: SCHÄFER, G. K.; STROHM, Theodor (Ed.). *Diakonie: biblische Grundlagen und Orientierungen*. Heidelberg: Heidelberg Verlagsanstalt, 1994, p. 222-242. Veja também RUSSEL, Letty M. *Church in the Round; Feminist Interpretation of the Church*. Louisville: Westminster John Knox, 1993. p. 54.

¹¹ SCHOTTROFF, 1993, p. 212-216.

¹² SCHOTTROFF, Luise. *Mulheres no Novo Testamento: exegese numa perspectiva feminista*. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 25.

¹³ “Comunidade de Iguais” é uma referência à expressão “Discipulado de Iguais”, utilizada por FIORENZA, Elisabeth S. *Discipulado de Iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1995.

No movimento em torno de Jesus de Nazaré percebe-se um amplo resgate da ideia do serviço, da noção de diaconia. Jesus se autoapresenta como o que serve, Lc 22.27. No imaginário popular, o Filho de Deus deveria ser rei, ter vassalos, fato este que fez da revelação humana de Jesus um escândalo. Não os grandes títulos, as honras e demais artimanhas do poder dominante caracterizam a identidade e missão de Jesus, mas a sua sensibilidade para com o ser humano e suas lutas diárias. Jesus passa a ser conhecido como aquele que lava os pés dos/as discípulos/as, reparte o pão, cura os/as doentes, abençoa as crianças, enfim, serve ao invés de mandar e deixar-se servir.¹⁴

Para Ruether, o conceito de diaconia tem implicações diretas sobre a forma de exercer o poder.

*O poder já não poderá mais ser exercido para criar dominação e tornar dependentes os que são servidos. Pelo contrário, o poder é exercido de modo colegial a fim de doar poder a outros, educá-los e adorná-los com as habilidades de liderança e a coragem de autoafirmação. O ministério do serviço é um ministério que concede aos outros poder de tornarem-se iguais, de modo a suscitar uma comunidade de ministério mútuo, não uma hierarquia de senhores e súditos.*¹⁵

Também a comunidade e em especial as mulheres pautavam-se pela noção de diaconia. Abriram suas casas para a comunidade se reunir, colocaram seus bens e seus dons à disposição e ofereciam solidariedade e hospitalidade às pessoas perseguidas, cansadas ou famintas (At 12.1-17). Eram líderes e, livremente, através de gestos e palavras, anunciaram um estilo de vida comunitário e igualitário. Elas assumiam papéis de liderança não na condição de submissas, mandadas ou induzidas, mas por iniciativa própria (Mc 15.40-16.8). Em função disso, também puderam empoderar e libertar outras pessoas. É assim que Tabita (At 9.36ss), líder em uma comunidade doméstica, pode, em conjunto com outras mulheres que necessitavam de ajuda, fabricar mantas, sem tornar essas mulheres objetos de sua assistência.¹⁶

¹⁴ FIORENZA, Elisabeth S. *As Origens Cristãs a Partir da Mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 170ss. PLETSCHE, Rosane. *Diaconia Feminista: uma ressignificação do conceito de servir*. 2001. Dissertação (Mestrado) – IEPG-EST, São Leopoldo, 2001. p. 72-74.

¹⁵ RUETHER, Rosemary R. *Mulher e Ministério na Perspectiva Histórica e Social*. *Concilium*, Petrópolis: Vozes, v. 111, n. 1, p. 30-38, 1976.

¹⁶ REIMER, Ivoni R. *Women in the Acts of the Apostles: a Feminist Liberation Perspective*. Minneapolis: Fortress, 1995. p. 42. Veja também PLETSCHE, 2001, p. 78-86.

A participação no cristianismo possibilitou que as mulheres se libertassem de papéis sociais tradicionais, empoderou-as para ser sujeitas de seus próprios corpos e saber (At 6.1ss).¹⁷ Elas tomavam a iniciativa de buscar o bem-estar delas e de outras pessoas. Isto se pode deprender também do texto de Marta e Maria (Lc 10.38-42). Por meio dessa passagem bíblica é possível perceber que as mulheres tinham vida ativa na comunidade, colocando em prática os pressupostos de sua fé, o que incluía a recíproca do dar e receber.

*Amor nesta história não é simplesmente referente a servir, mas também a receber e conhecer o que é pedido/exigido. Amor cuidadoso tem um sentido de acomodação. Há o tempo para dar e o tempo para receber, tempo para servir e tempo para aprender, tempo para fazer e tempo para ser, e todos são parte do trabalho de amar.*¹⁸

No discipulado, as mulheres não esqueciam a fome, a doença e os problemas das outras pessoas. Ajudavam sem negar a si próprias, mas também lutavam por seus direitos, como no caso da viúva de Lc 18.1ss e também conforme o exemplo da mulher de que nos fala Lc 7.36ss. Assim, não esperavam que a ajuda viesse de “fora”, de “outros/as”, da mesma forma como não buscavam saídas para os problemas de forma isolada, mas comunitária.

Do exposto até aqui pode-se concluir que diaconia e corpo estão profundamente imbricados. Não há como falar de diaconia sem fazer referência ao corpo, pois é no corpo que alguém sofre as consequências da lógica do poder como domínio, como mando. Assim sendo, também não há como falar de corpo sem fazer referência ao poder. Isto porque, para tratar do corpo, necessariamente faz-se uso do poder, o qual pode tanto libertar como oprimir. Trata-se do corpo que é induzido e inclusive obrigado a servir ou, então, que se deixa servir, mas também do corpo que necessita ser servido, que está fragilizado, que requer o cuidado de

¹⁷ REIMER, Ivoni R. *Vida de Mulheres na Sociedade e na Igreja: uma exegese feminista de Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 63-67. Concordamos com Reimer quando ela diz que o conflito que o texto de At 6.1ss revela não se refere à necessidade das mulheres gregas, mas à sua exclusão da liderança na eucaristia.

¹⁸ MOESSNER, Jane S. *Through the Eyes of Women*. Minneapolis: Fortress, 1996. p. 317. “Love in the story is not related simply to serving but also to receiving and knowing what is required when attentive love has a sense of timing. There is a time to give and a time to receive, a time to serve and a time to learn, a time to do and a time to be, and all are part of the work of love.” A tradução dos textos do inglês ou do alemão é feita por mim.

outras pessoas e do funcionamento do sistema de garantia de direitos, como, por exemplo, a saúde pública.

Nessa inter-relação entre corpo e serviço, o conceito diaconia adquire uma dimensão ampla, referindo-se ao uso do poder, à forma de governar e de exercer liderança. Nesse sentido, diaconia indica para uma nova forma de relacionamento, de convivência, de exercício de poder. Está em oposição a dominar – ser o primeiro ou querer ocupar sempre o “melhor lugar” – e a todas as demais hierarquias decorrentes desse dualismo hierárquico. É aí que reside o significado mais amplo e profundo do conceito diaconia.¹⁹ Fiorenza faz referência à noção neotestamentária de diaconia e afirma aceitá-la apenas como “categoria crítica que permite questionar os que detêm o poder na Igreja e na sociedade e para introduzir formas de liderança igualitárias”²⁰. Ao inverter a lógica de poder, assim entendendo, está em vigor o aspecto crítico na categoria neotestamentária de serviço.

3 – Diaconia, corpo e poder

A partir da conceituação do termo diaconia, é possível perceber sua vinculação intrínseca ao corpo. É no questionamento da prática do poder como “exigir ser servido e do serviço abnegado” que o conceito adquire estreita ligação com o poder. Diaconia, concordando com Fiorenza, é categoria crítica ao exercício do poder, que justifica e perpetua relações hierárquicas.

À intrínseca relação entre diaconia e corpo acresce-se, portanto, o conceito poder. A seguir, tentarei mostrar como esses três conceitos estão imbricados, ao mesmo tempo em que destacarei as diferentes dimensões e consequências que essa articulação conceitual sugere.

É significativo que a inversão de valores apontada pela diaconia, no período do movimento de Jesus de Nazaré e das primeiras comunidades cristãs, é ensaiada e tem início no ambiente doméstico. É no interior da família que o conceito diaconia se alicerça.²¹ E mais ainda, é ao redor da mesa, onde a fome era saciada e as diferentes formas de marginalização e discriminação rompidas. É no cotidiano e, mais ainda,

¹⁹ PLETSCH, 2001, p. 91-101.

²⁰ FIORENZA, Elisabeth S. “Servir à Mesa”: reflexão sobre a diaconia a partir da teologia feminista crítica. *Concilium*, Petrópolis: Vozes, v. 218, n. 4, p. 103.

²¹ STRÖHER, Marga. *Casa Igualitária e Casa Patriarcal: espaços e perspectivas diferentes de vivência cristã*. 1998. Dissertação (Mestrado) – IEPG-EST, São Leopoldo, 1998. p. 54-58.

no corpo das pessoas que uma nova vivência é ensaiada e multiplicada. Em outras palavras, o corpo é o lugar a partir do qual alguém oprime ou liberta outrem. Tanto a opressão como a libertação iniciam e passam pelo corpo. A intrínseca relação entre diaconia e corpo permite questionar a compreensão corriqueira de que poder é algo abstrato, invisível, intocável, alienado do corpo. O poder é uma realidade concreta, visível, palpável, corporal; ele se materializa no corpo.

Com base no conceito de diaconia, o corpo é lugar de inversão de valores, de novas formas de relacionamentos; é um questionamento da lógica do poder como domínio. Diaconia sugere a lógica do poder igualitário.

Se o poder inicia no corpo, a mesa parece ser o lugar em que ele adquire uma dimensão mais ampla. Sob a perspectiva cristã, ela deve ser o lugar em que as pessoas se sentam para dialogar, servir-se e se alimentar, conforme revela Lc 22.27. Assim, ela pode e deveria representar o poder partilhado, a divisão de tarefas, lugar de saciar a fome. Mas sabemos que isso nem sempre ocorre assim. Em sociedades de viés patriarcal, a mesa é transformada no lugar em que o homem se deixa servir; lugar que simboliza e representa o cansaço físico e psicológico da mulher; lugar em que os homens podem se inclinar e se deixar servir, exigindo o serviço mal remunerado ou/e abnegado das mulheres. O conceito diaconia é crítico a essa prática patriarcal de exercício de poder.

Antes mesmo dos grandes espaços públicos, tradicionalmente tidos como espaços legítimos do exercício do poder, está a mesa. Na lógica da diaconia, a mesa é o lugar em que as pessoas podem sentar e saciar sua fome. Novamente não é isso que se presencia nas mesas da maioria das pessoas. Para estas, restam a mesa vazia, a dura realidade de crianças e adolescentes que trabalham para alimentar a si e suas famílias, as mães que não possuem o alimento para colocar à mesa quando isto é delas exigido. Também há a mesa em que se acumula e se esbanja alimento. O poder na lógica do domínio acumula ao invés de dividir. Diaconia e corpo têm profunda relação com o poder. Seu exercício deve favorecer relações baseadas em igualdade e justiça.

Não por último, diaconia e corpo também remetem à mesa em que se dão as negociações políticas. Na mesa da Câmara de Vereadores de São Leopoldo, quatorze vereadores da cidade desviaram, no ano de 2002, uma grande soma de dinheiro público para suas contas bancárias pessoais. Trata-se do interesse privado sobre os bens públicos, da corrupção política. Apesar da ação impetrada no ministério público, esses parlamentares continuam legislando e a mesa da Câmara de Ve-

readores é hoje local para encobrir a corrupção na cidade.²² Na minha compreensão, esse caso revela os valores subjacentes à cultura política reinante na cidade.

*É uma figuração que corresponde ao modo como as relações sociais se estruturam sem outra medida além do poder dos interesses privados, de tal modo que o problema do justo e do injusto não se coloca e nem tem como se colocar, pois a vontade privada – e a defesa de privilégios – é tomada como a medida de todas as coisas.*²³

Nesse caso, o conceito diaconia serve para questionar o uso do poder para favorecer os interesses privados de grupos políticos detentores do poder na cidade.

4 – Diaconia, corpo e conhecimento

O saber que se tem denominado de ciência, considerado de *status* científico, justifica e legitima lugares diferentes para mulheres e homens na sociedade. A medicina, a política, a arquitetura, a retórica, enfim, a ciência grega, partiam do modelo do sexo único para justificar a sociedade dividida e hierarquizada. Nesse modelo, “[...] o homem era a medida de todas as coisas e a mulher não existia enquanto categoria ontologicamente distinta. O padrão para o corpo humano e suas representações era o corpo masculino”²⁴. O homem era tido como um ser cujo corpo era quente, calor corporal este que antecedia o próprio nascimento. Possuir o corpo quente estava diretamente relacionado com capacidade maior de responder a estímulos e maior habilidade em articular as palavras firmemente, daí sua conexão com expressões como “calor do debate”²⁵. A mulher e as/os escravas/os, ao contrário, eram tidas/os como seres frios, pálidos, fracos, portanto nada aptos para ver, emitir julgamentos, agir,

²² ETCHICHURY, Carlos. Fitas Revelam Suposto Esquema de Corrupção. *Zero Hora*, Porto Alegre, 13 de nov. 2002, p. 4-6.

²³ TELLES, Vera da S. *Direitos Sociais; afinal do que se trata?* Belo Horizonte: UFMG, 1999. p. 88.

²⁴ SPINK, Mary Jane P. A Medicina e o Poder de legitimação das Construções Sociais de Igualdade e Diferença: uma reflexão sobre cidadania e gênero. In: SPINK, Mary Jane P. (Org.). *A cidadania em Construção: uma reflexão transdisciplinar*. São Paulo: Cortez, 1994. p. 96.

²⁵ SENNETT, Richard. *Carne e Pedra*. O Corpo e a Cidade na civilização ocidental. Rio de Janeiro: Record, 1997. p. 32.

reagir e mesmo para falar. Havia toda uma visão de mundo que subordinava a mulher ao homem, vendo-a apenas como reflexo imperfeito dele.²⁶

A modernidade representou uma notável mudança em relação ao período anterior no que se refere à construção da diferenciação entre os sexos e à exclusão da mulher. O que não mudou, porém, foi o papel da ciência. Nesse período, os argumentos para fundamentar a diferença entre os sexos deixam de ser justificados com base em uma determinada ordem social, dando lugar à moderna categoria sexo, tal qual a conhecemos hoje. Essa mudança fazia jus ao novo período histórico em que a natureza, e não mais a ordem divina, passou a ser a medida de todas as coisas. Em outras palavras, o modelo do diformismo sexual se afirma porque na nova *epistême* é essencial que a diferença de gênero e a consequente divisão social entre homens e mulheres sejam legitimadas pela biologia.²⁷

Entra em cena, nesse período, a noção de mulher como “sexo frágil”, que tem como consequência a sua exclusão dos espaços públicos e das instâncias em que ocorriam as decisões políticas. A diferença entre os sexos resultou na desigualdade entre homens e mulheres.

Uma outra característica da ciência moderna é a sua vocação para provocar o que Westhelle chama de “sequestro de experiência”, por possuir como fundamentos básicos a “classificação” (que vê o que já conhece ou que deseja conhecer), a “ordenação genética” (o que é observado é colocado numa tábua de medida, delimitada por dois polos, que vai do inferior ao superior) e o “cálculo” (capacidade de submeter os dados da observação a uma matriz em que se possam quantificar incidências e probabilidades).²⁸ Neste sentido, a ciência, em conjunto com as instituições que criou, excluiu as experiências relacionadas ao cotidiano das pessoas, como a loucura, o suicídio, a fome, a sexualidade, os mitos religiosos, as experiências de contestação à ordem econômica e política, sequestro este que colocou a ciência na condição de não precisar problematizar tais vivências, isto é, as experiências diárias da humanidade.

Para resgatar a contribuição das mulheres à epistemologia, o feminismo parte da experiência das mulheres. Partindo da experiência, isto é, o que envolve as vivências diárias das mulheres, suas lutas políticas, seus corpos, suas dores, seu trabalho, o feminismo faz a crítica aos postulados cartesianos e ao preconceito de gênero.

²⁶ SPINK, 1994, p. 96.

²⁷ SPINK, 1994, p. 98.

²⁸ WESTHELLE, Vitor. Outros Saberes: teologia e ciência na modernidade. *Estudos Teológicos*, v. 35, n. 3, p. 261-262, 1995.

A epistemologia feminista contemporânea faz parte da crítica corrente ao modelo cartesiano de ciência, distinguindo-se de outros desafios à mesma por atribuir preconceitos ligados ao gênero, tanto ao método científico como à tradição epistemológica ocidental da qual faz parte.²⁹

Ao romper com o postulado da objetividade, o feminismo reconhece que o conhecimento reflete uma perspectiva, um olhar, o qual é sempre particular e não universal. “Mulheres e ecossistema estavam lá, basicamente presentes/ausentes, mas não eram considerados constitutivos do conhecimento. O que chamávamos de conhecimento era de fato conhecimento, mas limitado a certa perspectiva sobre o real e a partir de um grupo preciso de pessoas (em geral homens) que o formulava.”³⁰

Não por último, o feminismo aponta para as implicações éticas decorrentes da exclusão das experiências das mulheres na construção do conhecimento.

Por isso, se não tornarmos nossas essas experiências, corremos o risco de quebrar a sequência experimental da vida, dos significados dados através do vivenciado. Fazemos delas “verdades” superiores ao nosso corpo, à experiência e ao cotidiano.³¹

A dimensão ética do conhecimento é também advogada pelo feminismo quando questiona a pretensão de neutralidade da ciência.

A ciência social feminista, em seu comprometimento com o feminismo, está imbuída de uma dimensão moral; dessa maneira, opõe-se ao relativismo e à neutralidade ética usados para nortear tanto a filosofia como a ciência contemporânea.³²

Nas palavras de Gebara:

A questão ética no conhecimento é cada vez mais abrangente e de uma atualidade ímpar. Hoje não se pode mais falar do conhecimento ilimitado do ser humano, da pesquisa científica sem limites sem pensarmos a serviço de quem ela é realizada³³.

²⁹ FARGANIS, Sandra. O Feminismo e a Reconstrução da Ciência Social. In: JAGGAR, Alison M.; BORBO, Susan R. (Orgs.). *Gênero, Corpo e Conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997. p. 224.

³⁰ GEBARA, 1997, p. 30.

³¹ GEBARA, 1997, p. 58.

³² FARGANIS, 1997, p. 235.

³³ GEBARA, 1997, p. 32.

Os conceitos de diaconia e sua vinculação ao corpo e ao poder, conforme resgatados neste estudo, compartilham dos questionamentos feitos pelo feminismo à ciência. Categorias como universalidade, preconceitos justificados com base na biologia e a ideia da neutralidade da ciência não condizem com o saber que o corpo e a diaconia representam. Elas são geradoras de estereótipos e de exclusão das mulheres, não apenas do conhecimento, mas também do mundo social. O mundo das mulheres, suas vivências, seus saberes, ao serem excluídos da ciência, causam prejuízo não somente a elas, mas à humanidade como um todo, pois, conforme diz Gebara, a exclusão das mulheres quebra a sequência experimental da vida.

Diaconia, corpo e poder, conforme usados por nós neste estudo, são categorias que denunciam hierarquias e advogam relacionamentos baseados na igualdade e na solidariedade. Elas instituem novas práticas sociais à medida que fazem a crítica ao poder que impõe o serviço às mulheres e que legitima a prática masculina de se deixar servir. Na lógica patriarcal, o conceito diaconia induz as mulheres ao serviço voluntário e ao amor abnegado. O conceito de diaconia é usado para induzir as mulheres ao serviço, sem exigir que o cuidado pela vida e pela justiça seja tarefa de todos e todas. Neste sentido, não contribui com o bem-estar das mulheres e não faz justiça a elas; pelo contrário, as prejudica.

Ao contribuir para a construção teórico-política de delegar o serviço de cuidado às mulheres, a ciência teológica extraiu o aspecto prático da fé cristã como sendo de responsabilidade de todas as pessoas. Ao mesmo tempo, ao excluir as mulheres do fazer teórico e da vida social, a responsabilidade social decorrente da fé cristã foi também sendo esquecida. Gradativamente, a instituição da distinção entre fé e ação foi se constituindo como norma. Consequentemente, a teologia passou a sentir-se livre da responsabilidade de abordar as realidades concretas da vida e não somente as relacionadas com a alma, com o espiritual. Dessa forma, pôde se eximir da responsabilidade de assumir questões relacionadas à falta de justiça no mundo. Também não sente como sua tarefa assumir a defesa da vida das mulheres. O conceito diaconia, ao fazer a crítica ao poder no sentido de dominar, questiona os princípios hierárquicos e dualistas que foram se alojando tanto nas teorias como nas práticas sociais.

A compreensão de diaconia e sua relação com o corpo e o poder por nós desenvolvidas, à medida que fazem a crítica ao poder patriarcal que legitima a hierarquia representada pelo princípio “servir e deixar-se servir”, introduzem o poder baseado na igualdade. Diaconia, corpo e poder rompem com a ideologia patriarcal que coloca sobre os ombros

das mulheres o compromisso com o cuidado e a preservação da vida e que exime os homens da responsabilidade pela vida do planeta. São, assim, categorias importantes que, ao serem incorporadas ao conhecimento, poderão romper com os dualismos característicos das ciências e, assim, contribuir para a melhoria da qualidade de vida das mulheres.

A articulação entre diaconia, corpo e poder dá abertura para uma nova perspectiva teórico-prática, que, a meu ver, está explicitada e formulada no livro de José Saramago intitulado “Ensaio de Cegueira”. Conta a história que uma epidemia de cegueira tomou conta da cidade. Tratava-se de uma espécie de “treva branca”, que encobria a visão e que atingia toda a população da cidade, menos uma mulher. A mulher que não cegara constata, a partir desta tragédia que abalou a cidade, que as pessoas, na condição de cegas, são simplesmente o que e como são e reinam tanto o caos como o paraíso. “Só num mundo de cegos as coisas serão o que realmente são.”³⁴ No reinado da cegueira, não há como manter aparências ou esconder comportamentos: a pessoa é o que é.

A mulher que permaneceu com a visão compartilha com outra mulher, esta cega, a razão de seu empenho em auxiliar as pessoas que haviam perdido a visão. “Hoje é hoje, amanhã será amanhã, é hoje que tenho responsabilidade, não amanhã se estiver cega. Responsabilidade de quê? Responsabilidade de ter olhos quando outros os perderam.”³⁵ A justiça ancorada na noção da responsabilidade proveniente do olhar! Trata-se do olhar e sua vinculação com o sentimento, numa relação recíproca entre os olhos e o sentimento. Em outras palavras, o sentido de responsabilidade solidária como consequência de uma boa visão.³⁶ Olhos que veem provêm de um coração que sente.

Ao introduzir a ideia do olhar responsável, afirmo que diaconia, corpo e poder pressupõem uma nova racionalidade, que, além de sensível, deverá ser também responsável.

A visão, na compreensão de Saramago, carrega consigo a ideia de que cada pessoa deve assumir sua responsabilidade no momento em que a situação exige. Trata-se da noção do agora, do momento presente. O olhar não tolera que se postergue o que pode ser feito hoje ou que não se assuma a responsabilidade quando a situação assim o requer, em especial quando isso tem a ver com a defesa da vida. Nesse sentido, o olhar e o sentimento desencadeiam a ação, o compromisso com o/a outro/a.

³⁴ SARAMAGO, Jose. *Ensaio de Cegueira*. São Paulo: Schwarcz, 1996. p. 168.

³⁵ SARAMAGO, 1996, p. 241.

³⁶ SARAMAGO, 1996, p. 243.

O olhar que vê, que se sensibiliza e que desencadeia a ação – trata-se de cada pessoa sentir-se responsável em situações em que a dificuldade alheia se impõe. Num mundo de cegos, a responsabilidade está com aqueles e aquelas que veem. Numa sociedade de pessoas com fome, a responsabilidade é daqueles/as que possuem o suficiente para comer. No caso das mulheres que sofrem de maus-tratos, a responsabilidade cabe às e aos que têm sua integridade física e psicológica respeitada.

Da responsabilidade individual de cada pessoa nasce a ação coletiva. É possível ver isto concretizado no “Movimento da Ação da Cidadania contra a Fome, a Miséria e pela Vida”, que, entre 1993 e 1994, chegou a contar com mais de cinco mil comitês, localizados nas diferentes regiões do país.

*O apelo incessante é dirigido às pessoas, a cada pessoa em particular, aos seus sentimentos positivos. O propósito é, portanto, despertar a consciência de cada um, acordar e manter aceso o sentimento da indignação para ajudá-lo a perceber a crua realidade e provocar perguntas no nível pessoal.*³⁷

A ideia de responsabilidade parece ser uma espécie de síntese das noções de diaconia e poder, ao mesmo tempo em que ajuda a problematizar e também a ampliar o seu sentido e as suas implicações. Da noção de diaconia e corpo como categorias críticas provêm o sentimento e a práxis da responsabilidade. Em outras palavras, se os princípios hierárquicos agrupados em torno da ideia de “servir e deixar-se servir” forem superados, então, acredito, há boas condições para o empenho pela defesa da vida adquirir a conotação da responsabilidade. O conceito diaconia questiona práticas de empenho em defesa da vida motivadas por condicionamentos de gênero. Ao mesmo tempo, não coaduna com a postura de irresponsabilidade social explicitada por aqueles/as que se dão o direito de relegar a outros/as a tarefa de cuidar da vida no planeta. Ao ser desfeita essa construção social, pode nascer, enfim, a responsabilidade como motivadora da ação. Esta responsabilidade é explicitada na personagem do livro “Ensaio de Cegueira”, em que a mulher que preservara a sua visão convoca cada qual a assumir sua parte de responsabilidade na face da Terra. Minha esperança é que o olhar solidário, carregado de sensibilidade, possa constituir-se num importante princípio e horizonte de luta em defesa da vida.

³⁷ PLASENCIA, Janett Ramírez. *Cidadania em Ação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 34.

**Espaços e tempos para as mulheres reconhecerem
seus corpos e textos***Edla Eggert*

Resumo: Escrever e construir conhecimento que rompa com a racionalidade patriarcal, eis a questão! Exercitar um olhar flutuante que pondere a viabilidade do deslizamento de olhares e também considere a nossa experiência. O ser, o sentir, o saber, o tocar, que se compõem na solidão de dias possíveis de serem enxergados não mais como uma contenção de afetos que se apresentam numa sopa revigorante ou no toque afetivo de uma roupa de cama trocada enquanto um enfermo agoniza. O ser mulher enxergado, agora, na figura de um texto escrito por mulheres e lido por homens e mulheres atônitos por tanto conhecimento armazenado, empoderado, mas esquecido nos alicerces de uma ciência capenga, um direito cego, uma teologia irrespirável, de uma filosofia caolha e uma educação marcadora de espaços e limites. Minha intenção com este texto é visibilizar na história algumas luzes resistentes ao que se desenhou sobre os corpos das mulheres modernas. Provocar outras escritas a partir dos nossos corpos, “inusitar”, criar outras possibilidades dentro da própria marca limitante que foi e é a marca da beleza, fazendo-nos autoras dos nossos próprios textos-corpos.

Palavras-chave: Escrever, inscrever, empoderar, beleza, mulher, educação.

Como você está linda!

Hoje ela está nervosa... Coisa de mulher. Cozinha. Coisinhas. A conversa ainda não chegou lá. Fique quieta, mulher tagarela! Quando param para dizer que querem discutir a relação... é um saco! Coisas do privado, privadas do que mesmo? Cozinhar o domÉsTICO, com temperos que dão água na boca, lambuzam nossos dentes e fazem salivar a nossa língua. Qual seria a ficção dessa comunicação? “Não há pensamento que não esteja ligado a uma língua”, segundo Collin (1994). Estaremos aprofundando uma possível armadilha enquanto estivermos

buscando uma comunicação numa lógica universalizante. E a mutilação do nosso pensamento ocorre sem que percebamos. Por isso pergunto o quanto estamos, nós mulheres, conseguindo dizer, escrever e produzir a partir do que nos é e foi legado como espaço e tempo de circulação dos nossos corpos e mentes? Quando nos alcançaram os romances ditadores de condutas históricas, confusas e particularmente perversas, como as vingativas mulheres traídas, onde estávamos com nossos pensamentos? Qual a nossa “pre-ocupação” fundante? Seria o aleitamento? A barriga crescente? Os brincos de ouro? A separação do lixo? A plantação de transgênicos? O que nos faz fluir para além do olhar daquele que, segundo Freud, nos constitui? O sangue que sai dos nossos corpos e que a própria ciência na solidariedade de alguns homens faz descobrir alguns tampões e estagnos não poderia ser um álibi em nossa criação? A Eva, que os padres da Idade Média esquadriharam tão profundamente, está ressurgindo no vigor de nossos dias?

1 – O belo sexo – quem inventou?

O belo sexo, segundo Lypovetsky (2000), é um fenômeno construído historicamente nos tempos modernos. A mulher retratada antes desse tempo em todo o Oriente Próximo possui características sempre relacionadas com a fecundidade; sua superioridade estava centrada nesse atributo. Seu poder era de vida e de morte. Lypovetsky argumenta:

Para que adviesse a idolatria do belo sexo, foi preciso – condição necessária, mas, por certo, não suficiente – que surgisse a divisão social entre classes ricas e classes pobres, classes nobres e classes laboriosas, tendo como correlato uma categoria de mulheres isentas de trabalho. [...] Mulheres belas, mulheres ociosas: daí por diante a beleza será considerada incompatível com o trabalho feminino¹.

A ideia do “belo sexo” foi idolatrada na Renascença: a mulher exaltada pelo menos na “suprema beleza”². Esta versão da bela mulher, cantada e retratada nas artes, desconstruiu a visão pecaminosa e de segunda categoria sobre a mulher, que fora construída durante toda a Idade Média com base na herança grega. A arte foi generosa ao permi-

¹ LYPOVETSKY, Gilles. *A terceira mulher*: permanência e revolução do feminino. Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia da Letras, 2000. p. 108.

² LYPOVETSKY, 2000, p. 113.

tir a glorificação do belo feminino numa mística, reafirmando a beleza da mulher como esplendor da divina luz. E a obra que pode ilustrar bem o que se aponta acima é *O nascimento de Vênus*, de Botticelli. “[...] o *Nascimento de Vênus*, de Botticelli, ilustra exemplarmente esse espírito neoplatônico que desprende a beleza feminina de toda associação com o pecado e permitiu aproximar a imagem de Vênus da imagem de Maria.”³ Michelangelo foi outro pintor que retratou a mulher repousando no langor e na suavidade. “Vênus deitada: maneira de mostrar a predominância do papel ‘decorativo’ da mulher; maneira de associar a beleza feminina à passividade e à ociosidade.”⁴ O mesmo autor ainda destaca em Balzac que “cada bela mulher é uma rainha”, depois de milênios de depreciação, “um poder feminino é posto num pedestal, admirado, supostamente igualando ou mesmo superando o poder dos monarcas”⁵. Quem, no entanto, define isso são os escritores da época, pois na vida real as mulheres estão servindo a seus maridos e muito pouco têm de educação, saúde e liberdade.

O que mudou foi a possibilidade de a nova arma estética estar mais a favor dela(s), simbolicamente falando. Aumenta, porém, a caricatura que se faz nas diferenças entre os sexos: ou seja, aos homens a força e a razão, e às mulheres, a fraqueza do espírito e das ideias e a beleza do corpo.

Seguindo um pouco mais nos registros históricos da Idade Moderna e do movimento mais importante entre 1700 e 1800, que foi a Revolução Francesa, vamos tropeçar em dois escritores contemporâneos significativos: Rousseau e Kant. “Rousseau dá o tom no século XVIII. O amor materno, visto como dedicação total da mãe à criança, torna-se um valor de civilização e um código de boa conduta. Ele será celebrado com lirismo durante todo o século XIX.”⁶

Rousseau apresenta a teoria das “duas esferas”. Valle aponta muito bem que

ao homem a esfera pública, o trabalho profissional, a gestão da cidade; à mulher a esfera privada, o trabalho doméstico, a gestão do lar, os ternos cuidados dos corpos e dos corações. Muitas mulheres, felizes por serem reconhecidas numa função tão

³ LYPOVETSKY, 2000, p. 116.

⁴ LYPOVETSKY, 2000, p. 126.

⁵ LYPOVETSKY, 2000, p. 126.

⁶ VALLE, Barbara. O feminino e a representação da figura da mulher na filosofia de Kant. In: TIBURI, Marcia; MENEZES, Magali; EGGERT, Edla (Orgs.). *As mulheres e a filosofia*. São Leopoldo: Unisinos, 2002. p. 70.

*importante, aprenderam a se comportar como “mulheres de interior” dignas e discretas. Falar de si, pensar em si passou a ser pouco a pouco incongruente, assim como as conversas entre “comadres”. “Fadas do lar”, elas assumiram com vontade esse espaço de poder, pelo menos as que (sempre minoritárias) podiam se permitir deixar de ganhar a própria vida*⁷.

Assim, a mulher do séc. XVIII vive confinada ao lar. E pelo discurso que iremos encontrar dessa época nesses autores, a mulher é “naturalmente” afetiva e bondosa e deve, ao lado das crianças, permanecer obediente ao pai de família. De modo geral, ela é excluída dos papéis públicos e das responsabilidades exteriores, sejam elas políticas, administrativas, municipais ou corporativas. A sua preocupação era prioritariamente doméstica, encarnando a imagem de esposa e mãe. A sua dedicação é constante a todos os que vivem sob seu teto, ela é destinada a servir, ou seja, a cuidar: alimentar, criar, atender na doença, assistir na morte – esta é a ocupação da mulher.

Em todo quinto capítulo de *Emílio*, Rousseau se preocupa em pensar uma Sofia para um modelo de menino/homem pensador, público, responsável pelas transformações na sociedade. Seu texto é marcado pela construção de um conhecimento que esvazia a possibilidade da mulher pensar. “Elas devem aprender muitas coisas, mas apenas aquelas que lhes convém saber.”⁸ A menos que pertença a classes superiores ou seja viúva, a mulher não participa da economia externa mercantil; não a vemos concluir contratos nas feiras, a administração do patrimônio, a manipulação do dinheiro e do crédito não são de sua competência ostensiva. Bárbara Valle relembra Richard Stiele, que define a mulher do séc. XVIII de forma enigmática, mas de acordo com os padrões da época: “Uma mulher é uma filha, uma irmã, uma esposa e uma mãe, um mero apêndice da raça humana [...]”⁹. Ela era a fêmea do homem, propriedade do marido, e há aqueles que diziam que era um homem falhado. “Uma vez que se demonstrou que o homem e a mulher não são nem devem ser constituídos da mesma maneira, nem quanto ao caráter, nem quanto ao temperamento, segue-se que não devem ter a mesma educação.”¹⁰

⁷ VALLE, 2002, p. 70.

⁸ ROUSSEAU, Jean J. *Emílio, ou da educação*. Tradução Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Difel, 1979. p. 501.

⁹ VALLE, 2002, p. 71.

¹⁰ ROUSSEAU, 1979, p. 449.

O ato de representar a mulher foi feito pelo sujeito masculino, e o séc. XVIII se mostra como uma época peculiar. Aqui a filosofia moderna se opõe ao sexismo como uma contradição, em uma ideologia que tem como suposto o reconhecimento universal das subjetividades. A imagem que os filósofos pretendem esboçar é que esse século é uma época esclarecida. Ser esclarecido, ter acesso às Luzes é, segundo Valle (2002), relendo Kant, abandonar a menoridade e atingir a maioridade, onde os homens possam usar a faculdade natural que os define: o seu entendimento.

O discurso iluminista é dirigido a todos os homens; ele se mantém na dimensão do universal. Por isso, em 1789, será necessário torná-lo público, declarando-o solenemente na declaração dos Direitos do Homem. No entanto, nessa época, a possibilidade de haver igualdade sustentava a idéia de que todo indivíduo era portador de uma mesma Razão e assim todos deveriam ter os mesmos direitos. Como, então, justificar a dominação da mulher pelo homem, a exclusão da vida pública e as diferenças sociais, visto que todos deveriam ter os mesmos direitos? O princípio de que todos os seres são por natureza iguais em direitos foi ocultado na história. Com as novas “luzes” que trouxe o séc. XVIII, esse dilema foi resolvido pela justificação da diferença social e cultural dos séculos em uma “biologia da incomensurabilidade” (Valle, 2002), em que homens e mulheres são tratados como radicalmente diferentes. O resultado disso foi que, a partir da idéia de uma diferença biológica “natural”, passou-se a justificar e propor inserções sociais diferentes para os dois sexos¹¹.

Simultaneamente a esses fatos, é necessário que façamos um exercício de rememoração, a fim de trazer, além das ideias ilustres escritas por homens brancos e europeus com ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, um outro viés. Embora seja um referencial restrito e, afirmo com tristeza, em grande parte eurocêntrico, vou me referir a quatro mulheres brancas – duas europeias, uma norte-americana e uma brasileira: Olympe de Gouges (1792, autora dos *Direitos da Mulher e da Cidadã*, na França), Mary Wollstonecraft (1787, autora de *Reivindicações da mulher*, na Inglaterra), um século depois, Elizabeth Cady Stanton (autora da *Bíblia das Mulheres* (1895), Estados Unidos/Inglaterra) e finalmente uma brasileira: Nísia Floresta, que traduz o livro de Mary Wollstonecraft e propõe profundas mudanças na educação das mulheres brasileiras numa escola que fundou no Rio de Janeiro a partir de 1838.

¹¹ NUNES, S. A. *O corpo do diabo entre a cruz e a caldeirinha*. Um estudo sobre a mulher, o masoquismo e a feminilidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 37. (Sujeito e História).

1.1 – Olympe de Gouges

Marie Gouze nasceu em 1748, em Montauban, França, casou-se aos 16 anos com um homem muito mais velho. Um ano depois, deu à luz seu único filho. Logo em seguida ao parto, ficou viúva. Resistiu às pressões familiares e não casou novamente. A vida conjugal, segundo ela, a impediria de levar adiante seu projeto: queria ser uma mulher de letras.

Freqüentou os salões de arte e encontrou os maiores nomes da literatura e da filosofia francesa. Abraçou as causas mais diversas, como a abolição dos escravos e a emancipação das mulheres, a construção de orfanatos e maternidades para mães solteiras, a instituição do divórcio e a criação de um teatro para a dramaturgia feminina. Olympe escreveu 30 peças teatrais.

Olympe testemunhou, entre 1788 e 1793, os principais episódios que culminariam na Revolução Francesa e escreveu, no calor da hora, sobre eles. Utilizou sua fortuna e sua vida dedicada às artes para inundar Paris com cartazes, panfletos e tratados políticos. Sua paixão foi tamanha, que um texto dessa época a imortaliza: a *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã* (1791). Ela remeteu a declaração à Assembleia Nacional, com o pedido de que fosse decretada como fundamento da Constituição do país. Acreditava que não havia revolução sem as mulheres.

Os regimes da época – a Monarquia e depois a Convenção – não aceitaram seu espírito libertário. Inconformada com o regime de terror implantado pelos revolucionários, ela criticou duramente Marat e Robespierre, que passaram a considerá-la “perigosa demais”. Sua coragem foi chamada de loucura e heresia. Ela morreu guilhotinada em Paris no dia 3 de novembro de 1793. Antes afirmaria que, se “a mulher tem o direito de subir ao cadafalso, ela deve ter igualmente o direito de subir à tribuna”. Nesse ano, as associações de mulheres são proibidas na França. No dia seguinte à sua execução, um jornalista de *Le Moniteur*, Chaumette, dedica-lhe a seguinte homenagem: “Lembrem-se de Olympe de Gouges, a primeira a instituir as associações de mulheres e que abandonou os cuidados do lar para se intrometer na República, de quem a cabeça rolou sob o ferro vingador das leis” (www.educaciona-lolymppe.htm).

Segundo Groppi e Bonatti (1995), o texto de Olympe de Gouges foi o primeiro escrito em linguagem inclusiva, o que dá a ela os créditos de uma visão muito mais democrática do que a dos seus contemporâneos. Passo a seguir para alguns artigos da Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã (1791), a fim de ilustrar:

Art. I

A mulher nasce livre e tem os mesmos direitos do homem. As distinções sociais só podem ser baseadas no interesse comum.

Art. IV

A liberdade e a justiça consistem em restituir tudo aquilo que pertence a outros; assim, o único limite ao exercício dos direitos naturais da mulher, isto é, a perpétua tirania do homem, deve ser reformado pelas leis da natureza e da razão.

Art. V

As leis da natureza e da razão proíbem todas as ações nocivas à sociedade: tudo aquilo que não é proibido pelas leis sábias e divinas não pode ser impedido e ninguém pode ser constrangido a fazer aquilo que elas não ordenam.

Art. XII

É necessário garantir principalmente os direitos da mulher e da cidadã; essa garantia deve ser instituída em favor de todos e não só daquelas às quais é assegurada.

Art. XIII

Para a manutenção da força pública e para as despesas de administração, as contribuições da mulher e do homem serão iguais; ela participa de todos os trabalhos ingratos, de todas as fadigas, deve então participar também da distribuição dos postos, dos empregos, dos cargos, das dignidades e da indústria.

Art. XIV

As cidadãs e os cidadãos têm o direito de constatar por si próprios ou por seus representantes a necessidade da contribuição pública. As cidadãs só podem aderir a ela com a aceitação de uma divisão igual, não só nos bens, mas também na administração pública, e determinar a quantia, o tributável, a cobrança e a duração do imposto.

Art. XV

O conjunto de mulheres igualadas aos homens para a taxação tem o mesmo direito de pedir contas de sua administração a todo agente público¹².

¹² De GOUGES apud BONACHI, Gabriela; GROPPi, Angela (Orgs.). *O dilema da cidadania: direitos e deveres das mulheres*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995. p. 301-312.

Este é, sem dúvida, o primeiro texto escrito de forma inclusiva e ainda muito pouco estudado tanto pelas ciências humanas como pelas ciências jurídicas. O que o texto de Olympe de Gouges propôs foi: “[...] não tanto o ponto de vista da igualdade, de uma melhor equiparação, mas antes o objetivo de pôr fim ao domínio do sexo masculino, tanto na esfera privada como na esfera pública”¹³. Segundo Ute Gerhard (1995), o senso de justiça de De Gouges mostra a clareza da crítica à sociedade da época, pois Olympe faz uma reflexão sobre a igualdade com base na experiência de vida no público e no privado e em ambas as situações houve por parte da autora a denúncia de injustiças para com as mulheres de seu tempo.

1.2 – Mary Wollstonecraft

Mary Wollstonecraft nasceu em Spitalfields, Londres, em 1759. Jornalista, editora e ativista dos direitos das mulheres em 1784, fundou com a irmã, Eliza, uma escola em Newington Green. Foi influenciada pelo pastor anglicano local, que nutria uma simpatia pela Revolução Americana e pregava que a razão e a consciência individuais deveriam orientar as decisões morais de cada um. Na mesma época, conheceu o editor Joseph Johnson, que ficou encantado com suas ideias sobre educação e encomendou um livro a respeito. A publicação do livro *Educação de Filhas* (1786) é consequência de sua vida de professora. Nesta obra, Mary analisou as restrições educacionais impostas às jovens alunas, que as mantinham em um estado de ignorância e dependência. Ela se mostrou especialmente indignada com a sociedade da época, que encorajava as moças a serem dóceis e atentas à aparência. Qualquer coincidência não é meramente uma semelhança com os nossos dias. Ela propôs uma ampla reforma do currículo escolar. Instigada por um sermão com ideias políticas do pastor anglicano já citado, escreveu um outro livro – sua obra mais importante: *A Reivindicação dos Direitos da Mulher* (1790). Era uma resposta às argumentações de J. J. Rousseau sobre a não participação das mulheres na educação, pois a partir de então, segundo Rousseau, elas perderiam “seu poder natural sobre os homens”¹⁴. Mary não advogava que as mulheres tivessem poder sobre os homens, mas sobre si mesmas. Suas reflexões formaram a base do feminismo moderno.

¹³ GERHARD, Ute. Sobre a liberdade, igualdade e dignidade das mulheres: o direito “diferente” de Olympe de Gouges. In: BONACHI, Gabriela; GROPPi, Angela (Orgs.). *O dilema da cidadania: direitos e deveres das mulheres*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995. p. 67.

¹⁴ ROUSSEAU, 1979, p. 552.

Mary viu na educação uma forma de as mulheres conquistarem um melhor *status* econômico, político e social. Em uma de suas teses mais bombásticas, afirmou que o casamento era uma espécie de “prostituição legal”, em que as mulheres eram escravas convenientes e que a única maneira de ser livres era se manter longe do altar. Ao se opor ao matrimônio, ela propôs às mulheres que se livrassem de seus velhos estereótipos emocionais para conquistar um lugar na sociedade. Teve duas filhas. Morreu no parto da segunda filha (Mary Shelley), que mais tarde será a autora de *Frankenstein*.

Essa autora mergulha nos textos de Jean Jacques Rousseau e fez a crítica ao modo como este filósofo se propôs a educar uma menina para torná-la mulher, ou seja, com base no texto clássico de *Emílio, ou da educação*, Wollstonecraft questionou a educação de uma Sofia que deve única e exclusivamente agradar o seu Emílio. Ambos os personagens são abstratos, retirados da realidade e postos numa compreensão dimensionada para a universalidade, fazendo jus aos ideais daquele tempo. Questionou, entre outras coisas, a sexualização precoce das meninas (isto em 1792...) e apontou para uma outra educação que possibilitasse às mulheres uma educação digna com base nos preceitos advogados na época como liberdade e igualdade. Criticou com veemência a frivolidade como sendo “natural” das mulheres, tão reificada por Rousseau (e logo depois por Kant). E, nesse ponto, argumentou, por exemplo, que o monarca francês Luís XIV era tido como referência de mediocridade e frivolidade e que tais gostos não dependiam especificamente de um sexo¹⁵. Segundo Ferreira (2001), Mary Wollstonecraft objetivou arrancar as mulheres da menoridade em que se encontravam no seu tempo e propôs que o magistério poderia ser um exercício digno para a sua libertação. “As críticas desenvolvidas por Wollstonecraft não se centram exclusivamente na mulher; alargam-se a toda a sociedade.”¹⁶

1.3 – Elisabeth Cady Stanton

Nos Estados Unidos, outra mulher desafiou o curso dos seus próprios dias e de todos os dias das mulheres, inquietando e desestruturando todas as pessoas que se confrontavam com a verdade bíblica como subterfúgio e subjugação das ações humanas. Elisabeth Cady

¹⁵ FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. Revisitando a caixa de Pandora: Mary Wollstonecraft e a educação da humanidade pelas mulheres. In: FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (Org.). *Também há mulheres filósofas*. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.

¹⁶ FERREIRA, 2001, p. 121.

Stanton (1815) começa em sua família, observando seu pai, juiz, no escritório de advocacia da própria casa, explicando os pontos da lei a suas clientes. Mulheres que, na sua maioria, eram pobres e vinham a seu escritório para clamar auxílio ao juiz porque estavam sendo abusadas por seus maridos, que gastavam todo o dinheiro por elas conquistado em trabalhos como lavar roupa para fora em jogo e bebedeiras. Outros maridos hipotecavam ou vendiam as terras sem consultar suas mulheres. O pai de Elisabeth “esclarecia” que a lei dizia que o salário da esposa pertencia ao marido, mulheres casadas não tinham direito a propriedades, a herança delas de solteira pertencia, quando casada, ao marido... Ou seja, elas não contavam com ajuda nenhuma; pelo contrário, saíam da casa do juiz ainda mais arrasadas. Elisabeth, que assistia a tudo isso, não conseguia entender tamanha injustiça. Chegou a planejar rasgar páginas inteiras dos estatutos que estavam no escritório do pai, pensando que assim o estaria impedindo de ler leis tão escandalosas. Seu pai impediu a tempo explicando que, se ela quisesse mudar alguma coisa, teria que ir à capital dos Estados Unidos, sua pátria, e convencer as pessoas que faziam as leis a mudá-las. A partir deste fato, os 80 anos subsequentes foram de luta incansável em favor dos direitos das mulheres. Elisabeth participou ativamente dos movimentos abolicionista e sufragista, viajava para dar palestras e discursos. Mais de uma vez ela foi impedida de falar em público por seus adversários, que usavam a Bíblia para defender tal impedimento. “Um dos argumentos mais comumente usado era que mulheres em posições de liderança eram aberrações da natureza. Textos bíblicos não só inibiam a participação das mulheres, mas também as taxavam de pecadoras, pois elas iam contra a vontade de Deus.”¹⁷ Depois de muito se deparar com essa realidade, ela resolveu encarar um projeto de releitura da Bíblia. Agora não mais para rasgar as páginas, mas sim para construir uma **Bíblia das Mulheres**. Foi um projeto audacioso, que contou com mulheres estudiosas das traduções e áreas afins tanto da Europa como dos Estados Unidos. Segundo Elisabeth Fiorenza, a grande contribuição de Stanton foi intuir que “o texto bíblico é androcêntrico e que varões puseram o seu selo na revelação bíblica”¹⁸. Hermeneuticamente, Stanton traz a “suspeita ideológica” para dentro da leitura bíblica, duvidando da inspiração divina e sugerindo que seus autores tinham interesses próprios ao escrever a Bíblia.

¹⁷ DEIFELT, Wanda. Os primeiros passos de uma hermenêutica feminista: a Bíblia das mulheres, editada por Elisabeth Cady Stanton. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: Editora Sinodal, ano 32, n. 1, 1992. p. 6.

¹⁸ DEIFELT, 1992, p. 38.

1.4 – Nísia Floresta Brasileira Augusta

Nísia nasceu no Rio Grande do Norte; na adolescência, foi obrigada pelo pai a se casar com um homem que não amava, seguiu para Recife e lá anulou o seu casamento, para casar com o amor de sua vida. Seguiu para o Rio Grande do Sul, ficando aí os anos de 1833-36. Enviuvou aos 23 anos de idade, decidiu (com dois filhos) iniciar carreira no magistério no ano de 1833, ainda na cidade de Porto Alegre. A partir de 1837, passou a morar no Rio de Janeiro. É nesta cidade, segundo Peggy Sharpe-Valadares (1989), que Nísia instalou uma escola para meninas, inaugurada em 1838. Nesta escola, os métodos usados foram inovadores. Não limitando suas alunas à costura e aos bons modos, os estudos incluíam disciplinas como latim, caligrafia, história, geografia, religião, matemática, português, francês, italiano, inglês, música, dança, piano, desenho e costura. O ensino das línguas era “direto”, isto é, usava-se exclusivamente a segunda língua na sala de aula, “sem nenhuma influência da língua materna”¹⁹. Em onze anos de trabalho, onde atuou como diretora e como mentora dos princípios da escola, Nísia lutou por uma escola brasileira em que a “competência intelectual” fizesse parte do cotidiano das mulheres. Essa conduta de educar suas alunas de maneira singular nem sempre era bem aceita pela sociedade da época, sendo que, por vezes, foi acusada por aquela sociedade de incitar as mulheres e de possuir uma postura considerada masculina. Além disso, caluniavam-na de ter amantes homens e também mulheres.

Durante o período em que dirigia a escola, escrevia artigos em jornais da cidade, tais como *O Mercantil*, *O Jornal do Comércio*, *O Ilustrado*, entre outros. Numa postura bastante anticomercial do saber, criticava os imigrantes que, com qualquer diploma, abriam novas escolas em busca de lucro. Com manifestações assim, Nísia atraiu para si inimigos, que queriam vê-la longe do Rio de Janeiro.

Aproveitando a necessidade de tratamento da filha, mudou-se para a Europa em 1850. Alguns jornais da época insinuavam que esta ida à Europa era nada mais do que uma fuga, resultado dos incidentes pela conduta de Nísia. Voltou ao Brasil por duas vezes: uma em 1852-56 e outra em 1872-75. Retornou à Europa e lá morreu em 1885. No tempo em que viveu na Europa, escreveu artigos para serem publicados

¹⁹ SHARPE-VALADARES, Peggy. Estudo introdutório e notas. In: FLORESTA, Nísia. *Opúsculo Humanitário*. Ed. atual. Com estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares. São Paulo: Cortez; INEP, 1989. p. 12.

em jornais cariocas, sendo que os temas estavam geralmente voltados para os problemas educacionais.

O primeiro contato de Nísia com uma obra feminista foi em 1832, com o tratado feminista, publicado em 1792, de Mary Wollstonecraft, já citado anteriormente. A influência das filosofias da época se apresenta em Nísia através da Ilustração, do Idealismo Romântico, do Positivismo e do Utilitarismo, que, segundo Peggy Sharpe-Valadares (1989), possui uma emotiva linguagem romântica.

Na sua obra *Opúsculo Humanitário*, são apresentadas questões com relação à educação na França, Inglaterra, Alemanha e Estados Unidos, entre outros, para chegar ao Brasil e questionar o discurso liberal de seus governantes e de sua política de educação.

*Copiemos antes de tudo a educação que naqueles países se dá à mocidade. Imitemos principalmente os ingleses no respeito à religião e à lei, os alemães, no hábito de pensar e no empenho de elevar-se acima de todos os povos pelo estudo e pela reflexão, os franceses, em seu espírito inventor e em suas generosas inspirações civilizadoras: a todos, no gosto pelo trabalho e no desejo sempre progressivo de engrandecer-se por seu empenho e atividade.*²⁰

No parágrafo acima, podemos perceber a influência da filosofia positivista. Os países destacados por Nísia são países que, para ela, possuem valores nobres, os quais devemos imitar. Nos princípios positivistas, a mulher é destacada como a responsável pela conservação e pelo progresso dos valores na sociedade. Sendo a mulher mãe culta, poderia educar seus filhos no caminho da virtude e do progresso. Parece-nos que em toda a sua obra a mulher tem a sua importância a partir da família e da educação. A mulher deve conquistar o espaço do saber. Para Nísia Floresta, a mulher bonita e burra é um “paradoxo ridículo”, e o país (Brasil) necessitava urgentemente de uma reforma educacional. Sua crítica era dirigida à sociedade, que insistia em manter uma educação “onde a menina aprendia tudo, menos o que pudesse torná-la digna, mais tarde, de ser colocada na ordem da mulher civilizada”²¹.

²⁰ SHARPE-VALADARES, 1989, p. 101.

²¹ SHARPE-VALADARES, 1989, p. 67.

Por uma parte, Nísia Floresta era prisioneira de certos modos tradicionais de pensar a respeito da mulher, por ela herdados da Ilustração e do Romantismo; por outra parte, estava tentando libertar-se desses paradigmas mais tradicionais e abraçar as novas filosofias, mais liberais, que iam fazendo o ambiente da metade do século XIX. [...] Essa contradição Nísia Floresta conservava, enquanto evoluía para uma aceitação mais completa das doutrinas filosóficas de Augusto Comte.²²

É interessante poder acompanhar o pensamento dessa mulher que vai elaborando seu perfil crítico bastante arrojado para sua época. Assim vai estabelecendo um novo momento para a história da educação das mulheres no Brasil.

2 – A corporeidade da mulher entre a beleza e a construção da dignidade

As histórias relatadas acima aconteceram durante os séculos XVIII e XIX, dando início, juntamente com o movimento abolicionista e sufragista, à participação efetiva das mulheres na sociedade da época. Um movimento sem volta. Ao escrever uma declaração dos direitos das mulheres manuais de educação para as filhas e reivindicações dos direitos das mulheres, uma exegese bíblica na perspectiva das mulheres, e, em especial para nós brasileiras e brasileiros, ao experimentar uma educação através de uma escola concreta que não imbecilizava as mulheres – essas quatro mulheres são um resgate da pesquisa histórica que possibilita a visualização da quebra da lei escrita e ditada de que as mulheres não eram capazes de interpretar (pensar), muito menos de escrever. Em muitas das cartas que Elisabeth Stanton recebeu, as pessoas, na sua maioria homens, expressavam a sua opinião de que era ridículo mulheres estarem interpretando a Bíblia e ainda mais sob uma perspectiva das mulheres. Com a Bíblia das Mulheres temos, pela primeira vez, as mulheres assumindo uma parcialidade hermenêutica, ao declarar que iriam ler os textos sob a ótica das mulheres e procurar pela igualdade entre homens e mulheres. A partir de então, a teologia não foi mais a mesma. Com a experiência de uma escola diferente, onde ensinar história, geografia, matemática, música, entre outras disciplinas

²² SHARPE-VALADARES, 1989, p. xix.

até então proibidas, Nísia provocou uma pequena-grande revolução no Brasil do mesmo século de Chiquinha Gonzaga.

Ou seja, a bela, frágil (e burra!) mulher enquadrada, não somente pelos renascentistas, mas em especial pelos filósofos do Iluminismo, sai do quadro, quebra a moldura e desconcerta a harmonia do mundo ordenado por uma lógica apenas.

E seguimos num caminho sem volta, mas agora com ferramentas que possibilitam análises múltiplas de mulheres e homens de muitas áreas de conhecimento, que pedem passagem. Os corpos antes argumentados numa teologia dualista de bem e mal, pecado e salvação, corpos femininos sempre relacionados com o mal; depois corpos delineados como belos e, ao mesmo tempo, esquadrinhados por uma ciência em construção, higienizando seus contornos e controlando seus movimentos. Corpos. Sempre vigilantes agora chegam ao limiar do século XXI com uma outra e nem tão nova ditadura: a beleza estabelecida no corpo magro, sarado e saudável. Onde, como já indicamos no início desta escrita, Lypowetsky problematiza a armadilha dessa ditadura voltada em especial para a mulher moderna, que agora está presa à ameaça da beleza. “Não cuidar de sua pessoa, não procurar corrigir e memorar os desfavores estéticos é aparentado a uma culpa, porque a beleza é uma vantagem considerável na luta pela vida, um meio para as mulheres conquistarem felicidade, posição e fortuna.”²³ E a mídia tem um papel muito importante na construção desse tipo de conhecimento atual. No fundo, segundo esse autor, as mulheres seguem sendo presas fáceis de argumentos que as incriminam e as desrespeitam no que diz respeito ao desejo de liberdade e igualdade.

Nessa conjuntura, reporto-me a Ivone Gebara, que em suas reflexões traz a realidade das mulheres pobres como balizadora das reflexões em que homens e mulheres buscam dignidade e vida:

Nossa história está repleta de exemplos de reprodução dos comportamentos hierárquicos excludentes fomentados por mulheres, obedientes ao sistema e reprodutoras dele. Não se trata de assumir a defesa ingênua das mulheres como se fossem a parte mais fraca da humanidade. Trata-se de uma postura crítica na qual, considerando nossa responsabilidade, assumimos compor-

²³ LYPOVETSKY, Gilles. *A terceira mulher: permanência e revolução do feminino*. Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia da Letras, 2000. p. 161.

tamentos capazes de mudar as relações entre homens e mulheres, entre grupos, povos e com a terra [...].

Foi a partir de “olhar” o vivido, de “sentir” com a pele e as entranhas, de “cheirar” com as pessoas os odores das periferias que apreendi os caminhos da luta ecofeminista. Nada de extraordinário. Apenas o ordinário da vida, a monotonia do cotidiano clamando por justiça.²⁴

Nada de extraordinário, apenas o que deve ser, ou seja, a confrontação de um poder que necessariamente constrói outros poderes – isto seria uma proposta ética? Refletir uma ética com base nos movimentos simultâneos e fragmentados das mulheres (e não só o dos quadris!!!) é um estranhamento – um entre-lugar, um inédito viável, como diria Freire, mas possível, se entendido como processo. Será que conseguimos perceber o quanto em nossos afazeres com o corpo – o nosso e também os corpos de que cuidamos – nos tornamos/construímos fragmentadas e simultâneas e quais as implicações disso em pensar algo mais concreto no mundo público que também presenciamos? O quanto estamos congeladas na inércia de uma política que teima em ser androcêntrica e quase nada conseguimos agilizar em câmaras de vereadores/as (o /as é quase dispensável...!) E quando escrevo que não conseguimos, que estamos congeladas, escrevo pensando que a saída não é oferecer nossas habilidades aprendidas no privado e que culturalmente estão construídas como sendo “nossas” e, como no século XIX, entusiasmadas pelos positivistas, éramos levadas a acreditar que salvaríamos a humanidade com o nosso amor materno.

Não sei, mas acredito no movimento. Inclusive no movimento dos quadris... (risos), mas, em especial, nos movimentos que surgem como gramas rizomáticas e provocam um estranhamento no cotidiano da maioria das pessoas, tão acostumada com o perfil patriarcal marcado em nossas vidas. Acredito também que quase já não conseguimos nos descolar da marca dos corpos belos e me atrevo a colocar aqui que gostamos dessa beleza idealizada, que gostamos das técnicas de uma alimentação saudável e, ao mesmo tempo, idealizamos uma vida assim para muitas pessoas ao nosso redor. Afinal, o cuidado como uma categoria que formou a consciência das mulheres segue como modelo fundante.

²⁴ GEBARA, Ivone. *Teologia Ecofeminista*. Ensaio para repensar o conhecimento e a religião. São Paulo: Olho d'Água, 1997. p. 13 e 16.

Reconstruindo o argumento que apontei acima, de que acredito no movimento, estabeleço com Theodore Zeldin uma cumplicidade: “Na maior parte dos encontros, orgulho ou cautela ainda proíbem alguém de dizer o que sente no mais fundo do íntimo. O ruído do mundo é feito de silêncios”²⁵. Trago no depoimento escrito por Sonia Ruechel (2001), leitora de um documentário sobre uma mulher, como forma de ilustrar como é que percebo as possibilidades de “assumirmos comportamentos capazes de mudar as relações entre homens e mulheres, entre grupos, povos e com a terra”, no dizer de Gebara²⁶. Histórias de vida que podem ampliar nosso conceito de estar sendo, num processo de dignificação do Ser.

Tudo o que é contado precisa ser transformado em história escrita, pois toda história oral um dia se perde, porém a escrita está escrita e nunca será perdida, pode no máximo ser esquecida, mas não perdida.

Veja a história de Genésia: quando eu iria saber dessa mulher, se a história dela não fosse escrita de alguma forma, quantos detalhes perder-se-iam no caminho. Claro, a conversação é importante, pois “somente quando aprendem a conversar, as pessoas começam a ser iguais”; mas a conversação não precisa ficar apenas na oralidade, pode e deve passar para a escrita.

Pode-se dizer que Genésia é uma mulher comum, como tantas outras, mas é importante resgatar a vida dessas mulheres, pois são elas que, junto com os homens, constroem a história de uma nação.

Genésia é uma leoa em sua luta diária. Trabalha, cuida do marido e dos filhos e da casa, pode parecer pouco, mas não é. Nasceu em outro estado e foi para São Paulo buscar dias melhores. Logo, seus irmãos e seus pais seguiram seu caminho, indo para a cidade grande.

Como a maioria das mães, ela também é muito preocupada com seus filhos e também com seu marido; tenta ser uma boa mãe, mesmo sabendo que, às vezes, é uma mãe ausente. É possível perceber que defende seus filhos com unhas e dentes. Tem problemas de relacionamento na família, mas quem não tem? Mes-

²⁵ ZELDIN, Theodore. *Uma história íntima da humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 18.

²⁶ GEBARA, 1997, p. 16.

mo assim, ela, os irmãos e os pais são muito unidos. Também não poupa preocupações com os sobrinhos.

Trabalha na comunidade e pela comunidade onde mora. É uma líder. Seu trabalho é voluntário na creche da favela. Ela, junto com o esposo, faz um trabalho de organização social, lutando pela comunidade; nessa luta quebra sua rotina de mãe e dona-de-casa, pois encontra-se com outras pessoas. Parece estar consciente de seu importante trabalho como mulher. Também estuda, pois deseja desempenhar um bom trabalho de organização social.²⁷

Talvez o domÉSTICO traga cada vez mais reflexões em torno dos corpos com base nas experiências de inscrições pedagógicas que agora podem ser escritas pelas próprias mulheres, fazendo com que a nomeação, o dizer a palavra, o escrever a palavra construam uma outra ciência: que margeia e não centraliza; que liberta e não escraviza. Há uma implicação entre falar e escrever. Ao mundo dos homens foi reservado escrever e ao mundo das mulheres foi garantido [re]produzir o ambiente para que ele possa escrever, produzir, tornar-se visível e dizível publicamente. O caminho da fala para o texto tem duas possibilidades: tornar viável através do código alfabético e da linguagem, trazendo da margem para o centro, da sombra para a luz, o que antes não se enxergava; e, além disso, a possibilidade da fala produzir o texto inscrito no próprio corpo. Diria mais, diria/escreveria mais: a fala que vira texto (na sociedade globalizada) inscreve o próprio corpo das mulheres que conseguem falar e enxergar a si como seres na criação de leituras. Leituras diferenciadas e cúmplices de outras angulações. Escritas fazedoras de outra ética com base nas inscrições da dor do corpo que se desdobra a cada dia. Ou seja, tudo o que sei fazer [e o que não sei] deve ser [des] manchado através das letras que se transformam em palavras, poemas, versos, poesias, conhecimentos e culturas – corpos que pisam na terra sentindo as pontas das gramas, das lamas ou dos grãos de areia nos pés; corpos que podem aparecer com tempo também para dizer o que neles já está inscrito e o que ainda pode vir a ser.

²⁷ RUECHEL, Sonia Nienow. *Análise do documentário: Retratos de Genésia*. Produzido pela Fundação Padre Anchieta, TV Cultura de São Paulo, 1992. São Leopoldo, 2001. (Texto não publicado.)



Corpos que
curam e se curam

Teologia feminista e Psicanálise

Um encontro de dois corpos

Mara Parlow

Karin Hellen Kepler Wondracek

Resumo: A partir dos **corpos** teóricos das duas disciplinas (psicanálise e teologia feminista), procura-se tecer inter-relações sobre a operação conceitual de cada uma quanto à construção das corporeidades masculina e feminina. O diálogo interdisciplinar provoca questionamentos mútuos: a teologia feminista questiona a subjetivação psicanalítica do feminino a partir do corpo masculino normativo/normatizante; a psicanálise questiona o movimento feminista quanto ao risco de compulsão à repetição e seu impacto no modo de fazer teologia a partir do corpo.

Palavras-chave: corpo/corporeidade, masculino/feminino, teologia feminista, psicanálise, (des)territorialização, inter/transdisciplinaridade.

O texto escrito por mulheres ganha nova valorização. A expressão écriture féminine passa a referir o tipo de texto crítico feminista produzido por essas autoras. Essas “feministas da diferença” defendem a ideia de que, sob a superfície do discurso masculino, há uma área da produção textual que pode ser chamada “feminina” (Gamble, 2000: 222). A escrita, à medida que se permite entregar-se ao livre jogo do significante, torna-se aberta ao reconhecimento da différence não falável da mulher. A écriture féminine, que surge na França em meados dos anos 1970, associada ao movimento po et psy e à editora éditions des femmes, é um tipo de escrita experimental motivada pelo desejo de “inscrever o feminino” (Phoca & Wright, 1999: 50).¹

Os corpos de saberes sobre o feminino necessitam de novos sabores, de transformações e recriações, para abarcar as novas configurações de identidade e novos destinos do desejo.

¹ BOFF, Almerindo. *Psicanálise e feminismo: Pós-modernismo, pós-estruturalismo, pós-feminismo*. 2000. Tese (Mestrado em Psicologia Social) – UFRGS, Porto Alegre, 2000a.

1 – Desterritorialização dos corpos

Karin desloca-se semanalmente para São Leopoldo. Colega de grupo no Programa Teologia e Interdisciplinaridade e desenvolvendo sua pesquisa de mestrado sob a orientação do mesmo professor que me acompanha no curso de doutorado, o seu relacionamento comigo foi, a princípio, contingente.

Todavia, o que era compulsório – o encontro de nossos corpos de mulher enquanto discentes inseridas em territorialidade² de natureza acadêmica – foi tomando a forma de **desejo** por aproximação e por troca de considerações desde nossas diferentes disciplinas: psicanálise, no caso de Karin, e teologia, no meu caso.

Em termos mais específicos, executei meus movimentos de aproximação com suposições e indagações provenientes do “território” da teologia feminista.

(1) Dois territórios de distintos saberes; (2) nossos corpos com **sede** por coaprendizagem; (3) o reconhecimento de que tanto a teologia feminista como a psicanálise convergem no que se refere às suas naturezas hermenêuticas e (4) uma postura aberta a **deslocamentos** foram elementos que, equacionados, nos fizeram reconhecer na **corporeidade** uma categoria interdisciplinar por excelência. Enquanto configuração epistêmica complexa, essa categoria foi capaz de nos “re-unir” em interação desafiadora e fértil.

A **curiosidade** – eu que pouco sei sobre psicanálise, a não ser alguns *a priori*, quem sabe preconceituosos, e Karin, reconhecidamente distante das teorias feministas – também nos propiciou deslocamentos consideráveis em termos vivenciais e epistemológicos.

Por vezes, o compartilhar da mesa, na qual dispusemos sabores de comida e de diferentes perspectivas teóricas, levou-nos a reconhecer que nossa **fala** interdisciplinar significou mais do que referenciar dois corpos teóricos: foi, antes de tudo, o reconhecimento da corporeidade mesma como um “**novo território**”, aquela terra que está abaixo das ilhas disciplinares onde confortavelmente nos postamos para mirar o mundo e considerá-lo. Mais precisamente: corporeidade é o território

² **Territorialidade** é uma categoria antropológica que supera a ideia de espaço físico, referindo-se a toda gama de características que definem o espaço de encontro de um grupo social: signos, simbolismos, dinâmicas interpessoais, rituais, protocolos, linguagens etc., sendo assim o próprio corpo uma territorialidade inserida em territorialidades múltiplas. Cf. Antropóloga Clara Lucia GRISALES MONTTOYA, Universidade Antióquia, Medellín, Colômbia.

fértil abaixo da água que banha essas ilhas onde descansamos nossos corpos. O que quer dizer, no final das contas, que é território que pode fazer comungar as disciplinas que “in-corporamos”.

Por Mara Parlow

Sexta-feira, meio-dia... pego o trem para São Leopoldo. Vou me encontrar com Mara, teóloga e minha colega no grupo de pesquisa interdisciplinar. Estou curiosa e em expectativa. Aceitei seu convite de nos encontrarmos para pensar a relação entre nossos corpos teóricos. Que trem será este no qual estou me metendo? Onde vão desembocar os trilhos?

Desembocar me remete ao início do encontro – o almoço conjunto. Afinal, **saberes** rimam com **sabores**, e com Mara tenho aprendido sobre a importância dos corpos no sentido múltiplo. Freud também começou a teorizar a partir da alimentação – em 1895, no seu *Projeto para uma psicologia científica*, ele toma a mamada como protótipo para explicar o início do aparelho psíquico.

Sempre me pareceu que Freud ressaltou o universo feminino... e aí pergunto: por que tive a sensação de hostilização a Freud e à teoria psicanalítica, justamente pelas mulheres, principalmente pelas teólogas feministas?

Este é um dos enigmas que pretendemos abordar nesses encontros... Afinal, mulher e psicanálise estão indissolivelmente ligadas, pois foi com as mulheres sofredoras que Freud iniciou seu trabalho de analista.

Foi Anna O., paciente de Freud e Breuer, que cunhou a expressão *talking cure*. Um dos seus sintomas era só poder falar inglês, outro era ficar paralisada na cama, com **sede**. Ela pediu espaço para falar, e, diferentemente de outros médicos, eles o concederam. Anna O. denominou o tratamento psicanalítico de “limpeza de chaminé”. Ficou curada e tornou-se uma das primeiras feministas na virada do século. Seu nome verdadeiro era Berta Pappelheim.³

Parece-me que a psicanálise nasceu num encontro de gêneros: o feminino, pedindo para falar e ser ouvido; o masculino, reconhecendo esse desejo e sistematizando essa **fala**. No contexto da época, a distribuição de papéis era essa. Hoje em dia, a mulher também ocupa a poltrona de analista e sistematiza a fala do feminino, do masculino, do infantil de ambos.

³ FREUD, Sigmund. *Estudos sobre a histeria*. 1895.

Fala... falo, é minha associação seguinte. Termo precioso à psicanálise, principalmente depois de Lacan. Remete, principalmente na versão popular, ao órgão sexual masculino, símbolo de poder. Eis aí uma questão difícil para as feministas. Antes de Lacan, Freud já tomou o corpo masculino como referencial para ambos os sexos.

A pergunta que surge é: isso é “inato”, fazendo parte do psiquismo humano, ou é construído historicamente? O fato de Freud fazer essa teorização em épocas de patriarcalismo determinou que só poderia apontar nessa direção? Como fantasiam meninas criadas em outras épocas e culturas? Valorizam seu corpo *a priori*, não experimentam “angústia de castração”?

Castração... Noto que os próprios termos psicanalíticos estão carregados de pressupostos androcêntricos. Começo a entender a dificuldade das feministas com Freud. Será que existirá uma psicanálise não patriarcalista? Como se constituiria sem ter Édipo como mito fundante para ambos os sexos?

São estas as questões que embarcam comigo na primeira estação dessa viagem. Penso que psicanálise, como hermenêutica da suspeita, deve se encontrar com outro saber, que também se constituiu como hermenêutica da suspeita. Suspeita recíproca, mas também fecundação recíproca – este é o jogo bonito que pode se estabelecer entre dois corpos. Cumplicidade gostosa, saborosa e, espero, sapiencial.

Por Karin Wondracek

2 – A fala enquanto possibilidade intersomática

Considerando o risco de que as noções de **paradigma** transfiram-se para o reino platônico das puras ideias e, neste caso, passem a ser a “alma dogmática” de sistemas abstratos, perdendo, com a sedimentação nem sempre inevitável, suas características de conceitos tensionais⁴, tomamos **corporeidade** para além da noção de paradigma, mas como instância de critérios e referencial complexo para o desenvolvimento de nosso diálogo interdisciplinar. Isto porque é desde a corporeidade que se podem radicalizar – no sentido de “ir à raiz” – deslocamentos e posturas. Isto porque **corporeidade**, como **configuração epistêmica complexa**, baliza-se, primeiramente, no reconhecimento da complexidade de nós mesmas, de nossas circunstancialidades e das

⁴ Cf. ASSMANN, Hugo. *Paradigmas Educacionais e Corporeidade*. Piracicaba: UNIMEP, 1993. p. 39.

disciplinas com as quais nos identificamos, o que requer um princípio metodológico de abertura a novidades; baliza-se também no reconhecimento da coexistência de nossas necessidades e desejos; e, concomitantemente, baliza-se na resistência ao caráter tentador dos *quase-dogmas* dos manuais mecanicistas.

Na base de nosso processo de reflexões e posteriores des/re-construções textuais, apresentamos nossa corporalidade concreta em sua configuração múltipla (corpo-funcional, instrumento de ação no mundo; corpo-instrumento de conhecimento; corpo-afetivo relacional e corpo-social, interligados e necessariamente influentes entre si)⁵. No diálogo entre teologia feminista e psicanálise, a corporeidade constituiu-se no fenômeno determinante de nossas opções solidárias e intercambiantes de aprendizagem, enfatizando a qualidade intersomática da **fala** – fala que está no corpo, fala entre corpos e fala dos corpos.

Aliás, é interessante perceber que a capacidade somática da verbalização – da fala, nos termos que aqui utilizamos – ou foi negada às mulheres, com impactos constatáveis no ambiente teológico-eclésiástico, ou foi negligenciada pelas próprias mulheres, no conjunto dos movimentos sociais, enquanto capacidade considerada eminentemente masculina. Pois, queiramos ou não, tanto a teologia feminista como a psicanálise inserem-se num universo hermenêutico e epistemológico que privilegia a **fala**. Uma, desde o “caleidoscópio” simbólico-religioso das experiências das mulheres⁶, dando **voz**⁷ a elas; outra, desde sua opção metodológica clássica, que propicia catarses construídas eminentemente pela **oralidade** – falas, silêncios, suspiros e pausas, em todas as suas nuances psicanalíticas (*talking cure*).

⁵ Cf. CABRAL, Suzana Veloso et al. *Educar vivendo – O corpo e o grupo na escola*. 2. ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988. p. 17-8.

⁶ Ao tratar de **experiências das mulheres**, a teologia feminista, conforme formulação no Núcleo de Pesquisa de Gênero, na discussão coletiva do texto, propõe-se a reconhecer: ... (1) a **multiplicidade** de experiências de vida e fé das mulheres; ... (2) a **cotidianidade**, entrelaçada aos escritos bíblicos e tradições religiosas; ... (3) e a **ambivalência**, inerente às experiências humanas e constitutiva da espiritualidade (ex.: aceitação e ansiedade diante da maternidade, situação tradicionalmente “sacralizada”); ... como **pontos de partida** de fazeres teológicos.

⁷ **Voz**: metáfora utilizada para definir a construção da cidadania civil e eclesiástica das mulheres.

2.1 – Corporeidade: território que nos “desterritorializou”

Segundo Hugo Assmann, “nem o conceito de relações sociais e menos ainda o de relações de produção dão conta da complexidade bio-sócio-genética do conhecimento”⁸. Esses conceitos, recorrentes no âmbito educativo – por conseguinte, no âmbito acadêmico –, “exauriram, até certo ponto, seu potencial gerador de metáforas explicativas para o âmbito dos fatos culturais em geral e, muito especificamente, para o estudo dos processos cognitivos”⁹.

Nesse sentido, Assmann também alerta para o que denominou “paralisia paradigmática”. Sendo que paradigmas funcionam como filtros na percepção do mundo, eles agudizam, por um lado, a capacidade perceptiva para alguns aspectos, mas, por outro, criam uma verdadeira cegueira para o resto, afetando as escolhas de informações tidas como relevantes, selecionando perguntas tidas como válidas e estabelecendo parâmetros de crença. Além disso – e mesmo sendo humanamente necessários –, são historicamente relativos e naturalmente seletivos. Tendo, talvez por isso mesmo, a territorializar-se – explica Assmann.¹⁰

Em contraposição, portanto, a essa tendência de compartimentalização (disciplinaridade) da leitura/construção do real por parte dos sistemas explicativos, Hugo Assmann propõe:

*Já que não é possível, e provavelmente nem conveniente, querer abolir os paradigmas territorializados – até mesmo porque simplesmente não dá para transpor facilmente as percepções de sentido de um campo semântico a outro –, devemos propiciar um chão comum de conceitos transversáteis capazes de inaugurar atitudes teóricas e práticas que busquem situar-se além das fronteiras dos paradigmas*¹¹.

Dizendo, ainda, que nem é conveniente aplicar a esse novo patamar pós-paradigmático a terminologia de “novo paradigma”, mas, antes, oferecendo-nos a ideia de transversalidade dos conceitos¹², Assmann

⁸ ASSMANN, Hugo. *Metáforas novas para reencantar a educação – Epistemologia e didática*. Piracicaba: UNIMEP, 1996. p. 107.

⁹ ASSMANN, 1996, p. 107.

¹⁰ ASSMANN, 1996, p. 93.

¹¹ ASSMANN, 1996, p. 93.

¹² O conceito transversátil transcende a ideia de conceito transversal. Transversáteis são os novos conceitos dinâmicos, aptos a transitar por diversas disciplinas, cf. ASSMANN, 1996, p. 42.

participa do debate sobre novas configurações epistêmicas – ou novas **metáforas**. Assim, uma **metáfora** seria uma espécie de “matriz” epistemológica para onde convergem e de onde partem construções teóricas de disciplinas várias, o que a caracteriza como eminentemente interdisciplinar. A esse conceito de metáfora foi que costuramos o conceito de corporeidade e a partir dele desenvolvemos nosso exercício interdisciplinar.

Em sua qualidade transversátil, a corporeidade, ao invés de territorializar-se, transita por diversos territórios. Pós-paradigmática, ela se constitui em **configuração epistêmica complexa**, que respondeu às reviravoltas das nossas falas e aos nossos modos de pensar não lineares que correlacionaram processos vitais e processos cognitivos no diálogo entre psicanálise e teologia feminista.

3 – O universalismo do corpo masculino na teologia e na psicanálise

Muito já foi dito (e constatado!) sobre o fato de a sociedade humana estar assentada sobre uma base de mitos que fundam a consciência social e formulam o espaço dentro do qual são formadas todas as relações sociais, especialmente as relações de dominação. Esse espaço mítico não é necessariamente consciente, mesmo que mitos fundantes o expressem de alguma maneira. Mitos fundantes criam, inclusive, uma continuidade muito difícil de ser rompida e que, por meio de diversas rupturas aparentes, sempre volta a se impor sob novas formas.¹³

Interessa-nos a constatação acima por ser base para questões que propiciam deslocamentos interdisciplinares. Tanto a teologia como a psicanálise recebem do feminismo questionamentos rotundos exatamente no que se refere a seus mitos fundantes, onde o corpo masculino – modelar e padronizado – é normativo e normatizante.

A teologia feminista, por exemplo, questiona a metáfora masculina de Deus e o esquema patriarcal da Trindade – mitos fundantes –, os quais configuram teologias patriarcalistas, transferindo às estruturas de poder e à cosmovisão uma personificação masculina, afastada, superior, apartada do cosmos e do corpo das pessoas. Teorias feministas

¹³ Cf. HINKELAMMERT, Franz. *La fe de Abraham y el edipo occidental*. Costa Rica: DEI, 1989.

também inquirirem a psicanálise quando toma como fundante o mito de Édipo¹⁴ e denunciam que

a patologização da variação nos corpos femininos é uma tendência profunda endossada por muitos teóricos da psicanálise, sem a menor sombra de dúvida por Freud. Martin Freud, por exemplo, em seu livro sobre o próprio pai, Sigmund, relata que a família inteira desprezava e debochava de pessoas corpulentas. [...] É difícil entender como uma atitude desse tipo poderia contribuir para uma perspectiva equilibrada dos corpos das mulheres¹⁵.

3.1 – A psicanálise enquanto fala do PAI

Talvez este seja o maior “pecado” de Freud: falar da mulher utilizando o corpo masculino e um mito masculino como referências. Segue a tradição da cultura da época – o corpo masculino como perfeito, o feminino como imperfeito. Neste sentido, fala “do” pai – como pronome possessivo – é a teorização feita por um corpo masculino, no amplo sentido da palavra corpo, sobre as corporeidades feminina e masculina. É o que o psicanalista Almerindo Boff denuncia, apoiando-se nas vozes de psicanalistas e feministas: “A cultura ocidental tradicionalmente representou como sendo de passividade e submissão o lugar a ser ‘naturalmente’ ocupado pela mulher”¹⁶. E agrega a pergunta de Emilce Bleichmar:

É a sexualidade feminina uma experiência das mulheres ou um discurso masculino sobre a sexualidade feminina?¹⁷

¹⁴ Laio, pai de Édipo, é vaticinado que seria morto pelo filho. Prevenindo-se contra isso, trata de eliminar a criança ainda recém-nascida. Édipo, porém, segundo algumas variantes, escapa da morte. Adulto, sem conhecer seu pai, mata-o. E, também sem saber, casa-se com a própria mãe, Jocasta. Tem com ela dois filhos, Etéocles e Polinice, e duas filhas, Antígona e Ismene. Quando toma conhecimento de que havia matado seu pai e casado com sua mãe, vaza os próprios olhos. Jocasta, por sua vez, enforca-se. Édipo ainda vive um pouco mais, louco e errante. Entre seus filhos, Etéocles e Polinice, estabelece-se grande conflito pela sucessão paterna, matando-se, em duelo, um ao outro. Cf. HINKELAMMERT, 1989, p. 56.

¹⁵ ESTÉS, Clarissa Pinkola. *Mulheres que correm com os lobos* – Mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem. 11. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. p. 255.

¹⁶ BOFF, Almerindo. Feminino, negativo, positivo. *R. Psiquiatr.RS*, v. 22, n. 1, Jan./abr. 2000b. p. 24.

¹⁷ BLEICHMAR, Emilce. La sexualidad femenina: de la niña a la mujer. Apud BOFF, 2000b, p. 24.

Emilce sugere que as primeiras teorias psicanalíticas sobre a sexualidade feminina introduziram um viés “androgenético” e “adul-tomórfico”, fazendo com que grande parte do mundo fantasmático feminino fosse processado por ordenamentos e legitimações masculinas: a subjetividade feminina foi descrita com palavras como “castrada”, “vazia”, “passiva”, “masoquista”.

Joel Birman refere que Freud ancora-se nas concepções de gênero que provêm desde a Grécia Antiga, onde a lógica do corpo masculino como padrão remete necessariamente a mulher a categorias pejorativas.¹⁸

Utilizando a própria hermenêutica psicanalítica para interpretar essa concepção, Boff pesquisa a origem dessa lógica: na elaboração dessa teoria sexual subjaz o temor da “grande-mãe”, origem de toda vida. A teorização psicanalítica tradicional

*foi formulada por homens que, em um processo defensivo inconsciente, procuram tranquilizar-se em relação ao seu temor ancestral da figura inconsciente da mulher, que os ameaça a partir do fantasma da mãe onipotente que deteve sobre nós poder total de vida ou morte no alvor da nossa existência*¹⁹.

O terror de se ver submetido a essa figura arcaica faz com que o homem não compreenda a feminilidade e o leva a construir teorias que “têm o objetivo inconsciente de delimitar as fronteiras que podem ser ‘sadiamente’ ocupadas pela mulher, aprisionando-a assim a um território delimitado, dentro do qual pode ser percebida como menos poderosa e ameaçadora”²⁰.

Boff discorre que, além da construção da teoria, esse temor também ocorre no observador, que se tranquiliza ao acreditar na versão “territorializada” limitada do feminino e das corporeidades a ele referentes.

Nada de novo debaixo do sol... pois também não foi esse o triste caminho da teologia?

3.2 – Teologia: a fala sobre Deus-PAI

Sim! Esse também foi o caminho da teologia...

A teologia feminista, portanto, reconhece que todas as formas de **falar** da imagem de Deus passam por metáforas e esquemas teológicos

¹⁸ BIRMAN, Joel. *Cartografias do feminino*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

¹⁹ BOFF, 2000b, p. 4.

²⁰ BOFF, 2000b, p. 4.

que são produções humanas. Ou seja: teorizamos sobre Deus a partir de nossas experiências (cognoscitivas, sinestésicas... enfim, corporais)²¹. Assim, imagens e conceitos são projeções humanas, tendendo fortemente a criações de grupos que ocupam maior parcela de autoridade (poder?) social. E circularmente falando, dezenas de estudos feministas nos últimos vinte anos exploraram o modo pelo qual as imagens de divindades masculinas justificaram a dominação masculina na ordem social, incluindo aí as ordens eclesiásticas. Quer dizer:

*um ser divino de sexo masculino ao mesmo tempo justifica uma autoridade masculina e diviniza a masculinidade*²².

A teologia feminista assume a tarefa de desconstrução da imagem divina onto/logicamente(!) de sexo masculino – **projeção** do poder masculino social na divindade “Deus-Pai, Todo-Poderoso, Onipresente, Onisciente”.

E, segundo Eilberg-Schwartz, “a crítica feminista não está sozinha quando focaliza a ligação entre masculinidade e religião. A natureza desta relação também foi crucial para as teorias psicanalíticas sobre a religião. [...] Ambos [o discurso feminista e o discurso psicanalista] consideram a masculinidade e a religião como domínios simbólicos profundamente entrelaçados”²³.

Pois, quais seriam os dilemas evocados pela masculinidade de Deus, especialmente se a respaldarmos no monoteísmo judaico, propulsor à teologia cristã de uma divindade masculina, sustentadora de ordens patriarcais?

Primeiro, que esses dilemas são múltiplos e atravessam as relações de/dos gêneros, influenciando a corporeidade de mulheres e de homens. Sim, porque mesmo que a crítica feminista tenda a se concentrar nas formas como uma imagem masculina de Deus prejudica a experiência feminina, há que se considerar a questão de como um Deus do sexo masculino é problemático para as concepções que os homens têm de si mesmos e de seus corpos. Há problemas tanto para homens como para mulheres na representação de “Deus-Pai”.

²¹ Lembrando sempre que o antropomorfismo só pode ser considerado teologicamente enquanto recurso de referência e não como identidade de Deus.

²² EILBERG-SCHWARTZ, Howard. *O falo de Deus – E outros problemas para o homem e o monoteísmo*. Rio de Janeiro: Imago, 1995. p. 16.

²³ EILBERG-SCHWARTZ, 1995, p. 30.

Um é o (pré)suposto problema referente ao homoerotismo: o amor de um ser humano masculino por um Deus também masculino, incômodo às tradições da antiga cultura israelita, que associava fortemente a masculinidade humana à procriação. Esse amor homoerótico provocou a afirmação de uma ideia de Deus-Pai, mas incorpóreo e, conseqüentemente, assexuado. Por isso, distante das mulheres enquanto corporeidades concretas, sexuadas e potencialmente capazes da maternidade, mas também e imperativamente distante dos homens.²⁴

Como um problema puxa outro, a imagem monoteísta de um Deus-Pai, antes de tudo assexuado, também interfere na relação intra e intergêneros. Deus – nos textos que chegaram a compor a Bíblia Hebraica e também na história do nascimento imaculado de Jesus – não tem relações sexuais, nem gera filhos, o que expressa sua assexualidade. Em outras palavras: o que expressa o seu distanciamento das questões de sexualidade, desejo e corpo e dos modos como essas questões influenciam o ser-no-mundo (= corporeidade) de homens e de mulheres.

4 – As “boas obras” da psicanálise

Freud e Anna O. inauguram a via que retira a dor feminina do corpo e a translada para a linguagem, oferecendo, segundo Birman, outro destino que o das *degenerações* para o desejo feminino.²⁵ Desse modo, é desarticulada a capacidade do biopoder e da biohistória de enclausurar as mulheres nas redomas do sanatório ou da maternidade. Ao escutar Anna O. e outras históricas, Freud confere-lhes o que Lacan denominará de estatuto de sujeito – um sujeito que pode enunciar seu desejo e **apoderar-se** do mesmo.²⁶ A *talking cure* não acontece pelo saber linear patriarcal do médico, mas na relação estabelecida entre ambos. Nessa relação, as histórias da vida são contadas e atualizadas na transferência, num estilo que lembra muito mais universos femininos do que masculinos. “Eu falo – é limpeza de chaminé – e me curo.”

Em 1908, quando Freud se volta para a análise da cultura, denuncia mais uma limitação imposta à corporalidade da mulher pela desarticulação feita pelo cristianismo²⁷ entre prazer e a reprodução e sua regu-

²⁴ Cf. EILBERG-SCHWARTZ, 1995.

²⁵ BIRMAN, 2000, p. 66.

²⁶ BIRMAN, 2000, p. 158.

²⁷ Não cabe demorar-nos aqui sobre o acerto ou erro da concepção de cristianismo de Freud, mas entendemos sua crítica como válida ao tipo de religiosidade cristã praticada na época. Para um aprofundamento, veja DROGUETT, Juan. *O desejo de Deus*.

lação pelo biopoder. A chamada moral “civilizada”, reprodutora cultural desse pressuposto, cerceia a fantasia e a expressão sexual de homens e mulheres, acarretando imensos prejuízos à esfera do amor e do pensamento. Freud inova e é considerado um perverso ao relacionar a sexualidade às capacidades intelectuais femininas:

A educação das mulheres impede que se ocupem intelectualmente dos problemas sexuais, embora o assunto lhes desperte uma extrema curiosidade e as intimide, condenando tal curiosidade como pouco feminina e como indício de disposição pecaminosa. Assim, a educação as afasta de qualquer forma de pensar, e o conhecimento perde para elas o valor. Essa interdição do pensamento estende-se além do setor sexual [...] acredito que a inferioridade intelectual de muitas mulheres pode antes ser atribuída à inibição do pensamento necessária à supressão sexual²⁸.

Para a psicanalista Maria Rita Kehl²⁹, é preciso, depois de 100 anos de psicanálise, aceitar a grandeza de Freud, a boa nova que trouxe para as mulheres, mas, ao mesmo tempo, ver a limitação do código que as encerra e, num círculo vicioso, algema o entendimento e as próprias expressões. A proibição de tocar, sentir e pensar a corporalidade leva ao aprisionamento do pensamento a respeito deste, leva à submissão ao discurso da linguagem patriarcal. Isto não seria o equivalente social do caminho patológico da histérica, que busca freneticamente no homem a resposta para o que ela é?

Será possível sair desse círculo vicioso?

4.1 – Feminizando a psicanálise

[...] A história do self feminino, do desenvolvimento da identidade do eu feminina e a história da identidade sexual não pode ser a história do falo [...]³⁰ Segundo M. Torok (1964), é a falta da representa-

Petrópolis: Vozes, 2000; DOMINGUEZ MORANO, Carlos. *Orar depois de Freud*. São Paulo: Loyola, 1999; *Cartas entre Freud e Pfister: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Ultimato, 1998.

²⁸ FREUD, Sigmund. *Moral sexual civilizada e a doença nervosa moderna* [1908]. Rio de Janeiro: Imago, 1977. p. 203.

²⁹ KEHL, Maria Rita. *Deslocamentos do feminino*. Rio de Janeiro: Imago, 1998. p. 34 e 29.

³⁰ SCHMIDT-HONSBURG, Louise. Gedanken zur weiblichen Homosexualität [1989]. In: MITSCHERLICH, Margarete; ROHDE-DACHSER, Christa (Orgs.). *Psychoanalytische Diskurse über die Weiblichkeit von Freud bis heute*. Stuttgart: Psyche, 1996. p. 146.

*ção mental da essência feminina propriamente dita na capacidade de amar que pode ser vista como a fonte da inveja do pênis.*³¹

O próprio Freud assegurou que o reprimido retorna, e as feministas, ao estilo do grupo francês *po et psy*³², estão fecundando a psicanálise com uma linguagem que expressa o universo feminino **além do monismo fálico**. O levantamento da repressão faz com que o psiquismo tenha mais condições de simbolizar e rearticular o desejo. Limpeza de chaminé: a ética da psicanálise, para ser coerente com seu âmbito hermenêutico, precisa ter presente “[...] que homem, mulher, sujeito, são construções datadas, contingentes, portanto mutantes”. Com Kehl podemos dizer que anatomia não é destino, nem linguagem é.³³

Esse parece ser um exemplo de trabalho interdisciplinar, quando feminismo e psicanálise se interpenetram e se fecundam – linguagem de corpos que gestam novos rebentos.

4.2 – Feminizando o desamparo freudiano

Um dos eixos centrais de Freud, após teorizar a pulsão de morte, é a questão do desamparo humano perante as forças da natureza. Aceitá-lo como inerente à condição humana é o alvo do tratamento psicanalítico, retirando o ser humano das ilusões de completude. Esse paradigma é questionado pelo feminismo, e talvez o desamparo freudiano possa ter outro destino que “aceitar a castração”, ou seu sinônimo em linguagem monista patriarcal: “aceitar a feminilidade”. Talvez, como antecipou Pfister na década de 1930, haja uma ressimbolização dos elementos femininos, permitindo ressignificar vida e morte (conteúdo também central para a teologia).

Sobremodo interessante é que essa instância foi sugerida por um psicanalista que ao mesmo tempo foi teólogo e pastor, e isto já em 1930. Pfister, ao analisar as fantasias mais comuns em alpinistas quando ex-

“In diesem Sinne kann die Geschichte des weiblichen Selbst, der Entwicklung der weiblichen Ich-Identität und die Geschichte der sexuellen Identität **nicht** die Geschichte des Phallus sein [...]” Grifo da autora.

³¹ SCHMIDT-HONSBURG, 1996, p. 146.

³² *Po et psy* é a sigla do grupo *politics et psychanalyse*, “As feministas do *po et psy* partem de uma leitura freudiana à luz das contribuições de Lacan e do desconstrucionismo de Derrida. Desta interseção [...] partirão as contribuições teóricas das feministas desconstrutivistas francesas Luce Irigaray, Julia Kristeva e Hélène Cixoux”. BOFF, 2000a, p. 5.

³³ KEHL, 1998, p. 34 e 29.

postos a perigos de morte, encontrou imaginações de aconchego, calma e proteção. E chamou-as de fantasias de retorno à *instância materna*. Seria aquela instância criativa, organizadora, seja ela chamada de *Entelechie*, alma, vontade de individuação ou de outra forma, aquela força edificadora que criou, muito antes do surgimento da consciência, as condições para a existência de nossa instância anímica, [e que neste momento do perigo de morte] toma a direção, de modo que essa instância **materna**, que governava sobre os inícios de nossa existência individual, exerceria seu último serviço de amor também na porta de saída escura, depois de terem fracassadas todas as outras forças de ajuda?

A psicanálise não aproveitou essas ideias – é melhor dizer que também sucumbiram à repressão –, registrando-as no domínio da **ilusão**, incompatível com os parâmetros científicos da época. Curiosamente, é com o estudo da função **materna** que a ilusão recebe um *status* de condição desejável e necessária para a criatividade humana.³⁴

4.3 – Psicanalisando o feminismo

Paul Ricoeur atribuiu à psicanálise sua função cultural mais fecunda: a de hermenêutica da suspeita, característica que a faz convergir com a teologia feminista. Desse modo, sem oferecer paradigmas, mas mantendo a tarefa de analisar a formação desses – tanto os seus quanto os demais –, a psicanálise pode prestar excelente contribuição a novos corpos teóricos, também aos enunciados pelas teorias feministas. Com muita cautela pelo temor de haver incompreensão num meio que acolhe com desconfiança essa ciência pelo seu passado patriarcal, é oferecida essa contribuição psicanalítica, acreditando-se que qualquer teorização é realizada por sujeitos “porta-dores” de afetos e ideias que fazem suas combinações inconscientes e, portanto, agem sem total consentimento da consciência. Judith Butler, no seu livro psicanaliticamente denominado *Mal-estar dos gêneros*, já denunciou o risco do feminismo criar, como sintoma, uma nova ditadura:

A crítica feminista precisa investigar, por um lado, as aspirações totalizantes de uma economia de significado masculina, mas, por outro lado, precisa manter a autocrítica para os movimentos totalizantes do feminismo. A tentativa de identificar o

³⁴ A este respeito ver WINNICOTT, Donald. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

*inimigo em roupagem única é somente um discurso de retorno, que imita de modo acrítico a estratégia do repressor ao invés de preparar outra conceitualização*³⁵.

A psicanálise pode auxiliar o movimento feminista a não se atolar no eterno retorno, na **compulsão à repetição**, que é a defesa primeira para lidar com o traumático. Esta repetição, ditada pelo inconsciente, fixa a dor não elaborada em padrões repetitivos, masoquistas ou sádicos e, por isso, destituídos de criatividade, de transformação. Repetição que quer condenar o outro a reviver o que se passou conosco; repetição que ata, tal qual o pecado não perdoado da parábola do credor incompassivo (Evangelho de Mateus 18.23-35).

Ao permitir que as dores aflorem e sejam explicitadas em sentimento, pensamento e corporalidade, o feminismo passa ao processo “sana-dor” de **elaboração**: elaboração da dor da opressão, da injustiça sofrida por séculos e séculos: *Durcharbeitung* – o trabalho **através** da dor, que ressignifica e liberta para lidar criativamente com as diferenças.

4.4 – Psicanalizando a teologia feminista

Num recorte psicanalista, poder-se-ia terminar aqui. Mas, com a licença que recebemos como cristãs, referendadas pelo **sacerdócio geral** de Lutero, ousamos uma interpretação da Palavra. A psicanálise, servindo como hermenêutica da suspeita, ajuda-nos no trabalho **negativo** de perceber sintomas. **Negativo** no sentido utilizado por Oskar Pfister, isto é, de *lavar os pés da verdade*³⁶, retirando crostas de sintomas que distorcem a fé e a empurram para passos estereotipados, distantes da dança da devoção. Para o pastor-psicanalista, o âmbito da fé é sobrecarregado de fantasias infantis e mostra-se permeável a formações sintomáticas. Para Pfister, com a ajuda da psicanálise, a teologia pode identificá-las e impedir que siga o círculo doentio obsessivo que transforma uma religião do amor em religião de leis ou religião de

³⁵ BUTTLER, Judith. *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt: Surkamp, 1991. p. 33: “Die feministische Kritik muss einerseits die totalisierenden Ansprüche einer maskulinen Bedeutungs-Ökonomie untersuchen, aber andererseits gegenüber den totalisierenden Gesten des Feminismus selbstkritisch bleiben. Der Versuch, den Feind in einer einzigen Gestalt zu identifizieren, ist nur ein Umkehr-Diskurs, der unkritisch die Strategie des Unterdrückers nachahmt, statt eine andere Begrifflichkeit bereitzustellen”.

³⁶ PFISTER, Oskar. *Warheit und Schönheit der Psychoanalyse*. Zúrique: Rascher, 1918. p. 139.

revanches.³⁷ Pfister foi pouco compreendido nos meios teológicos... Assim, será que dois corpos de saberes conseguem trabalhar zonas tão sensíveis? É possível uma “limpeza de chaminé”?

Com Judith Butler vimos o risco de escorregar para a repetição, em espelho, das distorções do patriarcalismo. Repetir o traumático indefinidamente, neste caso, seria continuar no circuito da dor feminina, sem poder acercar-se da obra redentora do Messias encarnado em Jesus, porque seu corpo é masculino.

Até aqui, a psicanálise. Como pensar adiante? Agora é hora de perguntar à teologia como resignificar o paulino: “já não há homem nem mulher, mas Cristo é tudo em todos”.

Na troca interdisciplinar, pensamos. Sem escapismos religiosos do desamparo, “Cristo ser tudo” significa deixar-se impactar/penetrar pelo amor divino encarnado, pela obra de RECONCILIAÇÃO que SALVA/SARA e trans-FORMA homens e mulheres.

“Trans-cultura” patriarcal, “trans-cultura” feminista – homens que lavam pés e morrem por amor, mulheres que lavam pés e pregam a Palavra... “já não”... “mas Cristo”. Isto significa perdão mútuo, reconciliação, cruz que abarca todos e todas.

5 – O que a teologia feminista traz à psicanálise

A teologia feminista nasce junto com os movimentos feministas mundiais dos anos 1960, reconhecendo que os conceitos que constituem a base do pensamento cristão consensual prejudicam a dignidade e o *ser-no-mundo* das mulheres e, a partir da utilização do instrumental das relações de gênero, reconhecem que esses mesmos conceitos também pouco alcançam a(s) corporeidade(s) masculina(s).

Como contribuição à psicanálise – em desafio provocador –, a teologia feminista busca deslocar papéis sexuais³⁸ e com isso questionar as

³⁷ PFISTER, Oskar. *Das Christentum und die Angst*. Zurique: Artemis, 1944.

³⁸ Para o psiquiatra Carlos Hernández, o feminismo – em particular o ecofeminismo –, ao resgatar o valor da corporalidade feminina como representante da fertilidade, da criatividade e do eterno ciclo de vida e morte, construiu outro paradigma epistemológico [ou: outra configuração epistêmica]. Pela primeira vez na história do cristianismo, há a possibilidade de entender a inscrição da morte num outro registro que o de aniquilação da vida, e, deste modo, pela primeira vez é possível compreender com mais clareza o que Jesus Cristo quis dizer com morte como caminho para a vida (grão de trigo). Morte que significa vida... lição feminina que possibilita recriar onde há nada. Cf. Carlos HERNÁNDEZ (cjhern@arnet.com), em e-mail de 02.04.02 para Karin W. **Obs.:** Com essa citação de Hernández corremos o risco, em certa me-

ideias comumente propagadas – ao menos pelo senso comum – acerca do lugar central do pai no desenvolvimento das sexualidades feminina e masculina e do papel da mãe como supostamente secundário (ou culpos), o que atravessa a própria espiritualidade de homens e de mulheres.

A propósito: no âmbito da espiritualidade, não é a experiência de ter um pai que é projetada em direção “ao céu”, mas sim a própria ideia da masculinidade (e de uma certa masculinidade, ou seja, também esta normatizada!). Esse “ideal de masculinidade está embutido em uma configuração especial de relações sociais, na qual as prerrogativas e poderes sociais mais valiosos se encontram nas mãos dos homens”³⁹.

Perspectivas feministas tendem, desse modo, a deslocar (desterritorializar) teorias ou de **correspondência** ou de legitimação de **projecção** masculina. Como coloca Judith Plaskow:

Quando Deus é imaginado masculino em uma comunidade que compreende o “homem” como tendo sido criado à imagem de Deus, faz sentido que essa masculinidade funcione como a norma da humanidade [...]”⁴⁰.

No caso, **desterritorializar** significaria, (1) em termos cognitivos, reconhecer e privilegiar o **corpo todo** como territorialidade primordial do conhecimento, dos discursos e das inter-relações, deslocando para a corporeidade (ser-no-mundo) o que se julgava pertencer estritamente ao “mundo das ideias” (mente), e (2) em termos de processos vitais, reconhecer como **centro** o lugar onde o sujeito está.

Assim, a teologia feminista propõe deslocamentos e consequentes “boas novas”: sujeitos marginalizados (mulheres, por exemplo) passam a ser centrais. Não porque passam ao centro, mas porque suas corporeidades são reconhecidas enquanto territorialidades em si mesmas – a margem passa a ser central; o centro passa à margem (“Se alguém quiser ser o primeiro, seja o último de todos”, cf. Marcos 9.35b).

Já para a psicanálise, é necessário desterritorializar no sentido de descentrar o sujeito por meio do reconhecimento do inconsciente como

dida, de “essencializar” o feminino e o masculino. Porém, cremos que ela vale para retirar a morte, paradoxalmente, do domínio do mortífero. Por outro lado, dizer da “lição **feminina** que possibilita recriar onde há nada” significa diferenciar “feminino e masculino” (inscrições da cultura) de “mulher e homem” (categorias desenhadas, digamos, mais bio/fisiologicamente).

³⁹ EILBERG-SCHWARTZ, 1995, p. 31.

⁴⁰ PLASKOW, Judith. The Right Question is Theological, apud: EILBERG-SCHWARTZ, 1995, p. 31.

topos primordial, interface entre *soma* e *psique*, lugar dos primeiros registros que desembocam em conhecimento e nas relações.

5.1 – Teologizando a psicanálise

A teologia feminista também desconstrói a crença, teológica e culturalmente sustentada, que atribui a origem do **mal** às mulheres – tema tão “caro” às teologias patriarcalistas. Como bem apontou Ivone Gebara em *Rompendo o silêncio* – Uma fenomenologia feminista do mal, o mal é um conceito hermenêutico e falar do mal no feminino (ou do feminino) é introduzir, no pensamento, a mediação do gênero.

É a noção de gênero que nos permite apreender a diferença entre a experiência masculina e a experiência feminina do mal, não obstante a intervenção de outros elementos importantes. Também é ela que revela o caráter até certo ponto “regional” dessa experiência, embora alguns elementos comuns nos permitam falar da experiência comum do mal e do sofrimento. Há sem dúvida “alguma coisa” de universal nas experiências pessoais do mal. Mas é preciso compreender as particularidades para dar consistência ao que chamamos de universal. E a compreensão das particularidades revela-nos mais claramente as ambiguidades e a complexidade dessa problemática.⁴¹

Assim, a **fala** das mulheres acerca de sofrimentos, direta ou indiretamente considerados como mal – os “males” concretos, vividos por mulheres a partir de uma estrutura social e cultural que lhes impõe uma posição inferior na hierarquia dos seres humanos –, constitui um passo fundamental, priorizado pela teologia feminista, que **revela** sua condição humana e **desvela**, pela confissão de sua condição difícil, o lugar onde se encontraria a sua salvação.

O lugar do mal, da infelicidade, do sofrimento tantas vezes incompreensível contém em si mesmo o apelo à salvação ou a um caminho provável e provisório de libertação, mesmo que este caminho consista apenas da negação verbal do sofrimento atual.⁴²

Aí, uma convergência entre psicanálise e teologia feminista, que, ao colocar o “contar” como modo de interpretar a existência das mulheres, ao dar palavra às mulheres (e aqui “dar palavra” significa apresentar a corporeidade com oralidade, gestualidade e tudo o mais que

⁴¹ GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio* – Uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 46.

⁴² GEBARA, 2000, p. 47.

é ser-no-mundo), toma como ponto de partida hermenêutico e, por que não dizer terapêutico, as experiências das mulheres.

Escreve Gebara:

Trata-se de um modo de contar o mal presente e, ao mesmo tempo, o mal passado. O sofrimento contado, mesmo que seja atual, tem algo de passado no momento em que é contado. A ferida contada já implica uma certa distância em relação ao acontecimento. Ela está aí em forma de memória narrativa e, pelo próprio fato, encerra uma interpretação. Não é o exato momento da dor que é captado, mas o instante contado, compreendido, interpretado à luz do presente. Mesmo que a experiência do mal esteja sempre aí, contá-la já é tomar uma certa distância, é não estar totalmente colada ao sofrimento provocado por ela⁴³.

Igualmente, e pela prerrogativa assumida no presente diálogo – **corporeidade** como “território interdisciplinar” –, a teologia feminista propõe à psicanálise a revisão de sua abordagem quando superestima a verbalização em detrimento de “outras palavras/falas” do corpo.

A teologia feminista busca a superação do dualismo entre “corpo e alma”, já que em algumas perspectivas teológicas hegemônicas o discurso em relação ao corpo e ao espírito não se refere apenas a uma linguagem para expressar maneiras diferentes de captar a realidade, mas se refere a duas “dimensões” conjugadas na existência. Trata-se de uma metafísica com fronteiras definidas e uma cosmologia, antropologia e epistemologia que se fixaram e privilegiaram um mundo em detrimento de outro, partes do corpo em detrimento de outras, manifestações corporais em detrimento de outras, um sexo em detrimento de outro, a vontade de Deus em oposição à vontade dos seres humanos.

Perspectivas teológicas feministas têm muito a acrescentar em termos de relações de gênero, porque modificam os princípios e as manifestações da corporeidade, superando as fragmentações e qualificações/desqualificações corpo carne-corpo subjetividade, homem-mulher, mãe-pai, masculino-feminino, mal-bem, natureza-cultura, sa-grado-profano...

O sagrado não está fora da terra nem fora do corpo, tampouco fora dos processos cognitivos e vitais que constituem as mulheres e os homens.

⁴³ GEBARA, 2000, p. 48.

Com-clusões

Sem ocluir, mas abrindo: vários ajustes foram feitos em nosso texto “Teologia feminista e Psicanálise – um encontro de dois corpos” para a sua composição final. Esta, longe de ser o encerramento do diálogo, foi o resultado de um processo de desterritorialização constante: releituras, novas falas e diálogo dos “dois corpos” (Karin e Mara / Psicanálise e teologia feminista) com “outros corpos” (o pessoal do Núcleo de Pesquisas de Gênero e do Grupo de Pesquisa “Teologia e Inter/Transdisciplinaridade”, que com/formamos). Nesses espaços e a partir deles nos sentimos desafiadas ao exercício do diálogo entre as disciplinas que buscamos representar em nossos *fazer*es acadêmicos/profissionais/vivenciais.

Na construção, des-construção e re-construção do texto, os movimentos nos levaram até aqui em frutífera com/vivência. Olhamos uma para a “ilha disciplinar” da outra, oferecemos nossos frutos e os **saboreamos**. Psicanalizando a teologia, teologizando a psicanálise, erigimos pontes. Este foi nosso momento de aproximação **interdisciplinar**.

O que poderia resultar do trabalho, entretanto, é mais do que “um corpo mirando o outro”. Outros momentos podem se seguir – quem sabe em aproximações **trans**-disciplinares (!). Outros desafios aguardam-nos nessa abertura para o campo de saberes e sabores do outro corpo... corpo da outra... outra mulher, outra pesquisadora, outra disciplina.

Trans-disciplinar rima com transpassar e com transgredir – momentos fundantes do novo que nasce em nós – no feminino, no masculino e no divino (Deus **transgênero**, para além de nossas projeções?).

“Trans”: prefixo para novas buscas, novas miradas, novas posturas, novas construções no diálogo entre a psicanálise e a teologia. “Trans” é o que vai além de teorizações suspeitosas e vazias entre saberes, pois reconhece a **corporeidade** como “território” comum às ciências, enquanto conceito trans/versátil.

“Trans”: tal como a encarnação de Jesus: trans/passe... do Verbo à carne... da palavra ao CORPO.

Um estudo de caso¹

Lori Altmann

Resumo: Este artigo aborda concepções do povo indígena *Kulina*, da Amazônia ocidental, a respeito de saúde/doença e de como estas são desenvolvidas dentro da dinâmica sociocultural e de seus conflitos. As interpretações *kulina* sobre doença representam um “idioma do sofrimento”, referindo-se tanto ao corpo da sociedade como ao corpo da pessoa. A doença é entendida não como uma linguagem social sobre os estados e processos do corpo, mas como o corpo falando a respeito das relações de gênero e dos processos sociais.

Palavras-chave: corpo, gênero, kulina, saúde, doença.

Introdução

Os dados utilizados neste artigo foram coletados no período de 1980 a 1987, durante uma convivência cotidiana e continuada com o povo² indígena *Kulina*, cuja autodenominação *Madija*³ significa “povo”, “gente”. Os *kulina* pertencem à família linguística arawá, possuem população aproximada de 4.000 indivíduos⁴, dispersos em mais de 40 al-

¹ Este texto foi apresentado em primeira versão como monografia para o Seminário Antropologia do Corpo e da Saúde, oferecido no segundo semestre de 1997 pelas professoras Ceres Gomes Victoria e Daniela Diva Knauth no mestrado em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

² Prefiro o conceito “nação” ao de “povo”, mas como tem havido grande polêmica ao redor do primeiro, acabei optando pelo segundo. Convém aqui lembrar a colocação de Mércio P. GOMES a esse respeito: “Durante todo o período colonial, os índios foram chamados de ‘nações’, e só no século XIX com o advento das teorias evolucionistas, é que esse termo deixou de ser aplicado e foi substituído por outros menos distintos, como ‘horda’, ‘grupo’, ‘bando’, ‘clãs’, até ‘sociedade’, ‘etnia’ e ‘povo’. Certamente o termo ‘nação’ distingue melhor um povo indígena e seria de todo apropriado, se não incluíssemos nele a denotação política de ‘estado’, que, modernamente, o termo parece compreender”. *Os índios e o Brasil: ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência*. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 196.

³ Todas as palavras em *kulina* são oxítonas. O “j” lê-se como no espanhol.

⁴ Sobre dados populacionais, cf. ALTMANN, Lori. 1994. *Madija, um povo entre a floresta e o rio* – Trilhas da produção simbólica *kulina*. Dissertação (Mestrado) – IMES, São Bernardo do Campo, 1994. p. 46.

deias e núcleos, e ocupam um território vasto e descontínuo entre as bacias dos rios Juruá e Purus, na Amazônia ocidental brasileira, nos estados do Acre e Amazonas, estendendo-se também ao território peruano.

Na época em que lá estivemos, permanecíamos a maior parte do tempo na aldeia de Maronáua, no Alto Purus, Estado do Acre, além de, periodicamente, visitarmos outras aldeias kulina. Conheci algumas aldeias kulina do Médio Juruá/AM, quando realizei uma viagem por aquela região, acompanhando uma família kulina de Maronáua, líderes da aldeia de Santo Amaro, também do rio Purus, e uma voluntária leiga católica da OPAN.⁵ A aldeia de Maronáua dista cerca de 500 km de Sena Madureira, uma das cidades do Acre mais próximas, acessível apenas através de barco a motor. A viagem, subindo o rio sinuoso, dura uma semana se tudo transcorrer normalmente. Não existem estradas na região, e a comunicação com outras aldeias e com a cidade se dá pelo rio ou por varações abertas pelos Kulina no meio da floresta. Há pistas de pouso na região e em duas aldeias, mas o custo da viagem aérea é proibitivo, sendo usado apenas em casos de emergência.

1 – Impactos do contato e das mudanças socioeconômicas

O povo Kulina tem sua história recente marcada pelo confronto com a sociedade nacional a partir do avanço da frente extrativista da borracha e do caucho no final do século XIX e início do século XX. A exploração mais intensiva da borracha e do caucho se deu a partir da segunda metade do século XIX com a chegada dos primeiros nordestinos e amazonenses. Já a penetração de caucheiros peruanos iniciou a partir de 1870. O fluxo de nordestinos a se integrarem na empresa extrativista foi se intensificando a tal ponto que, em 1913, estima-se que tenha atingido 40 mil pessoas na bacia do Juruá e 60 mil na bacia do Purus. Naquela época, os Kulina e outros grupos indígenas da região passaram a ser acossados por exploradores peruanos, de um lado, e por brasileiros, do outro. Ocorreram então as famosas “correrias”, expedições punitivas organizadas pelos patrões seringalistas, visando ao extermínio das populações indígenas, liberando assim a mata para a exploração de riquezas naturais. Os Kulina do Alto Purus confirmam essas informações, dizendo-se originários do Juruá e seus afluentes.

⁵ Organização não governamental chamada na época de Operação Anchieta, hoje Operação Amazônia Nativa.

Atravessaram a mata do rio Envira para o Purus e seus afluentes, subindo até se deparar com caucheiros peruanos. Hoje existem comunidades Kulina também no Peru, sendo San Bernardo a principal aldeia. Rivet e Tastevin (1938) informam sobre os *ccorobo madija* (clã do peixe jejum) no rio Eiru em 1924; este mesmo subgrupo, através de migração, encontra-se hoje no rio Purus.

Os Kulina não apenas fugiram, mas enfrentaram os invasores e resistiram inclusive de forma armada. Em vários registros, aparecem como bravos e muito temidos na região. Na última década do século XIX, são mencionados na margem esquerda do rio Muru e direita do Tarauacá os Colinas ou Kurinas, “a mais brava” tribo da região.⁶ Tastevin relata (1908-1914) que os índios Culinos expulsaram os brancos em 1885, no rio Gregório, vale do Juruá. Fala ainda de mortes causadas ao branco pelos Kolinias nos rios Tarauacá e Eiru.⁷ Já em 1918, os Kulina (curinas e tucurinas) eram colocados no rol das tribos em declínio. Loureiro (1918-1924) diz ser o rio Chandless o seu último reduto, fronteira onde eles ainda dominavam. Faz referência ainda ao massacre de 1921, noticiado no jornal *Gazeta do Purus*, ocorrido no seringal Campo Grande no rio Purus, provavelmente com Kulina.⁸ A mais antiga presença documentada de Kulina no Purus é de 1926, segundo o relatório do primeiro bispo do Acre, Dom Próspero Bernardi, intitulado “Um mês entre os Kulina”⁹.

Jandira Keppi ouviu relatos dos *Madija* do Purus que afirmam terem vindo do rio Tarauacá, vale do Juruá.¹⁰ Fugindo das “correrias”, teriam ido ao Alto Envira e de lá varado para o Alto Purus, ficando, porém, no interior da mata. Num cálculo estimativo, considerando a idade dos mais velhos, como *Cassiano*, pai do *tamine* (chefe) *Rimana*, afirma que os *madija* deveriam estar vivendo no vale do Purus por volta de 1905/1910.¹¹

Algumas informações sobre a história dos primeiros contatos dos *madija* com as frentes de ocupação de nossa sociedade na região po-

⁶ Cf. BRANCO, J. M. Brandão Castelo. O gentio acreano. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 207, n. 10, p. 3-78, abr./jun. 1950.

⁷ Cit. apud SILVA, Abel O.; SOUZA, Rubens M. de. *Área Indígena Culina do Médio Juruá e Área Indígena do Cacau do Tarauacá*. Proposta para delimitação apresentada à Funai, Rio Branco, 01/07/1985. p. 8.

⁸ LOUREIRO, Antonio José Souto. *A “Gazeta do Purus”; cenas de uma época* (Sena Madureira), 1918-1924. Manaus: Imprensa Oficial, 1981. p. 147s.

⁹ Cf. LOUREIRO, 1981, p. 148s.

¹⁰ Cf. CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Os Kulina no alto Purus – Acre*. Relatório de viagem realizada em jan./fev. de 1978, Museu Nacional/FUNAI, [s. l.], [s. d.]. p. 9. (fotocopiado)

¹¹ Cf. KEPPI, Jandira. *Relatório de atividade ao Exame Pró-Ministério (IECLB)*; missão entre os índios Kulina do Alto Purus, Rio Branco, 1990. p. 4.

dem ser adquiridas através do relato oral. Anotei em diário de campo de 27/05/1985 um relato que corresponde mais ou menos à década de 1920:

Hoje Mai e Dsohuana estavam falando histórias antigas com o Manoel (Baba), quando cheguei. Depois continuaram também me contando um pouco em Kulina e um pouco em português. Soube que Balta no Peru, atual aldeia dos Kaxinauá, foi aldeia antiga dos madija por volta de 1920. Nessa época não havia Kaxinauá no local. Dsohuana conta que sua mãe morreu quando ela tinha 10 anos, de dori. Seu pai morreu debaixo de uma árvore que caiu (maparo) em sua cabeça e quebrou vários ossos seus. Contaram novamente a história de um tal de Chagas Sabino, que usou os madija na extração de caucho (caro) nas cabeceiras do Acre e Cochichá e que explorou muito os madija. Segundo Dsohuana, ele levou caucho como se fosse água e deixou pouca mercadoria. Uma peça de roupa para o homem e outra para a mulher, uma faca, um terçado e um machado, só. Não havia sal, nem querosene, nem munição, nem sabão, nem cachaça naquela época. O Mai, que atualmente deve ter mais ou menos 70 anos, era rapaz naquela época. [...] Esse Chagas Sabino, dizem os madija, não era marreteiro, mas um seringalista de Boca do Acre, que subiu o Chandless atrás de caucho. Dsohuana e seu antigo esposo (pai de Ssami e de Jeri) também fizeram a varação para o Cochichá, quando eram bem jovens, depois que houve a morte do pai de Bacu Branco no Quatipuru (Centro de São Vicente) e todos os madija abandonaram o local.

Os Kulina relatam como, nesse período, migravam procurando espaços livres, pois para todo lado as terras já estavam ocupadas por brancos. A sua dependência, porém, nessa época, era bem menor e só efetuavam os contatos quando lhes interessava adquirir algum produto industrializado.

O coronel Lima Figueiredo, citado por Castello Branco em texto de 1939, fala dos Curina e Tucurina nas margens do Purus, fronteiras do igarapé Santa Rosa. O primeiro relato mais extenso e fiel dos *madija* do Purus, no entanto, só encontramos mais tarde num texto de Harald Schulz e Vilma Chiara, que realizaram duas viagens ao Alto Purus em 1950 e 1951.¹² Ambos se encontraram com os Kurina, Korina ou Kolina 30

¹² Todas as informações atribuídas a SCHULZ, H.; CHIARA, V. constam no seu texto: Informações sobre os Índios do Alto Purus. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, n. s, v. 9, p. 181-200, 1955.

km acima da foz do rio Chandless, afluente da margem direita do Purus, nos seringais Fronteira do Cassianá e Terra Alta. Contaram cerca de 20 pessoas. Informam que pouco antes de sua chegada, os indígenas tinham sido vítimas de uma epidemia de sarampo, que reduziu a população quase à metade, morrendo inclusive seu chefe. A aldeia estava em estado de fuga da epidemia. Suas roças estavam distantes e não hesitavam em saquear as plantações da vizinhança, causando queixas dos proprietários. Viviam tempos de fome, de crise e de reconstrução social, resultado das mortes provocadas pela epidemia. No esforço de reconstrução, planejavam construir uma nova aldeia e fazer novos roçados no outro lado do rio, o que se confirmou na segunda viagem de Schulz e Chiara em 1951.

Documentação e relatos dos Kulina identificam um período de grande mobilidade, consequência, por um lado, das mortes causadas pelas epidemias (os Kulina sempre abandonavam o local nesses casos) e, por outro, da procura pelo bom patrão, sempre buscado e nunca encontrado, em meio a tanta exploração, às vezes quase-escravidão.

Além das correrias, doenças contagiosas (sarampo, varíola, catapora e gripe), trazidas pelos colonizadores brancos, foram fatores importantes no processo de depopulação do povo Kulina. Escutei relato de epidemia, possivelmente de sarampo, identificada como *dori japodse*¹³, espécie de feitiço soprado de ação coletiva, na qual morreu muita gente. Quem não faleceu devido à doença morreu de fome, pois, como toda a população da aldeia se encontrava doente, não havia quem providenciasse a alimentação, seja caça, pesca, coleta de frutos do mato ou produtos da agricultura.

O primeiro ciclo da borracha na Amazônia teve como consequência a redução dos territórios das populações indígenas, a depopulação, a desorganização das instituições sociais dessas populações e a dependência de produtos fabricados pela sociedade brasileira (instrumentos de metal, armas, alimentos, tecidos, tabaco, cachaça etc.).¹⁴

A utilização da mão de obra indígena foi intensificada com o segundo ciclo da borracha, que ocorreu após o início da II Guerra Mun-

¹³ *Dori japodse* significa para o povo Kulina uma espécie de feitiço soprado, de efeito letal coletivo. Esta era a maneira própria deles interpretarem as epidemias de sarampo, varíola, catapora e gripe, que levavam à morte aldeias inteiras no período inicial do contato.

¹⁴ Observamos que, sob efeito de bebida alcoólica, os Kulina tornam-se falantes e agressivos, trazendo à tona contradições de uma autoimagem cambiante. Agem de forma estereotipada, imitando os brancos, resultando em conflitos até com parentes próximos, algo raro em outras ocasiões.

dial (1940-1945), devido à ameaça japonesa aos seringais de cultivo do Oriente. Por esta causa, as aldeias, antes compostas de aglomerados de famílias extensas, vivendo de forma relativamente autônoma, transformaram-se em grupos que se deslocavam para colocações de seringa no interior da mata. Assim, boa parte dos homens, anteriormente dedicados à caça, pesca, coleta e agricultura, passou à extração do látex, desestruturando as formas tradicionais de produção e reprodução do povo Kulina. Por outro lado, muitas vezes os Kulina sofreram pressões de seringalistas para abandonar estradas de seringa, pois não pagavam renda e eram considerados pouco produtivos, segundo os padrões da empresa seringalista.¹⁵

A partir de 1950, os Kulina passam a sofrer os efeitos da política federal para a região amazônica, considerada subocupada, na forma de financiamentos de grandes empreendimentos econômicos, como produção agrícola, seringais de cultivo, planejamento de rodovias, extração de minérios etc. Esta nova realidade econômica ao seu redor condicionou-os a buscar aviamento para se manter no corte de seringa, obrigando-os a mudar suas aldeias para as margens dos grandes rios, especialmente Juruá e Purus. Alguns Kulina vendiam sua força de trabalho na limpeza de campos de pastagem, principalmente na estação seca. No período das chuvas, retornavam ao interior da mata.

Os Kulina do Alto Purus, com a decadência dos seringais no pós-guerra, passaram a ser aviados por marreteiros e regatões, comerciantes que sobem o rio até as cabeceiras trocando mercadorias por borracha e outros produtos dos ribeirinhos e indígenas. Devido ao baixo preço da borracha no mercado interno, até os marreteiros tornaram-se raros.

Atualmente, o fenômeno mais sério que está ocorrendo na região é a entrada de madeireiras, que, com sua ação extrativista e sem controle, trazem toda uma série de conseqüências nocivas para o ecossistema e as comunidades kulina.

¹⁵ Sobre ciclos da borracha, cf. MARTINELLO, Pedro. *A "batalha da borracha" na segunda guerra mundial e suas conseqüências para o vale amazônico*. Rio Branco: UFAC, 1988. (Cadernos da UFAC/1, Série "C" Estudos e Pesquisas). OLIVEIRA, Luiz Antônio Pinto de. *O sertanejo, o brabo e o posseiro: a periferia de Rio Branco (Os cem anos de andanças da população acreana)*. Rio Branco: FDRHCD/Governo do Acre, 1985. (Série de estudos básicos para planejamento).

2 – Sistema do *manaco* e as concepções kulina sobre saúde/doença

A sociedade kulina é caçadora, coletora e desenvolve uma agricultura de subsistência. Socialmente, organiza-se numa subdivisão em grupos totêmicos, cujo surgimento é descrito no mito dos heróis da criação, os irmãos *Tamaco* e *Quira*.¹⁶ Identifica uma origem comum dos subgrupos no casal totêmico *ini dsomaji* e *idi dsomaji* (avó e avô onça), também descrita em mito.¹⁷

A organização do povo Kulina caracteriza-se pelo sistema de reciprocidade na sua forma específica do *manaco*¹⁸, que inclui as dimensões socioeconômica, política e religiosa e se apresenta como configuração do modo de ser kulina (identidade). O *manaco*, centrado numa forma específica de circulação de pessoas, de bens e de serviços, apresenta-se mais como um “modo de relação” do que como um “modo de produção”¹⁹. Esse sistema, como instituição básica do povo *Madija*, garantiu a sua diferenciação (singularidade) como povo em relação aos processos e às investidas da sociedade dominante em seu território, descritos no início deste trabalho.

O povo Kulina, em meio ao processo histórico, foi reformulando sua produção simbólica e seu conhecimento sobre si, sobre o “outro” e sobre o mundo na contradição que se estabeleceu entre o sistema de *manaco* e o sistema hegemônico da sociedade dominante. Tal reformulação esteve centrada na luta pela terra, *locus* de sua reprodução física e produção simbólica, que se expressa a partir de uma ecologia social própria.

Os Kulina caracterizam-se por intensa mobilidade dentro de certa área geográfica, mantendo constante comunicação entre determinadas aldeias aliadas. Apesar disso, observa-se forte faccionalismo, ligado,

¹⁶ Este mito é relatado na *Proposta para delimitação da Área indígena Culina do Médio Juruá e área indígena do Cacau do Tarauacá*, apresentada à FUNAI por SILVA; SOUZA, 1985.

¹⁷ Cf. *Itijo Ette Madija. Tamacocca huima Quiracca huima / o mito kulina de Tamaco e Quira*. Coletado por Elzário Pereira Junior e traduzido por Abel O. Silva (Kanaú); Coletado por Elzário Pereira Jr. e traduzido por Abel O. Silva (Kanaú). Rio Branco: Cimi Amazônia Ocidental, 1986.

¹⁸ Cf. MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução Mauro W. B. de Almeida. São Paulo: EPU; Edusp, 1974. v. 2, onde o autor dá-diva como um sistema de “troca nas sociedades arcaicas”.

¹⁹ Essa distinção a respeito das sociedades primitivas foi colocada por WALDMAN, Maurício. *Bíblia e ecologia*. In: SCHWANTES, Milton (Coord.). *Bibliografia Bíblica Latino-Americana*. São Bernardo do Campo: IEPGCR; Petrópolis: Vozes, 1993. v. 5, p. 36-39. aqui, p. 37.

em especial, ao xamanismo. Os deslocamentos devem-se a uma série de motivos, entre os quais: 1) mudança do local da aldeia por esgotamento da terra para a agricultura e dos recursos alimentares advindos da caça, pesca e coleta (o período de permanência num local varia de quatro a sete anos); 2) abandono da aldeia por ocasião de morte. A população inteira desloca-se no caso da morte da liderança política (*tamine*) ou religiosa (*dsoppineje* – pajé, xamã, curador), e, em outros casos, apenas familiares da pessoa falecida mudam; 3) visitas a parentes de outras aldeias em períodos de escassez de alimentos; 4) participação em festas importantes do calendário kulina (*coidsa*); 5) busca de tratamento xamanístico ou com ayhuasca (*rami*, em kulina, cipó da região amazônica de efeitos alucinógenos popularmente conhecido como cipó jaguba, uasca, ayhuasca, cujo nome científico é *banisteriopsis caapi*²⁰) no caso de enfermidades; 6) busca de melhores condições econômicas em trabalho esporádico em fazendas ou seringais, ou ainda, em estradas de seringa em outras aldeias.²¹

3 – Concepções sobre saúde/doença entre os Kulina

Detive-me na descrição da história mais recente do povo Kulina e na apresentação mais geral de sua cultura para melhor situar a realidade atual desse povo e como, a partir dela, reelaborou suas concepções de saúde/doença. Acredito não ser possível falar a respeito das concepções kulina de saúde/doença, ignorando o processo histórico que resultou em redução dos seus territórios tradicionais, depopulação e desorganização sociocultural. Esse povo passou por tempos de fuga, fome, crise e desestruturação. A depopulação, provocada pelos massacres e pelas epidemias (*dori japodse*), e a dispersão, resultado de sua inserção no sistema extrativista da borracha, chegaram a quase inviabilizar sua instituição religiosa e de cura principal, que é o xamanismo. A realização de rituais tornou-se difícil, pois exige participação de determinado número de pessoas, especialmente de mulheres, e a transmissão dos conhecimentos tornou-se menos regular.²²

²⁰ Cf. SANGIRARDI Jr. *O índio e as plantas alucinógenas*. Rio de Janeiro: Alhambra, 1983. p. 173-190, onde o autor trata dessa droga, dando várias indicações bibliográficas.

²¹ Cf. ALTMANN, 1994, p. 48.

²² DAL POZ, João. *Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha*. XXI Encontro anual da Associação de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), Caxambu, 21-25/10/1997. (fotocopiado), em estudo sobre os *Sorowaha*, povo indígena também de língua *Arawa*, escreve que entre os Kulina os conflitos

O antropólogo Donald Pollock, do *Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Nova Iorque*, desenvolveu, durante alguns meses, pesquisa de campo no Alto Purus, especialmente na aldeia de Maronáua. Segundo ele (1994:143), doença para os índios sul-americanos é uma metáfora de domínio público, que pode se referenciar a várias situações de sofrimento de natureza pessoal e/ou social; “um código altamente significativo, através do qual as interações do indivíduo com o mundo assumem profunda significação”. Em artigo recente, apresenta uma visão da etnomedicina kulina, “focalizando as dimensões culturais das crenças e práticas relacionadas à doença, assim como os contextos sociais nos quais se dão os diagnósticos e o tratamento”. Sua hipótese é de que “as crenças e práticas kulina associadas às doenças estão intimamente relacionadas às suas concepções de ‘pessoa’, isto é, à forma através da qual percebem a natureza fundamental do corpo e da alma, e às práticas sociais que envolvem pessoas”²³.

4 – Classificações das doenças entre os Kulina

O povo Kulina utiliza a palavra *bica*²⁴ quando quer dizer “estar bem”, que pode significar, além disso, “estar são”, “sadio”, “sentir-se melhor”, também “bom”, “bonito”. Para expressar a situação inversa, usa os termos *quidsehe* e *comehe*, “doença”, ou *quidsade*, “adoentarse”, “ficar doente”, referindo-se não só ao estado subjetivo de “sentir-se doente”, como também para caracterizar suas causas ou sintomas. Dor no corpo é identificada pelo radical *coma*, que pode ser qualificado

internos estariam diretamente associados às acusações de feitiçaria, anteriores ou futuras, e que o *dori*, descrito como pequenos objetos que o *dsoppineje* (xamã) manipula e injeta no corpo da vítima, seria a fórmula de máxima hostilidade xamânica, que fundamenta a etiologia das doenças que provocam a morte de adultos. Diz ainda que a acusação de feitiçaria como *causa mortis* entre os *Sorowaha*, após o contato com nossa sociedade e com o desaparecimento dos xamãs, é substituída pelo aumento de óbitos causados por suicídio (*konaha bahi*). Entre o povo Kulina, ao contrário, depois do período inicial do contato, em que ocorre uma dispersão e uma desorganização das instituições tradicionais, observa-se uma intensificação da prática do xamanismo. Aparentemente, na expressão de Abel O. Silva (transmitida oralmente), a “guerra dos pajés”, no plano simbólico, estaria substituindo os tradicionais conflitos armados entre facções do povo Kulina.

²³ Cf. POLLOCK, Donald K. Etnomedicina Kulina. In: SANTOS, Ricardo V.; COIMBRA JR., Carlos (Orgs.). *Saúde & Povos Indígenas*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994. p. 143.

²⁴ As informações sobre o significado de palavras em língua *madija* foram apreendidas na convivência cotidiana com uma comunidade kulina e podem ser localizadas em SILVA, Abel O.; MONSERRAT, Ruth M. F. *Dicionário Kulina-Português e Português-Kulina*. São Paulo: CIMI, 1984.

pela menção da parte específica do corpo, como, por exemplo, *ohuede comatani*, “estou com dor nas costas”, *obiji comatani*, “meu braço está doendo”, *otati comatani*, “minha cabeça está doendo”, *todsoqueri comama*, doença venérea. Para se referir ao tratamento administrado, usa a palavra *comama huajine*, significando ação contra a dor, para impedir a dor (*huajine* dando a ideia de impedimento). A presença da dor para esse povo caracteriza a doença, mas não é o único sintoma indicativo de doença.

Outros sintomas e estados podem acusar a doença para o povo Kulina, como por exemplo: *dsehide*, “estar com febre”; *mimijide*, “estar com diarreia”; *ttottojode*, “estar com tosse”; *sonoba*, “ter catarro, estar com gripe”; *tonocco tohuihui*, “estar com dor de olhos”, conjuntivite; *ttorode*, “sentir formigamento”; *ttorotoja*, “estar dormente, insensível, sem sensibilidade”; *capide*, “vomitar, provocar (linguagem regional)”; *comani*, “(estar em) estado de embriaguez, estado de alucinação, alteração de consciência e, por extensão, (sentir) tontura”; *atiade*, “desmaiar, desfalecer”; *siri baccocco*, “ter íngua” ou “glândula inchada”; *ssajade*, “(estar) inchado”. Poder-se-ia citar outras doenças ou estados de sofrimento ou de mal-estar identificados pelos Kulina a partir dos sintomas, como por exemplo: *ahuabono*, “esterilidade ou infertilidade passageira”; *ati huaririhi*, “nauseado, repugnado”; *bejo*, “ferida”; *caissassa*, “coceira”; *tamaroni*, “frieira”, e muitos outros.

A língua Kulina não possui uma palavra específica para doença na sua acepção abstrata e genérica como utilizada na biomedicina, mas possui diferentes maneiras de expressar uma situação de sofrimento ou de mal-estar pessoal e/ou social, como descrito acima. A palavra mais próxima para doença encontrada é *comehe*, significando “o que faz doer”. A pergunta: *Ticca comehe, nejecomenaja?* pode ser traduzida por: “Qual é a sua doença?”²⁵. Para o povo Kulina, as doenças mais graves e de tratamento mais difícil e demorado ou as que têm como consequência a morte (inclusive acidentes) são atribuídas a *dori* e a poderes sobrenaturais.

As doenças kulina são classificadas por Donald Pollock em dois tipos, de acordo com suas causas e tratamentos (1994:145). O primeiro tipo de doenças abrange aquelas que ocorrem fora do corpo, em especial na pele, e são denominadas de “doenças externas”. O segundo tipo abrange as que ocorrem dentro do corpo e têm uma origem mística, ou seja, são provocadas por feitiçaria e denominadas de “doenças

²⁵ Estas informações foram fornecidas através de carta enviada por correio eletrônico por Abel O. Silva em 26 de junho de 2002.

internas”²⁶. Esta classificação não é utilizada pelos nativos, dizendo respeito exclusivamente ao esforço explicativo do antropólogo, que, num certo momento, chega a admitir isso.

5 – Doenças externas e doenças internas

As doenças internas, na compreensão de Pollock, são potencialmente mais perigosas do que as doenças externas, sendo aqui excluídos os acidentes ofídicos, considerados como parte das doenças externas, pois podem ameaçar a vida. O autor encara a mordida de cobra, criatura ambígua, como um caso limite na distinção entre doença externa e interna, mas que entre os Kulina só é curada com plantas medicinais.

A ambiguidade da cobra para os Kulina reside no seu atributo de poder passar através dos espaços que ligam a terra ao mundo dos mortos (*nami bodi*), estando em associação com os espíritos (*tocorime*) que lá vivem, possuindo, portanto, algumas propriedades típicas dos seres e substâncias que circulam entre os dois mundos. Além disso, cobras são criaturas especialmente antissociais, pois comem carne, são incapazes de produzir sons, são “caçadoras” solitárias e, como criaturas perigosas e ameaçadoras, sua mordida é bastante temida.²⁷

Os Kulina consideram doenças externas aquelas que assumem um caráter público, como mordidas de insetos, furúnculos, urticárias, ferimentos, entre outras. Fazem poucas especulações sobre as causas dessas doenças, que ou são consideradas óbvias ou presume-se que a pessoa simplesmente as contraiu e não provocam muitos questionamentos sobre a sua etiologia. São tratadas com massagens, açoites com urtiga ou com outras ervas. As folhas, cascas, flores ou raízes das ervas podem ser maceradas em algum recipiente, raspadas (como entrecascas ou cogumelos), mastigadas, deixadas de molho ou fervidas para o preparo de infusões a serem aplicadas como cataplasma diretamente sobre a área afetada, sendo rara a ingestão de plantas para fins de tratamento. Mesmo em doenças diagnosticadas como *dori*, o tratamento é externo e através da pele.

Muitas plantas são escolhidas pelos Kulina pelo seu aroma, pois para eles o aroma agradável (*majo bica*) tem propriedades curativas, pela sua capacidade de penetração no corpo através da pele, trans-

²⁶ Parece-me inadequado e de conteúdo incompleto o uso dos termos “místico” e “feitiço” pelo autor em questão no presente contexto.

²⁷ Cf. POLLOCK, 1994, p. 147.

formando a pessoa doente. Percebem que os bons aromas controlam a “insociabilidade” (*huadi*, raiva, agressividade), enquanto os desagradáveis intensificam-na. Folhas aromáticas, além de ter um efeito transformador e de estado de bem-estar para a pessoa doente, são usadas também para atrair o sexo oposto. Defuntos são massageados com substâncias de aroma agradável para diminuir os perigos que a pessoa deve enfrentar no período de passagem para o mundo dos mortos.

Existe, portanto, associação entre o estado de doença e a “insociabilidade”, que pode ser transformada, entre outras maneiras, por meio de bons aromas. No discurso kulina, o estado de doente é descrito como “insocial”, pois a doença afasta temporariamente a pessoa de suas interações sociais habituais e das atividades cotidianas, fundamentais para eles. A “insociabilidade” conceitual do doente é simbolicamente curada através de bons aromas, que interferem nas condições psicológicas do doente e modificam sua condição antissocial. Elementos classificados como “coisas que envenenam, que mordem ou que ferream” (vespas, cobras, escorpiões, araias, plantas com espinho e outras) podem ser consideradas manifestações da insociabilidade da floresta em oposição à sociabilidade da aldeia. Doenças externas podem ser encaradas como uma forma de penetração da insociabilidade da floresta na vítima ou contatos impróprios com a natureza ameaçadora, insocial da floresta. Daí, talvez, a denominação dada pelos Kulina de *dsama coma* (dor, mal ou doença da floresta) para certas doenças.²⁸

A pele, primeiro local onde se manifestam as doenças externas, é o espaço-limite entre o interno e o externo, porção mais exposta do corpo e que reflete e exhibe a condição social do indivíduo. Segundo Pollock:

*A transgressão de limites entre espaços “sociais” e “insociais” constitui a base para a interpretação da etiologia de muitas doenças externas. O próprio local dessas doenças – a pele – representa o limite entre o exterior sociável e o interior místico dos indivíduos*²⁹.

A categoria de doença denominada como “interna” abarca: *dori*, que ataca crianças e adultos, e *epetocahi*, que aflige os bebês. Ambos são causados por substâncias invasoras também chamadas de *dori* e *epetocahi* e representam uma ameaça à vida da vítima. Na concep-

²⁸ Cf. POLLOCK, 1994, p. 146.

²⁹ POLLOCK, 1994, p. 146.

ção kulina, doenças provocadas por *dori* são causadas por *dsoppineje* (curandeiro, xamã) inimigo, que introduz *dori* (substância, objeto, energia, espécie de poder) extraído do seu próprio corpo no corpo da vítima. *Epetocahi*, por sua vez, tem também origem “sobrenatural”, mas se refere à transgressão de tabus alimentares.

6 – Doença interna infantil (*epetocahi*)

A palavra *epetocahi*³⁰, composta de *epe* (umbigo) e *tocahi* (ir [embora], andar, afastar-se, ou seja, queda do cordão umbilical), refere-se a doenças que aparecem no período em que o umbigo do bebê está em fase de cicatrização, equivalendo, no dizer popular, ao “mal dos sete dias”. Aquilo que pode acontecer ao recém-nascido nesse período, provocado por quebra de tabus alimentares, resguardo não cumprido ou *dsamacoma* em kulina, é responsabilidade do pai e da mãe. Na cultura kulina existe uma relação de dependência, nos primeiros meses de vida, entre o corpo do bebê e o corpo do pai e da mãe. Estes devem seguir regras alimentares bem rigorosas, sob o risco de a criança ser afligida por problemas de saúde, e vão sendo gradativamente liberados da dieta por meio de banhos com diferentes ervas, administrados pelo *dsoppineje* ao bebê. É como se esse fosse um período de amadurecimento do bebê, de afastamento, de rompimento do cordão umbilical como deixa perceber a palavra.

O povo Kulina, quando um bebê apresenta sintomas de doença do tipo: diarreia, abdômen inchado, cólicas abdominais ou constipação (problemas gastrointestinais em geral), atribui-o à transgressão por parte do pai e da mãe de regras alimentares e interpreta-o como *epetocahi*. A restrição alimentar mais forte nesse período refere-se ao consumo de carne de caça de animais machos.

A restrição quanto à carne de animais machos pode ser compreendida através da concepção *Madija* da “formação” das crianças. É um processo que envolve fatores psicológicos e sociais³¹, dividido em

³⁰ POLLOCK (1994) menciona, citando também Clair Lorain, que os Kulina, tanto do Purus como do Juruá, associam *epetocahi* com a presença de um besouro na barriga do bebê, sob a pele. Ouvi comparações semelhantes entre os *Madija* do Purus, mas me faltam dados para desenvolver esse tema.

³¹ Cf. LEAL, Ondina Fachel (Org.). *Corpo e Significado*. Ensaios de Antropologia Social. Porto Alegre: UFRGS, 1995. p. 20. A autora nessa passagem desenvolve o tema da relação sexual e da concepção como um momento de troca, como essencialmente de uma relação social.

duas fases separadas pelo evento do nascimento. Na primeira, o corpo do bebê é construído durante a gravidez através das diversas relações sexuais ocorridas, pelo acúmulo do sêmen, substância masculina, no útero. A segunda, logo depois do nascimento, quando o bebê recém-nascido é “concluído” por meio do leite materno, substância feminina e de outros alimentos tidos como leves e aromáticos, tais como os produtos da roça cultivados pelas mulheres. Em ambas as fases, o feto/bebê está sujeito a influências potencialmente perigosas decorrentes da ação de seus pais, o que demonstra que o bebê carece das capacidades atribuídas às pessoas e que o expõe a danos que podem ser-lhe impingidos indiretamente. O perigo só desaparece depois que os pais o submetem ao tratamento com ervas, administrado pelo pajé, e depois que a criança tenha consumido substâncias leves em quantidade suficiente para formar-se como pessoa.³² Os tabus alimentares a serem respeitados pelo pai e pela mãe só cessam quando a criança for capaz de andar e já estiver começando a falar. Nesta fase, ela deixa de ser um “bebê” (*nono*) e passa a ser considerada uma “criança” (*ejedeni*).

A criança, para ser considerada socialmente como pessoa, precisa manifestar certos atributos que a qualifiquem como “pessoa”, como a capacidade de audição, compreensão, fala e locomoção, e também deve ser composta equilibradamente de substâncias masculinas e femininas. A criança, por estar ainda em formação como pessoa, pode vir a adoecer pelo consumo excessivo de carne de animal macho (substância masculina) pelos pais, o que provocará um desequilíbrio das substâncias masculinas e femininas formadoras do bebê.

As substâncias formadoras de uma criança são basicamente o sêmen e o leite materno, que podem ser acrescidos de outros alimentos, como carne de animal macho durante a gestação³³, carne de animal fêmea e alimentos cultivados após o nascimento. Pollock diz estarem relacionados entre os Kulina o caráter etnofisiológico da reprodução e o caráter social do casamento e que a troca de alimentos é uma metáfora do casamento para eles. Os homens caçam para prover a carne, e as mulheres cuidam das roças para prover alimentos cultivados. No casamento, os homens suprem a casa de alimentos silvestres de “aromas fortes” e as mulheres os transformam em substâncias comestíveis, de aroma

³² Cf. POLLOCK, 1994, p. 148.

³³ Os Kulina possuem uma série de tabus alimentares também durante a gravidez, visando à proteção do feto e um bom parto. Cito, como exemplo, a proibição à gestante de comer rabo de macaco para que o cordão umbilical não se enrole no pescoço do feto (magia pela semelhança).

“suave”, por meio do cozimento. O casamento também é percebido pelos Kulina como um processo através do qual as mulheres “domam” os rapazes adolescentes, transformando-os em adultos sociáveis.³⁴

Uma percepção de doença culturalmente determinada encontra-se vinculada a uma lógica social, ou seja, a um determinado contexto. Daí a relação entre o processo de formação da criança e o relacionamento conjugal, ambos supondo como termos da troca (*manaco* em kulina) as substâncias masculinas e femininas usadas como metáforas. Relações familiares, para os Kulina, supõem troca ou provisão de alimentos adequados. Relações conjugais conflituosas ou incorretas equivalem à provisão de alimentos impróprios. Enquanto o consumo de alimentos impróprios denuncia a existência de relações conjugais ou intrafamiliares conflitivas, estas geram um contexto no qual a doença infantil pode ser interpretada como quebra de tabus alimentares³⁵, e estes deixam de ter significado quando não existem conflitos conjugais ou intrafamiliares. Um bebê saudável passa a ser indício de correto desempenho de papéis maternos e paternos.

A cura realizada pelo xamã na criança acometida por *epetocahi* tem como consequência um maior zelo por parte do pai e da mãe na observância das restrições alimentares. Os conflitos sociais ou conjugais que possibilitaram o contexto para o surgimento da doença são também censurados, cabendo às partes envolvidas resolverem a disputa ou pelos menos tirá-la do domínio público.

7 – Doença interna dos adultos (*dori*)

A origem do *dori* é explicada no mito de origem dos *madija* e do surgimento da sociedade e da cultura. No mito, homens primordiais vão caçar na beira de um lago e encontram uma criança desconhecida. Assustados, matam-na. Aparece então a mãe da criança, a entidade mitológica *Massosso*, que, desesperada pelo assassinato do filho, promete vingança na próxima lua. Vai, então, à aldeia dos *madija* e tenta roubar

³⁴ Os rapazes relutam em assumir um casamento, mas existe uma pressão social para que isso aconteça.

³⁵ POLLOCK (1994, p. 150) investigou casos em que a doença infantil foi precedida de ruptura de relações familiares provocadas por acusações de adultério e/ou negligência no cumprimento de suas obrigações diárias, tanto pelo marido/pai como pela esposa/mãe, e por desentendimentos entre genros e sogros. Os Kulina não atribuem as doenças infantis a isso, mas ao consumo de alimentos inadequados pelo pai e pela mãe da criança.

uma criança, que é salva por sua mãe, enquanto todos fogem. *Massosso* destrói, então, toda a aldeia *Madija*, esguichando seu próprio leite, que, de tão quente, incendeia todas as pessoas e malocas. Não satisfeita quando encontra alguém com vida, pisoteia-lhe o fígado (centro vital para os Kulina). Chegam então dois irmãos, *Quira* e *Tamaco*, que, surpresos com o que veem, vão procurar o avô e a avó onça (*idi e ini dsomaji*) para saber o que havia acontecido. Esses informam da destruição de todos os *madija*, restando apenas *Quira*, *Tamaco* e sua irmã (que não recebe nome no mito). *Quira* então pega um cipó e bate em *Massosso* até matá-la. Pisoteia-a até esmagá-la. Ela vai diminuindo, diminuindo sob os pés de *Quira*, até transformar-se em *Noma* (ou *dori*).³⁶

Observa-se o *dori* surgindo de uma entidade feminina (*Massosso*), dominada por uma entidade masculina (*Quira*), que passa a utilizá-lo como fonte de poder simbólico, manipulada majoritariamente pelos homens (*dsoppineje*). O poder surge do conflito de gênero (*Quira* versus *Massosso*), ou seja, de uma mãe vingando a morte do filho e depois sendo submetida novamente por um homem (*Quira*). Pode ainda refletir as relações entre consanguíneos e afins sempre tensas entre o povo *madija*.

Uma doença só é atribuída a *dori* quando, numa trajetória interpretativa, várias hipóteses foram levantadas e diversas formas de tratamento tentadas sem ter sido conseguido uma melhora significativa da pessoa acometida pelo mal. Nesse momento, passa-se a atribuir a causa da doença a *dori* e a cogitar a respeito do possível responsável, que nunca será um *dsoppineje* consanguíneo da pessoa doente. Na concepção kulina, o *dsoppineje* inimigo introduz *dori* no corpo de outra pessoa, extraíndo-o de seu próprio corpo, provocando assim a enfermidade na pessoa, podendo levá-la à morte caso o *dori* não seja localizado e extraído em tempo por outro xamã. O diagnóstico de *dori* é mais aplicado a adultos do sexo masculino do que a mulheres e crianças, o que leva a crer que esteja relacionado com o exercício do poder entre os *madija*. Os homens exercem com exclusividade o poder político entre os Kulina, e o poder religioso é desempenhado majoritariamente por homens³⁷,

³⁶ Feitiço; objeto introjetado no corpo para enfeitiçar; *dori*. Cf. MADIJA, Itijo Ette. *Tamacocca huima-Quiracca huima* – O mito Kulina de Tamaco e Quira.

³⁷ Na cultura *madija* não é vedado às mulheres tornarem-se *cahuaniji* (aprendizes de xamã). Existem, no entanto, poucas mulheres *dsoppineje*. Conheci em 1984, com idade avançada, *Issihui* da aldeia do Medonho, vale do rio Juruá. A pouca incidência de mulheres *dsoppineje* na sociedade kulina aparece relacionada a tabus ligados à menstruação e ao sangramento pós-parto (nesses períodos da mulher, a proximidade é considerada perigosa para a pessoa doente), às relações sexuais (exigência de abstinência) e à concepção. Não assisti mulher Kulina passando por iniciação no período

podendo, às vezes, uma mesma pessoa ser *dsoppineje* (xamã) e *tamine* (chefe, liderança política).

A etiologia da doença *dori* é simples, mas o seu conceito é complexo.³⁸ Os *madija* dizem ser o *dori* uma substância que é injetada no corpo dos xamãs, atribuindo-lhes a capacidade de curar e/ou de causar o mal. Existem diferentes tipos de *dori*, que são identificados pela gravidade ou não da doença, sendo *dori maccocco* (*dori* vermelho escuro) o mais perigoso. A grande maioria dos *dsoppineje*, entre os Kulina, são homens, e se hoje apenas a metade da população adulta masculina exerce o papel de *dsoppineje*, a maioria passou pela iniciação para a pajelança, ou seja, foi *cahuaniji* – “iniciado”, “o que está sendo cuidado”, “aprendiz de xamã”.

O *cahuaniji*³⁹ submete-se a uma rígida dieta alimentar e deve abster-se de relações sexuais, de participar de jogos, festas e brincadeiras e inclusive do uso do *rami* (cipó jagube). Ele vai aprender como *dsoppineje* o caminho que leva ao *nami bodi huaji*⁴⁰ (no interior da terra, nos subterrâneos), o uso do *dori*, fragmento de unha de tamanduá, gavião, tatu-canastra, resina vitrificada ou pedra, que lhe é injetado na região do abdômen. O *dori* na concepção kulina tem o poder de tirar a vida de uma pessoa de forma lenta ou fulminante. Na etapa seguinte, aprende o *ttemode* e o *caribaja*, injetar ou tirar o *dori* do corpo de alguém num gesto rápido e característico, que consiste em colocar as duas mãos em concha, formando um vácuo no local, e a seguir retirar com força, provocando ruído seco. Outra forma de cura é através da sucção no local afetado.

O *dsoppineje* aprende a prever o futuro dos Kulina por meio de sonhos ou visões, a ter bons ou maus presságios, a solucionar conflitos e a se deslocar de um lugar a outro no mesmo instante. No *nami bodi huaji*, “interior do solo”, tem contato com o *adsaba*, “espírito auxiliar na pajelança”, e recebe o *icorime*, “alma de animal ou de planta”, e retorna para a superfície para o ritual da cura, camuflado pelo *ssajara*, “vestimenta ritual feita da folha da jarina (*dsiqqui*)”. Recebe ainda no *nami*

em que lá estivemos. Perguntadas sobre isso, responderam: “as mulheres gostam de ‘pinicar’” (termo regional para relação sexual), referindo-se à abstinência sexual, de até um ano, prescrita para o período de iniciação. Existem, portanto, certas barreiras culturais que impedem a mulher de se relacionar plenamente com o sagrado.

³⁸ Cf. POLLOCK, 1994, p. 151.

³⁹ Cf. SILVA; SOUZA, 1985, p. 35.

⁴⁰ Num espaço identificado por eles como o interior da terra localizam-se os espíritos (*toccorime*) xamânicos.

bodi huaji canções de cura, que irá cantar no ritual, seguido pelo coro das mulheres em forma de responsório.⁴¹

Na prática, qualquer homem adulto é um xamã em potencial, o que permite que surjam suspeitas e até acusações contra indivíduos socialmente considerados marginais, portanto mais vulneráveis. Os culpados são sempre procurados entre xamãs reconhecidos de aldeias vizinhas e que por alguma razão estiveram em contato com a pessoa doente no período anterior à manifestação de sua doença.

Entre os Kulina, *dori*, assim como a doença interna infantil, é diagnosticado em contextos sociais em que se apresentam situações de hostilidade e discórdia entre membros de diferentes grupos familiares. Essa associação, no entanto, não é feita explicitamente pelos próprios Kulina. A ocorrência de conflitos, geralmente entre parentes por afinidade, leva a um posterior diagnóstico de doença como provocada por *dori*. Os sintomas entre os Kulina só são diagnosticados como *dori* dentro de um contexto de tensão social e, neste caso, o doente passa a ser submetido a rituais de cura conduzidos por um ou mais xamãs.

O que diferencia o diagnóstico do *dori* do diagnóstico de outras doenças é a identificação do presumível culpado. A culpa recai geralmente num xamã de outra aldeia, com a qual o clã mantém relações. No caso da aldeia de Maronáua, os responsáveis eram identificados entre os xamãs da aldeia de Santo Amaro no rio Purus ou de alguma aldeia do rio Envira. O processo de acusação relacionado a *dori* serve, por outro lado, para definir e delimitar as fronteiras identificadoras de cada grupo. As suspeitas ligadas a *dori*, ao serem direcionadas para outras aldeias, canalizam as possíveis hostilidades e conflitos internos para fora do grupo, servindo como fator de coesão social.

As concepções de doença e de cura da sociedade kulina, expressas de diferentes maneiras, relacionam as percepções do corpo social com as percepções do corpo dos indivíduos. A respeito disso, Mary Douglas⁴² afirma:

O corpo social condiciona o modo pelo qual percebemos o corpo físico. A experiência física do corpo, modificada sempre pelas categorias sociais através das quais o conhecemos, mantém por sua vez uma determinada visão da sociedade.

⁴¹ ALTMANN, 1994, p. 76.

⁴² DOUGLAS, Mary. *Símbolos Naturales – Exploraciones em cosmologia*. Madrid: Alianza, 1978. p. 89. (tradução própria).

Conclusões

Os primeiros confrontos dos Kulina com a frente extrativista da borracha e do caucho provocaram uma drástica redução populacional por meio de massacres e epidemias de doenças até então desconhecidas para eles. A subsequente dispersão e desorganização social do povo Kulina abalou suas concepções tradicionais a respeito da origem e das formas de tratamento das doenças e colocou em risco a transmissão dos conhecimentos e das técnicas xamanísticas. Num momento seguinte, houve um reavivamento e uma ênfase na importância da instituição da pajelança, como forma de delimitação do espaço identificador do povo.

A etnomedicina kulina permanece ativa e gozando de respeito entre os povos indígenas vizinhos e entre os ribeirinhos, apesar de ser mantida em grande sigilo. Os brasileiros da região ocasionalmente procuram os xamãs e suas medicações fitoterápicas, o que reforça a convicção kulina a respeito da eficácia de seu saber etnomédico.⁴³

O conjunto de crenças e de práticas médicas kulina pode ser entendido como um sistema bastante complexo. Pode-se ainda perceber que as concepções kulina de “pessoa”, relacionadas às noções de gênero, perpassam toda a cultura, expressando-se nos mitos e concretizando-se no cotidiano das relações sociais.

As concepções kulina a respeito de saúde/doença só podem ser compreendidas dentro da dinâmica sociocultural e dos seus conflitos. As interpretações kulina sobre doença representam um “idioma do sofrimento”, que diz respeito tanto ao corpo social como ao individual. A doença entre os Kulina não é uma linguagem social sobre os estados e processos do corpo, mas é o corpo falando a respeito dos processos sociais.⁴⁴

⁴³ Cf. POLLOCK, 1994.

⁴⁴ POLLOCK, 1994, p. 159.

Interpretações a partir do Acompanhamento Pastoral Terapêutico Feminista

Anete Roesse

Resumo: Este artigo propõe um estudo da corporeidade no contexto do que temos chamado de Aconselhamento Pastoral, aqui redefinido e ressignificado a partir dos métodos e propostas da hermenêutica e do bibliodrama, a partir da perspectiva crítica de gênero para a compreensão dos conflitos relacionais. Como podemos reconhecer o desenho, o desejo, a dor que permeia e é a nossa corporeidade como mulher e como homem através do espelho do texto bíblico (1Samuel 1.1-8)? Como o espaço do encontro com finalidade terapêutica – que é espaço de expressão de denúncia, protesto, culpa, revolta, dor, busca; em busca de reconhecimento, interpretação, dignidade e reintegração corporal, pessoal, relacional – pode ser, de fato, um “lugar de reconhecimento”? Que questões as teorias de gênero provocam no âmbito do acompanhamento terapêutico em vista dos sofrimentos da violência de gênero, que marcam e determinam a nossa corporeidade de mulher e de homem? Este texto visita os caminhos da construção da textualidade corporal, seus protótipos e estereótipos no contexto estrutural das relações familiares e propõe veredas feministas para o ensaio de novos movimentos corporais e relacionais.

Palavras-chave: família, estereótipos de comportamento relacional, papel de gênero masculino, papel de gênero feminino.

Introdução

O corpo é o terreno, a geografia, onde estão inscritas as marcas das experiências relacionais do ser humano. É o lugar onde se experimentam os sabores e dissabores das relações. É onde se vivem o desejo, a ideia, a saudade, o luto, a esperança, o prazer, a fome. A geografia do nosso corpo é terreno que se move e comove ao passo dos acontecimentos, relações e motivações pessoais e socioculturais cotidianas e históricas. Cada pessoa em sua corporeidade tem experiências e inscrições específicas, pessoais, marcadas pelo seu lugar biológico, sociocultural. Uma dessas é a dimensão de gênero em cada corpo.

As perguntas que movem este estudo guiam-se pelo desejo de saber como o texto bíblico e a teologia poderiam ser referencial de interpretação e apoio para um acompanhamento pastoral terapêutico em situações em que mulheres e homens sofrem, na sua vida, em seu corpo, as conseqüências de relações de gênero estereotipadas. Na construção social do gênero residem estruturas, modelos e estereótipos que bloquearam, historicamente, as inter-relações sadias e espontâneas entre homens e mulheres. Que referenciais o acompanhamento pastoral terapêutico, com base nas teorias de gênero e feminista, pode aportar com vistas a uma interpretação crítica dessas relações adoecidas?

A partir dos referenciais da hermenêutica feminista e da hermenêutica bibliodramática irei exercitar um método teológico do âmbito do acompanhamento pastoral terapêutico para a interpretação de sofrimentos baseados em conflitos de gênero. Farei uma abordagem interpretativa do contexto relacional e corporal presentes simultaneamente no texto bíblico e no texto das experiências cotidianas atuais. A base teórico-metodológica para a interpretação e a reflexão estará na hermenêutica feminista, na hermenêutica bibliodramática, na teologia e psicologia feministas. Em princípio, são necessários breves apontamentos, que irão definir o método bibliodramático, a hermenêutica feminista e o acompanhamento pastoral terapêutico.

1 – Hermenêutica feminista

Na leitura de um texto bíblico, o interesse da hermenêutica é justamente procurar o sentido que o texto faz para quem o lê. A teoria feminista propõe uma *releitura* hermenêutica da Bíblia, especialmente dos textos já calcificados por interpretações teologicamente conservadoras e opressoras, para explorar a reserva de sentido que o texto tem e que só se revela quando interpretado a partir de métodos específicos.¹

Para Ivone Gebara, hermenêutica não é só uma teoria de interpretação, mas é uma maneira de ser, de relacionar-se e de compreender.

A interpretação é uma forma de revelação do ser humano para si mesmo, uma forma de mostrar a compreensão que ele tem de si, utilizando os textos como mediação. Através do entendimen-

¹ Cf. CONTI, Cristina. Hermenêutica Feminista. In: SCHNEIDER, Theodor (Org.). A Mulher e a Criação Teológica. *Grande Sinal*, Petrópolis: Vozes, ano 55, p. 497-512, jul./ago. 2001. p. 498-499.

*to e interpretação de um texto, estamos apenas manifestando a compreensão que temos de nós mesmas(os) e do nosso mundo. O texto torna-se, de certa forma, um pretexto para falarmos de nossa própria realidade histórica.*²

A *experiência* de mulheres, de homens, de adultos ou crianças é uma das chaves metodológicas da hermenêutica feminista. Falar de experiência é observar o que acontece no microcosmo do cotidiano. Significa assumir uma postura metodológica que ouve os apelos estampados na realidade de cada qual pela especificidade de gênero, acrescida de situações específicas, como a geração, a questão étnica e econômica, que se revelam em vivências singulares.

A hermenêutica da suspeita e da imaginação, proposta por Elisabeth S. Fiorenza, é outra importante chave de análise de textos. A hermenêutica da suspeita é um exercício que interpela interpretações conservadoras; desconstrói paradigmas androcêntricos e patriarcais do texto e os reconstrói com referenciais libertadores; pergunta pela ideologia que envolve o texto, os protótipos, estereótipos ou arquétipos; pergunta pelo tipo de sociedade, pelas relações de poder entre homens e mulheres, das mulheres entre si, dos homens entre si. A hermenêutica da imaginação intui a possibilidade de uma imaginação criativa como uma regra metodológica fundamental no processo interpretativo. A imaginação criativa viabiliza a capacidade de pensar um mundo diferente e melhor. A liberdade de recriar o texto, pintá-lo, ritualizá-lo e dramatizá-lo amplia o horizonte de alternativas, sonhos e ensaios de relações renovadas e recriadas entre os seres humanos e com todo o cosmo.³

Tânia Sampaio articula as contribuições da teoria de gênero para o processo interpretativo, considerando que,

em uma hermenêutica de gênero, o processo de leitura do texto bíblico procura privilegiar os movimentos e momentos de encontro e diálogo entre as experiências de vida de quem procede à leitura e as das pessoas identificadas no texto, em suas sucessivas realidades cotidianas. A concepção das relações sociais de gênero apresenta-se como um novo paradigma, capaz de não simplesmente visibilizar mulheres e/ou grupos oprimidos, mas iluminar as descobertas sobre estruturação das opressões e dos

² GEBARA, Ivone. *Teologia em ritmo de Mulher*. São Paulo: Paulinas, 1994. p. 30.

³ Cf. SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *As origens cristãs a partir da mulher*. Uma nova hermenêutica. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 25-93.

*jogos de poder que organizam discursos normativos e estabelecem controles sociais*⁴.

A hermenêutica de gênero faz da leitura bíblica um processo de interação entre quem lê o texto e quem está no texto, quer dizer: acontece um diálogo sobre e a partir da vida de quem lê e a vida de quem viveu no contexto textual. Assim serão analisados as estruturas de poder que existem nos diversos âmbitos da sociedade e os níveis de poder exercido pelos diferentes grupos sociais.

Esse exercício hermenêutico de gênero pergunta pelas *relações de poder* presentes no texto ou no contexto; pergunta pelo exercício de poder de cada pessoa e sob que base estrutural social, religiosa, cultural e econômica ela se comporta, assumindo determinados papéis. A indagação pelo *status* do poder observa as categorias de classe, gênero, etnia, geração... e com isto confronta o domínio do paradigma biológico de interpretação das relações e suas consequências para cada pessoa.

A pergunta pelo *movimento* que acontece no texto é decisiva. Esta “pede a identificação do lugar em que estavam tanto as mulheres como os homens, visando à reflexão sobre pessoas concretas e não apenas sobre os discursos teológicos contidos no texto bíblico”⁵. A partir da identificação do movimento, do lugar, o *cotidiano* se define como um espaço primordial de observação e interpretação das relações e como palco das cenas mais completas de luta, sofrimento, realidade e transformação social.

A integração das categorias corpo-movimento-relações sociais permite a organização de perguntas ao texto bíblico que contemplem não unicamente a identificação dos discursos teológicos, mas a possibilidade de um encontro com as vivências concretas e suas representações. O interesse está em analisar os movimentos que comunicam o complexo jeito humano de construir seus sentidos e organizar suas sociedades. Enfim, de se relacionar.

Trata-se de uma opção metodológica a pergunta sobre o movimento dos corpos concretos em suas múltiplas relações. Por um lado, para evitar abstrações sobre a realidade e, por outro, para

⁴ SAMPAIO, Tânia Mara. Considerações para uma hermenêutica de gênero do texto bíblico. In: O Gênero no Cotidiano, *Ribla*, Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, n. 37, 2000/3, p. 7-14. p. 7.

⁵ SAMPAIO, 2000, p. 12.

*não perder a riqueza dos detalhes que indicam os vários jeitos de enfrentar as situações. Está no corpo, com sua materialidade, a condição de os seres vivos construírem suas experiências de relações no mundo. É o corpo de mulheres, homens e crianças que exige uma nova leitura do texto bíblico. A organização desta corporeidade é exigente: quer explicações, satisfações, companhia... Em sua experiência na vida, cria linguagens próprias para comunicar suas urgências e presença no mundo e relações.*⁶

A hermenêutica feminista tem, também, como regra metodológica, a investigação crítica da *imagem de Deus* que o texto apresenta ou supõe. Confronta essa imagem com a experiência cotidiana das pessoas mais oprimidas na busca por imagens libertadoras, novas possibilidades de aproximação com o divino e experiência com o transcendente.

A hermenêutica feminista incorpora também na sua leitura a pergunta pela dimensão corpórea, pela energia vital da qual somos formadas, numa tentativa de suplantarmos os dualismos da história cristã, que ignorou a corporeidade e demonizou o corpo, sobretudo o corpo da mulher.⁷

2 – Bibliodrama

O bibliodrama é um método de interpretação textual para grupos e é uma hermenêutica essencialmente prática. O grupo é o espaço preferencial do bibliodrama para a compreensão do texto, porque este deve passar pela vivência corporal de cada pessoa, para que seu sentido encontre ecos de experiência comum entre a vida expressa no texto e a vida de quem procede à leitura.

Na hermenêutica bibliodramática, é possível brincar com papéis, estruturas e modelos de gênero, etnia, idade... e neste jogo se confrontar, inverter, questionar, perceber os limites dos clichês predeterminados. Assim, mulheres podem se colocar no papel de Moisés ou de Jesus; e homens podem se colocar no lugar de Tamar ou da concubina do Levita de Juízes 19. Também mulheres podem se colocar no papel de outras mulheres, como Fenena e Ana, e a partir daí buscar afinidades, desejos, revoltas afins com as personagens dos textos, encontrando, então, um meio de entendimento, um processo terapêutico, uma cura. Esse jogo pode ser imaginário, como faço quando penso sobre o texto

⁶ SAMPAIO, 2000, p. 12-13.

⁷ Cf. GEBARA, 1994, p. 37.

que em seguida aqui interpretarei, onde, de qualquer forma, não deixo de fazer uma experiência de empatia com as personagens do texto, porque não existe uma racionalidade pura.

No bibliodrama, cada personagem ou situação do texto são enfocados e estudados com atenção. Essa possibilidade desconstrói o paradigma do heroísmo e do individualismo, do personagem herói ou heroína, típicos da sociedade patriarcal. Permite que falem também, por exemplo, as filhas e os filhos de Fenena ou que entre em cena a mãe do filho pródigo, ou que falem as mulheres que vivem no harém de Salomão. Também aqui abre-se o leque para compreensões dinâmicas e includentes de corporeidade, pois são todas as possíveis personagens do texto que vem à tona na interpretação. Acontece nesse processo interpretativo uma desconstrução da corporeidade unilateral, do modelo único que se impõe através do corpo do herói ou heroína.⁸

Elisabeth Naurath vê como “uma tarefa central do bibliodrama não apenas a construção de uma ponte entre texto e experiência pessoal, entre passado e presente, mas também dentre estas, vencer em nossa consciência cotidiana habitual a divisão entre corpo e alma”. A Bíblia testemunha experiências de fé que se definem pela condição corporal e vital, como, por exemplo, nos milagres de curas ou na transformação da água em vinho – para a continuidade da festa, da alegria, da convivência – ou na multiplicação da comida. Esse retrato bíblico da corporeidade nas suas várias dimensões implica que a interpretação dos textos bíblicos requer “uma ‘re-tradução’ da Palavra para a experiência corporal”⁹.

Naurath pergunta pela compreensão teológica da corporeidade. Diferente das ciências sociais, a teologia fala do corpo como um corpo animado/almado, que tem alma. E a Bíblia não faz dissociação entre essas dimensões – corpo e alma.¹⁰ O bibliodrama, como hermenêutica prática, que não apenas nomeia o corpo, mas oportuniza o toque do corpo e a presença corporal na interpretação e na desconstrução de vivências reais e simbólicas, possibilita que a teologia recupere sua dimensão corporal.

⁸ Cf. POHL-PATALONG, Uta. Hermeneutik für das Bibliodrama. In: Symposium zur Hermeneutik für das Bibliodrama, *TEXT Bibliodrama Informatio*, ano 8, n. 15, dez. 2001. p. 13.

⁹ NAURATH, Elisabeth. Leib und Seele in Beziehung. Wenn biblische Texte im Bibliodrama lebendig werden. In: NAURATH, Elisabeth; POHL-PATALONG, Uta (Hrsg.). *Bibliodrama: Theorie – Praxis – Reflexion*. Stuttgart: Kohlhammer, 2002. p. 174.

¹⁰ Cf. NAURATH, 2002, p. 175-176.

Conforme Uta Pohl-Patalong, ambos, bibliodrama e teologia feminista, movem-se contra tradições religiosas e interpretações bíblicas conservadoras e dominadoras. Ambos ocupam-se com a experiência da pessoa como ponto de partida teológico e procuram reconhecer o valor teológico da mesma.¹¹

3 – Acompanhamento pastoral terapêutico

O acompanhamento pastoral terapêutico ocupa-se com o cuidado pastoral em situações de crise; pergunta pelo cotidiano das pessoas no que diz respeito às dores e aos desafetos, aos choros e às tristezas, às frustrações e irritações; busca a saúde do corpo/da pessoa como um todo, a cura das relações atrofiadas, estáticas e dos sofrimentos por motivos morais; busca justiça nas relações e revisão de concepções, relações e estruturas que humilham e fazem adoecer e perder a dignidade corporal, pessoal, relacional, social, espiritual.

Acompanhamento Pastoral Feminista aporta, especialmente, a revisão dos papéis de gênero, a flexibilização das estruturas desses papéis, o ensaio de novas posturas, outras visões, relações, opções de conduta, afetividade e intimidade, apontando as situações de conflito ou sofrimento causadas pela violência de gênero, etnia, geração e classe. Essa reorientação em relação aos papéis de gênero tem a função de redimensionar as relações de gênero. Trata-se de um processo de busca de cura de muitos sofrimentos causados pelas relações e pelos modelos de gênero estereotipados.

A Bíblia afirma que o corpo é templo, é morada do Espírito Santo, por conseguinte, quando não recebe o sopro vivificador e sua plena criatividade, o corpo padece. A teologia, no entanto, *tem sido responsável por fazer do* corpo não um templo do espírito, mas um templo de tabus, vergonhas e pecados, excluindo o Sopro Vivo do templo corporal criado à imagem de Deus.

Ivone Gebara, ao descrever a dura história e realidade de mulheres nordestinas e a mobilidade destas na fuga das situações e relações violentas da vida, certifica-se de um papel fundamental da religião na vida dessas mulheres. Afirma: “Neste contexto, a religião tem uma força extremamente significativa. Ela compõe o quadro da busca de saídas melhores, ela é horizonte de apoio para a realização das esperanças, ela

¹¹ Cf. POHL-PATALONG, Uta. Kritische Freundschaft. Bibliodrama und interreligiöser Dialog. In: NAURATH; POHL-PATALONG (Hrsg.), 2002, p. 30.

é o referencial para um mundo melhor, ela é um sustento psicológico para evitar um colapso maior"¹². A teologia e a religião têm, então, esse caráter dúbio de macular o corpo criado à imagem de Deus ou de deixá-lo ser templo das coisas divinas. Pode aumentar o colapso, como pode curar, salvar o corpo de um sofrimento maior.

O texto bíblico de 1 Samuel capítulo 1, versículos 1-8 servirá de ponto de partida de um modelo bíblico-teológico de corporeidade, que nos acompanha moralmente.

O texto atual que servirá como base são dados da última pesquisa do IBGE: "a mulher brasileira nos espaços público e privado". Este texto não terá aqui a mesma importância hermenêutica que o texto bíblico. Serve como um paralelo ao texto bíblico. Os textos estão como dois espelhos nos quais se refletem duas realidades cronologicamente muito distantes uma da outra. No entanto, se colocados geograficamente nessa proximidade, lado a lado, e lidos a um só tempo, não saberíamos, talvez, imediatamente, qual é o mais antigo.

Fenena, Elcana e Ana

O texto bíblico de 1 Samuel 1.1-8:

¹ Havia um homem de Ramataim, um sufita da região montanhosa de Efraim, que se chamava Elcana, filho de Jeroão, filho de Eliú, filho de Toú, filho de Suf. Era um efraimita.

² Elcana tinha duas mulheres: uma se chamava Ana, e a outra Fenena; Fenena tinha filhos; Ana, porém, não tinha nenhum.

³ Todos os anos, Elcana subia da sua cidade para Silo, a fim de adorar e oferecer sacrifícios a Javé dos exércitos. Em Silo, estavam Hofni e Finéias, os dois filhos de Eli, que eram sacerdotes de Javé.

⁴ No dia em que oferecia sacrifícios, Elcana repartia porções para sua mulher Fenena e para todos os filhos e filhas dela.

⁵ Embora tivesse maior amor por Ana, Elcana lhe dava apenas uma porção, porque Javé a tornara estéril.

⁶ Com humilhações, Fenena irritava Ana, a quem Javé tinha deixado estéril.

⁷ Isso acontecia todos os anos; sempre que eles subiam ao santuário de Javé, Fenena ofendia Ana. E Ana começava a chorar e ficava sem comer.

¹² GEBARA, Ivone. *A Mobilidade da Senzala Feminina*. Mulheres Nordestinas: Vida melhor e feminismo. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 62.

⁸ Elcana, seu marido, lhe perguntava: “Ana, por que você fica chorando e não come nada? Por que você está triste?”

Por acaso não sou eu melhor para você do que dez filhos?”¹³

A mulher brasileira nos espaços público e privado

“A projeção da taxa de espancamento: projeta-se cerca de, no mínimo, 2.160.000 espancamentos/ano no país [...], 180 mil/mês, 6.000/dia, 250/hora ou 4/minuto – um a cada 15 segundos. A responsabilidade do marido ou parceiro como principal agressor varia entre 53% (ameaça à integridade física com armas) e 70% (quebradeira) das ocorrências de violência em qualquer das modalidades investigadas, excetuando-se o assédio. Outros agressores comumente citados são o ex-marido, o ex-companheiro e o ex-namorado, que somados ao marido ou parceiro constituem sólida maioria em todos os casos. Dentre as formas de violência mais comuns destacam-se a agressão física mais branda, sob a forma de tapas e empurrões, sofrida por 20% das mulheres; a violência psíquica de xingamentos, com ofensa à conduta moral da mulher, vivida por 18%, e a ameaça através de coisas quebradas, roupas rasgadas, objetos atirados e outras formas indiretas de agressão, vivida por 15%. Espancamento com cortes, marcas ou fraturas já ocorreu a 11% das mulheres, mesma taxa de ocorrência de relações sexuais forçadas (em sua maioria, o estupro conjugal, inexistente na legislação penal brasileira), de assédios sexuais (10% dos quais envolvendo abuso de poder) e críticas sistemáticas à atuação como mãe (18%, considerando-se apenas as mulheres que têm ou tiveram filhos).”¹⁴

¹³ BÍBLIA SAGRADA. *Edição Pastoral*. São Paulo: Paulinas, 1990. O texto da tradução feita por J. F. Almeida traz informações um pouco diferentes nos versículos 5 e 6, onde diz: “⁵ A Ana, porém, dava porção dupla, porque ele a amava, ainda mesmo que o Senhor a houvesse deixado estéril. ⁶ A sua rival a provocava excessivamente para a irritar, porquanto o Senhor lhe havia cerrado madre”.

¹⁴ Pesquisa da Fundação Perseu Abramo. *Censo IBGE 2000*. Versão revista e ampliada – 18.02.02. Núcleo de Opinião Pública – FPA. Gustavo Venturi (Coord.). Pesquisa de opinião pública: Pesquisa da Fundação Perseu Abramo: A MULHER BRASILEIRA NOS ESPAÇOS PÚBLICO E PRIVADO: Como vivem e o que pensam as brasileiras no início do século XXI. Nota Metodológica: Universo: mulheres brasileiras, com 15 anos de idade ou mais (61,5 milhões, Censo IBGE 2000). SÍNTESE DOS RESULTADOS: Outubro de 2001 (versão revista e ampliada - 18.02.02). Disponível em: <www.fpubramo.org.br>.

Samuel: o contexto

Samuel 1.1-8 é o texto que introduz os livros intitulados 1 e 2 Samuel no Antigo Testamento. O texto apresenta a família de Samuel quando ele ainda não era nascido, mas desejado. Samuel, o juiz, Saul, Davi e Salomão, os reis de Israel, são os personagens mais conhecidos dos livros de Samuel¹⁵. Ana é bastante lembrada atualmente nas reflexões do mundo bíblico-teológico. Samuel é o personagem mais presente do primeiro livro de Samuel, pois é por ele que passa a transição do período dos juízes para o período dos reis em Israel. A narrativa de 1Sm 1.1-8 é, portanto, pré-monárquica. O redator do texto tem a preocupação de justificar a existência do santuário para o sacrifício e a oração, pois o culto doméstico está cedendo lugar ao templo e à peregrinação anual, onde se levam oferendas. Samuel é sacerdote em Silo e unge os primeiros dois reis – Saul e Davi. O texto apresenta a realidade do Israel tribal, onde o patriarca podia ter mais do que uma esposa¹⁶. Portanto, temos uma família grande. O texto apresenta duas mulheres, Fenena e Ana, ambas casadas com Elcana, sendo que Fenena tem filhas e filhos com ele¹⁷.

No livro de Samuel, Fenena e Ana aparecem atuantes apenas no começo do livro. Fenena, de cujos filhos e filhas não sabemos os nomes, está presente apenas nesses primeiros versículos. Ana está presente nos dois primeiros capítulos, quando gera Samuel, quando o consagra ao Senhor, deixando-o no templo, com “O cântico de Ana” e, por fim, o texto ainda lembra que o Senhor abençoou Ana com três filhos e duas filhas (1Sm 2.21).

A família de 1 Samuel é constituída por Fenena, Elcana, mais os filhos e as filhas deste casal, e por Ana, também casada com Elcana. Esse texto estampa a presença/o ser corporal e as evidências dessa concreitude; estampa o padecimento corporal como consequência de relações infelizes, paradigmas existenciais, estruturas e modelos estereotipados.

Corpo, dor e cura: a corporeidade no contexto familiar

O texto revela, em primeiro plano, que a família tradicional, no lar patriarcal, nem sempre era “tão feliz assim”. O lar desse texto eviden-

¹⁵ BRIGHT, John. *História de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1980; SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 1994.

¹⁶ Cf. MEYERS, Carol L. As raízes da restrição – As mulheres no Antigo Israel. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, n. 20, 2. ed. 1990.

¹⁷ Talvez 10, pelo que afirma o último versículo do texto.

cia que o casamento poligâmico não era tão pacífico, pelo menos para as mulheres, como se pressupõe muitas vezes nas reflexões teológicas.

O texto descreve detalhadamente o que se passa com o corpo, com a vida das duas mulheres e da família, apresentando os sentimentos de Ana e as atitudes de revolta de Fenena. São duas mulheres lutando pelo amor de um homem, pelo casamento e pela realização através da maternidade. Elcana, pela sua fala com Ana, parece conviver relativamente bem com essa situação. No entanto, Fenena e Ana não parecem muito realizadas nessa convivência. Ambas sofrem. Uma sofre por não ter filhos, e a outra sofre por não ser amada pelo marido.

Um “texto agressivamente descritivo” é o corpo de Ana, de Fenena e o das mulheres de hoje. E esse texto geralmente descreve cenas e qualidades depreciativas e estereotipadas da vida das mulheres, resumindo o corpo delas ao cenário de variações insignificantes e sem sentido.

Na sequência, farei o exercício hermenêutico de aproximação à corporeidade das personagens do texto bíblico e do texto social atual.

Ana

As questões relativas às relações de gênero e à corporeidade, presentes nas linhas e entrelinhas do texto, nos saltam aos olhos. A descrição das ofensas, do sofrimento e do estado emocional das duas mulheres desse texto é impactante no que diz:

*Com **humilhações**, Fenena **irritava** Ana,
Fenena **ofendia** Ana.
Ana começava a **chorar** e ficava **sem comer**.
...chorando ... não come nada?
...você está triste?*

A descrição tão detalhada da relação conflituosa e de como essa situação se expressa no corpo delas de fato chama a atenção. Ambas sofrem muito, e cada qual vive e reage a esse sofrimento de maneira singular. Ao mesmo tempo em que o texto descreve o corpo das mulheres e seu comportamento, ele forja um protótipo de feminino e estereotipa o que seria o ser e o comportamento das mulheres. Nesse caso, o próprio contexto patriarcal do texto já atesta uma conjuntura familiar e relacional em questões de gênero, que dificulta um outro tipo de convivência e satisfação pessoal para as mulheres. É uma estrutura sem saídas, sem espaço de movimento libertador para as mulheres.

Ana chora, não come, está triste. Estas configurações emocionais não são estranhas a nós mulheres do século XXI. Susan Bordo, interpretando doenças comuns do século XIX, como a histeria e a anorexia, afirma que “a sintomatologia dessas desordens revela-se como textualidade”. Nessa situação, “encontramos o corpo de quem sofre profundamente marcado por uma construção ideológica da feminidade típica”¹⁸ de cada época. Certamente o estado de Ana, em sua época, não tenha sido nomeado assim como a medicina o nomearia hoje. No entanto, são padrões de sentimentos e sofrimentos que reconhecemos como definidos especificamente para o ser das mulheres, que são, surpreendentemente, muito semelhantes mesmo em épocas tão distantes. Muitas mulheres, hoje, se reconhecem no sofrimento de Ana e Fenena. Ao longo da história, e ainda hoje, não só o corpo das mulheres, mas também seus sofrimentos são padronizados e reduzidos pela medicina e pela cultura hegemônica a poucas alternativas.

*Nestas desordens a construção da feminidade está notavelmente escrita em termos perturbadoramente concretos e hiperbólicos: representações exageradas, extremamente literais. [...] Os corpos das mulheres perturbadas apresentam-se como um texto agressivamente descritivo para quem o interpreta – um texto que insiste e exige mesmo ser lido como uma afirmação cultural, uma exposição sobre o gênero.*¹⁹

A tristeza de Ana, o seu choro e o negar-se a se alimentar são hoje sintomas associados a um sofrimento que acomete grande número de mulheres – que é a depressão. Tudo isso, todas essas desordens físicas e sentimentais têm significados simbólicos e políticos no âmbito da construção social, cultural e histórica do gênero.

Ana chorava, sentia-se triste e não comia. O “não comer”, negar ao próprio corpo a alimentação que este necessita, a nutrição da qual depende a vida, é um fator relevante no tocante à construção do gênero do corpo feminino. Não nos são desconhecidas hoje doenças como a bulimia e a anorexia, sendo que ambas acometem especialmente mulheres. São as desordens orgânicas causadas pelas normas socioculturais

¹⁸ BORDO, Susan. O corpo e a reprodução da feminidade: uma apropriação feminista de Foucault. In: JAGGAR Alison M.; BORDO, Susan R. *Gênero, Corpo, Conhecimento*. São Paulo: Rosa dos Tempos, 1997. p. 23. (Coleção Gênero).

¹⁹ BORDO, 1997, p. 23.

que prescrevem um corpo feminino ideal. Assim, preceitos sociais impostos colocam-se em oposição ao bem-estar somático das mulheres.

O não comer adequadamente, seja na depressão, na anorexia, na bulimia ou no dia a dia normal, é um desvio de apetite conhecido e enfrentado por inúmeras mulheres do mundo de hoje, sob a norma cultural de manter uma determinada forma física. Alícia Fernandes aponta para uma série de imperativos que se conjugam com as proibições do comer, que conformam as normas relativas à construção do gênero, que significam e limitam outras instâncias da vida das mulheres. Para a autora, as proibições em torno do comer estão imbricadas com mandatos socioculturais, como:

- a) *É proibido incorporar a comida escolhida e desfrutá-la, mastigando-a com teus dentes próprios, para dar-lhe a forma que se acomode à necessidade de teu corpo.*
- b) *É proibido desfrutar incorporando o corpo sexuado do homem escolhido.*
- c) *É proibido incorporar conhecimentos, transformando-os prazerosamente, através do teu próprio saber, em aprendizagem.*
- d) *Só poderás seduzir os homens para que se aproximem, pois te está proibido ser ativa e, mais ainda, desfruta-os.*²⁰

Culturalmente, a mulher é encarregada de ser a que nutre física e emocionalmente as pessoas que a cercam. "As regras dessa construção de feminidade exigem que as mulheres aprendam como alimentar outras pessoas, não a si próprias, e que considerem como voraz e excessivo qualquer desejo de autoalimentação e cuidado consigo mesmas. Assim exige-se que as mulheres desenvolvam uma economia emocional totalmente voltada para os outros."²¹

Ana assume sozinha a punição e a culpa por sua esterilidade, levando até o extremo o suposto castigo de Deus e a exigência cultural e religiosa da maternidade. No entanto, o não-comer não deixa de ser, também, um protesto corporal contra essa situação.

As prescrições sociais para os papéis de gênero impedem às mulheres e aos homens a identificação de seus saberes, desejos e necessidades pessoais. Para Ana, o desejo pessoal de ser mãe está submetido

²⁰ FERNÁNDEZ, Alícia. *A mulher escondida na professora: Uma leitura psicopedagógica do ser mulher, da corporalidade e da aprendizagem*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989. p. 81-82.

²¹ BORDO, 1997, p. 25.

às exigências sociais e religiosas da maternidade obrigatória. É difícil, nesses casos, gerar uma corporeidade que não esteja a serviço dos dogmas externos. É essa submissão aos desejos construídos e impostos, como se fossem necessidades pessoais, que causa a desconexão da corporeidade sadia, do desejo pessoal.

Fratura pode instalar-se no corpo sob a forma de “enfermidades” [...]; isto é, toda uma gama de sofrimentos que o corpo absorve, prestando-se como cenário para desdobrar o drama da oposição entre o conhecimento escondido e o saber que emerge de seu corpo, sem encontrar as ferramentas objetivantes, lógicas, cognitivas, linguísticas, que permitem expressar o novo e apropriar-se dessa mudança. O pensamento é obrigado a separar-se da corporeidade.²²

Ana não se conforma nem com a boa vontade e o consolo de Elcana, dizendo que, por ele, ela não precisa ser mãe. O texto insiste três vezes que Ana não é mãe, afirmando:

...Ana, porém, não tinha nenhum.

...porque Javé a tornara estéril.

...a quem Javé tinha deixado estéril.

Ana sofre com a impossibilidade de ser mãe. Sofre por não poder cumprir com os preceitos da sociedade e da religião de sua época. O papel e a incumbência das mulheres na sociedade, daquela e desta época, são justamente estes: procriar e estabelecer relacionamentos por meio da tarefa de “cuidar” de outros. Manter as relações para sofrer e mostrar à sociedade que ela sabe fazer o que lhe foi exigido, perseverando e sendo cada vez mais eficiente no dedicar-se aos outros. Assim, as mulheres são treinadas para que se sintam incapazes de viver de forma independente, isto é, sem um homem e sem filhos. Sem homem, filhos e parentes para cuidar, supõe-se também que a sociedade corre um certo perigo com as mulheres supostamente “desocupadas”.

Ana carrega o fardo de não haver gerado filhas ou filhos. O que se diz, o que se pensa e se fala de uma mulher que não era mãe, na época, expressa-se por meio das palavras de Fenena. Ser estéril era motivo de chacota, humilhação e desprezo. Segundo o texto de 1 Samuel, a mulher para ser feliz e sentir-se realizada precisa ter filhos e um homem que a

²² FERNÁNDEZ, 1989, p. 42.

ame. Assim, as necessidades das mulheres ficam circunscritas ao âmbito familiar: maridos, filhos, filhas, casa.

A construção do modelo feminino ou masculino ideal e estereotipado impede que as próprias mulheres e os homens não mais consigam discernir os seus verdadeiros desejos, suas necessidades pessoais verdadeiras.

As traduções da versão Pastoral e da tradução de Almeida, embora discordantes no versículo 5, não trazem informações que possam alterar a situação. A versão Pastoral afirma: “Embora tivesse maior amor por Ana, Elcana lhe dava apenas uma porção, porque Javé a tornara estéril”; e a versão de Almeida: “A Ana, porém, dava porção dupla, porque ele a amava, ainda mesmo que o Senhor a houvesse deixado estéril”. A dependência econômica das mulheres ao marido fica evidente e torna-se, nesse contexto agressivo, mais um agravante. As duas traduções deixam claro que Elcana amava mais a Ana, mas na continuidade dessa afirmação o texto repete que Ana era estéril. Se Ana recebia apenas uma porção, certamente ela sentia mais uma vez a insuportável carga, acusação e inferioridade de não haver sido mãe. Por outro lado, se Ana recebia porção dupla porque era a mais amada, o problema é igualmente da mesma proporção; assim, pois, é a Fenena que essa atitude de Elcana atinge na carne. Fenena precisa, nesse caso, reconhecer mais uma vez que Elcana ama mais a Ana, embora ela lhe tenha dado a tão cara descendência. A negação dos filhos e a negação do amor é a humilhação que não permite a elas a dignidade que elas querem.

O papel da hermenêutica feminista no acompanhamento pastoral terapêutico, aqui, é de crucial importância, pois se incumbe de revelar o caminho da construção de um feminino estereotipado; de desconstruir lentamente as nossas heranças dessa construção e ensaiar, reconstruir, inventar outros jeitos de ser mulher, mãe, outras estruturas de relacionamento etc.

Fenena

Podemos entender que as atitudes de Fenena em relação à Ana descrevem o texto corporal da própria Fenena, que se vê igualmente agredida pelo modelo familiar, cultural e religioso ao qual ela precisa corresponder. O problema que enfrentavam Fenena e Ana não foi, com certeza, uma situação individual e isolada naquele contexto, assim como não são pessoais ou isolados os sofrimentos que enfrentam as mulheres no Brasil hoje.

O lugar de Fenena na família é tão ingrato quanto o de Ana. A tarefa da maternidade não é tão simples quanto parece: além de ser

obrigação social para as mulheres, supõe-se que o bem-estar e a realização delas vêm sobretudo por meio da maternidade. O texto de Samuel, incluindo seu contexto e a sequência do texto, sobretudo os dois primeiros capítulos, revela que não basta ser mãe, que não basta gerar e dar ao homem a descendência, para que ela, a mulher, se sinta realizada e reconhecida. Para ser uma mulher “reconhecida”, é preciso parir meninos e parir primogênitos; é preciso parir, também, não qualquer menino, mas meninos que sejam para algum sacrifício ou grandes líderes, reis ou salvadores. Só essas mulheres têm sua maternidade reconhecida. Não basta ser uma mãe “qualquer”, como foi Fênena, não basta ser mãe de “quaisquer” filhas e filhos, de quem não sabemos nem os nomes. É preciso ser mãe de grandes homens para ser reconhecida por meio deles.

Ana perfaz o papel da mulher boa, piedosa, que chora e ora muito (v. 9-18). E, por fim, é recompensada: fica grávida de Samuel, terá um primogênito, que será um “grande homem”. Ana foi abençoada com três filhos e duas filhas (2. 21). É preciso, então, ser a mãe, a supermãe, amada, piedosa, sofrida, batalhadora. É preciso ser mulher-mãe, que corresponde a todos os pré-requisitos do modelo dominante, para que sejam reconhecidos e lembrados seus méritos. Reconhecimento encerrado nos papéis de gênero preestabelecidos e restritos a poucas possibilidades: corresponder ao quadro da expectativa religiosa, política, econômica, cultural, circunscrita ao âmbito familiar – ser uma esposa comportada e piedosa, gerar primogênitos especiais, além de outros filhos e filhas.

*O corpo – o que comemos, como nos vestimos, os rituais diários através dos quais cuidamos dele – é um agente da cultura. [...] ele é uma poderosa forma simbólica, uma superfície na qual as normas centrais, as hierarquias e até os comprometimentos metafísicos de uma cultura são inscritos e assim reforçados através da linguagem corporal concreta. O corpo também pode funcionar como uma metáfora da cultura. O corpo não é apenas um texto da cultura. É também [...] um lugar prático direto de controle social.*²³

Numa sociedade em que a realização e a felicidade máxima de uma mulher estão calcadas na e relegadas à maternidade e à dependência afetiva e econômica de um homem, é óbvio que restam poucas alternativas para relações sadias entre elas e entre elas e os homens. Nesses contextos, as mulheres são jogadas umas contra as outras. E textos como

²³ BORDO, 1997, p. 19.

o de 1 Samuel são usados para interpretações que afirmam que as mulheres são rivais (cf. tradução de Almeida), inimigas entre si e ciumentas.

O versículo 5 afirma: *Embora tivesse maior amor por Ana, Elcana lhe dava apenas uma porção, porque Javé a tornara estéril*. Aqui, o texto conta, implicitamente, os motivos da reação de Fenena. Se Elcana ama mais a Ana que a Fenena, como será a situação de Fenena sendo a menos amada? Afinal, ela garantiu a Elcana a sua descendência. Fenena espera o amor, o afeto do homem com quem ela está casada. A interpretação teológica e cultural conservadora feita desse tipo de atitude é de que uma mulher como Fenena não merece o amor de um homem; ou como um homem vai amar uma mulher “assim tão pouco delicada”, “tão agressiva”?

Interpretações sexistas definem mulheres como Fenena de “mal-amadas”, pouco femininas, pouco delicadas e de comportamento pouco adequado a uma mulher, minimizando, assim, o verdadeiro motivo de suas atitudes contestatórias. As chaves hermenêuticas da suspeita e da experiência nos permitem dizer que Fenena não se conforma em ser apenas o ventre reprodutor da descendência de Elcana. Por um lado, ela vive numa relação que não respeita a sua dignidade afetiva, materna, humana. Fenena sente e vive o que ela provoca em Ana: tristeza, ofensa e humilhação. Sente corporalmente todo o desprezo que ela reproduz e o expressa com sua revolta.

Por outro lado, Fenena usa do *status* da maternidade para se defender dos sentimentos e do lugar que aquela situação lhe impõe. Ambas as mulheres não estão felizes: uma tem a maternidade, a outra, o amor de um homem. Nenhuma delas tem as duas coisas necessárias para que uma mulher se sinta realizada, completa e reconhecida na sociedade do Israel tribal. Fenena foi “castigada” pela interpretação teológica e cultural por seu mau comportamento diante de Ana. Fenena é julgada por muitas interpretações como a mulher má, depravada, que devia ficar quieta no seu canto, mas não fica, e como aquela que não tem o amor de um homem “porque não o merece”. Fenena não se coloca no seu lugar. Quer dizer, ela não cumpre o papel que cultural e socialmente se espera dela. Ela contesta, se revolta, não se conforma... Esta talvez seja a imagem divina em Fenena. Essa contestação de Fenena é que é para nós mulheres que lemos a Bíblia hoje uma possibilidade por onde podemos nos identificar e por onde podemos expressar a falta de dignidade e o desrespeito sentido. Fenena luta contra ou em favor de sua própria carência e dependência afetivas, econômicas, religiosas e culturais.

Os comportamentos e sentimentos de Fenena e Ana são conhecidos hoje como “tipicamente femininos”. Fenena seria a mulher descontrolada, irritante, nervosa; Ana chora, não se alimenta, está infeliz/

triste (depressiva?). Juntando, então, os comportamentos e reações das duas mulheres do texto, temos os estereótipos de gênero relacionados às mulheres: elas irritam e ficam irritadas, choram, ficam tristes, infelizes, não se controlam.

Em sistemas familiares, modelos de família onde se privilegia o bem-estar dos homens, existem poucas saídas para a realização afetiva das mulheres; restam o confronto e a competição entre elas. As reações delas perante o sistema são de novo usadas como argumentos para a invalidação de seus potenciais.

Culturalmente se estabeleceu uma identificação entre ser mulher e ser mãe, mas não se estabeleceu a mesma relação entre ser homem e ser pai. Neste caso, “privando ambos os gêneros: ao homem, impede de desfrutar de sua paternidade, e impede a mulher de desfrutar de sua sexualidade”²⁴. Para essa “forma cultural”, ser sujeito-mulher identifica-se com ser mãe. “As condições da maternidade transladam-se às condições de constituição da subjetividade feminina: ser sensível às necessidades dos outros, proporcionar-lhes atenção, cuidados e alimentação, oferecer-lhes apoio e sustento para seu desenvolvimento. Presas nesses mandatos, as mulheres ‘têm’ que ser mães de seus maridos, de seus pais na velhice, de seus amigos, de seus empregados, de seus alunos, de seus pacientes...”²⁵

Uma interpretação feminista do texto pergunta pelo contexto que conforma e sustenta uma realidade em que as mulheres acabam tendo que apelar para tais comportamentos humilhantes para ambas. Ana, que faz o papel da mulher comportada, piedosa, que sofre calada, será recompensada no futuro²⁶, após sofrer e orar muito e gerar um filho homem, de nome Samuel, que virá a ser muito mais reconhecido e influente do que os filhos e as filhas de Fenena. A teologia fez de Ana uma heroína, que, por seu comportamento, mereceu um primogênito, homem, que se tornaria um “grande homem”.

A Eva de todos os tempos, Fenena, Ana, Maria, eu..., a mulher que deveríamos ser depois do pecado, “para não ser tachada de ‘machona’, ‘fállica’”, deve ser submissa, obediente, passiva, agradável, dizer sempre sim, mesmo que não esteja de acordo, sorrir, calar e nem sempre perguntar. A curiosidade científica, em nossa cultura, tem sexo masculino; e o mesmo termo “curiosa” é aplicado às mulheres no sentido

²⁴ FERNÁNDEZ, 1989, p. 39.

²⁵ FERNÁNDEZ, 1989, p. 39.

²⁶ FERNÁNDEZ, 1989, p. 122.

pejorativo de “fofoqueira” ou “intrrometida”²⁷. O pecado de Eva foi a sua curiosidade, sua vontade de saber, ao que estão condenadas até hoje as mulheres, a pagar com estereótipos como a ingenuidade, condenadas a silenciar sua vontade de conhecer e saber, silenciar seus sofrimentos e envergonhar-se de seu corpo. Adão, como Elcana, nos fornece o falso modelo masculino da calma e da objetividade.

Nessa hermenêutica do texto está presente a “memória subversiva”, que não deixa quieta a memória das mulheres daquele texto, pois é provocada pela lembrança que as mulheres de hoje trazem no corpo agora, como nos avisam as pesquisas do IBGE. É a memória escrita desse texto sagrado que faz irromper memórias em nosso corpo, também sagrado, pois é imagem divina que espelha dignidade desde seu princípio. Como mulher entro em diálogo interpretativo com todo meu o corpo com a vida que o texto da Bíblia e os textos orais de hoje representam e significam.

A perspectiva pastoral terapêutica feminista observa criticamente os papéis que Fenena e Ana assumem no contexto. Elas cumprem com fervor os papéis que lhes são relegados como mulheres, sem perceber a estrutura patriarcal que lhes impõe essas condições. Fenena não consegue nomear a sua revolta a partir do modelo familiar ao qual está presa e que a revolta; Ana não consegue sequer falar, mas também expressa corporalmente o que a estrutura familiar e os preceitos sociais lhe provocam. As consequências de modelos e estruturas de gênero estereotipados mostram-se na vida dessas duas mulheres, na sua convivência, na sua corporeidade, seus desejos... O que “adoeceu” as mulheres, depois de Eva, e os homens depois de Adão é, na compreensão de Alicia Fernández, “a existência de conhecimentos escondidos, desmentidos, secretos, não ditos”²⁸. Reaprender a sentir, a perceber, a dizer é um processo pessoal e mútuo de revisão, desconstrução e reconstrução de concepções, vivências e convivências cotidianas.

Elcana

Elcana é um homem que tem uma história – relatada no texto. Ele era de Ramataim, era um sufita, da região montanhosa de Efraim – era efraimita. Tem antecedentes importantes, todos homens: Jeroão, Eliú, Toú e Suf. Tem duas mulheres: Ana e Fenena. Com Fenena tem filhos e

²⁷ FERNÁNDEZ, 1989, p. 121.

²⁸ FERNÁNDEZ, 1989, p. 61.

filhas. É um homem religioso e temente a Javé dos Exércitos. É o provedor. Reparte os sacrifícios entre sua família, dividindo porções para cada qual. Ele ama Ana e se preocupa com o sofrimento dela.

É evidente a diferença dos dados que o texto oferece sobre Elcana em relação a Fenena e a Ana. Além de apresentar vários de seus antecedentes, o autor do texto esforça-se em descrever suas raízes familiares, sua religião e o lugar de onde vem. A ideologia do texto deixa pressupor que Elcana é um homem bom, íntegro, religioso, justo... E no que tange à sua postura em relação ao conflito entre Ana e Fenena, ele parece calmo, tranquilo, objetivo. Preocupa-se com Ana e tenta consolá-la.

É interessante observar que, mesmo que a intenção do autor tenha sido simplesmente introduzir os livros de Samuel, apresentar a família desse que viria a ser o grande juiz e conselheiro de todo um povo ou descrever a passagem dos cultos domésticos para a peregrinação e os sacrifícios anuais ao templo, o texto informa toda uma estrutura e um conflito familiar, uma moral religiosa e uma imagem de Deus que nos dão um panorama da realidade da construção das relações de gênero e suas consequências naquele contexto para aquelas pessoas.

O texto fornece-nos detalhes sobre o dia-a-dia da família, mas descreve um dia específico, no qual pode-se imaginar que o conflito tenha se tornado mais acirrado. Essa situação apenas significa que o conflito existe de forma igual ou mais velada nos outros dias do ano. E, se acontece assim todos os anos, é sinal de que é assim há muito tempo. E este dado leva-me a pensar que já está instalada uma situação muito delicada, na qual mesmo Elcana, que não está diretamente envolvido, não consegue intervir além do seu consolo a Ana.

Elcana cumpre então o papel que aquela sociedade espera dele e que a sociedade de hoje ainda muito espera dos homens e impõe a eles. É um protótipo de homem construído pelo sistema androcêntrico. Não se envolve nos conflitos familiares, não gosta deles, deixando-os por conta das mulheres, pois está reservada a elas a responsabilidade pela afetividade, pelos conflitos, pelas relações, pelo cuidado das crianças... Ele mantém distância do problema, não se envolve, porque supõe que não tem nada a ver com ele.

Por isso, no texto e na prática de hoje, os desajustes da relação recaem sob a responsabilidade das mulheres, seja Fenena, Ana, Cida ou Marlene, que então são adjetivadas com descrições como no texto. A teologia, a psicologia e outras ciências androcêntricas atuais não têm uma concepção diferente sobre o comportamento das mulheres. Pressupõe-se que, enquanto a mulher é imprevisível, se irrita e é emotiva, o homem é metódico, tranquilo, controlado e objetivo. Essas características con-

firmam os estereótipos de gênero determinados pela cultura. Tanto as mulheres como o homem que temos no texto tentam exercer ao extremo a prescrição social do seu papel de gênero preestabelecido. Ele, um típico homem construído pelo estereótipo da objetividade masculina; ela, a típica mulher construída pelo estereótipo da emotividade feminina.

A atitude e as palavras de Elcana para Ana são agradáveis. Ele tenta consolá-la, propondo-lhe que pense diferente. Mas Ana está convicta de que precisa corresponder às exigências sociais e, consequentemente, aos anseios pessoais, cumprindo a missão da maternidade. Atender ao que Elcana lhe propõe seria sofrer uma ruptura do seu eu, redefinir-se e adaptar-se aos desejos dele, o que implicaria para ela uma desvalorização pessoal e social. A atitude de Elcana, apesar de bem-intencionada, não implica uma disposição de ouvir suas necessidades. Os desconfortos expressos pelas mulheres são, ainda hoje, cultural e cientificamente identificados como “problemas femininos”, os quais são vistos como corriqueiros e normais. “O corpo masculino tornou-se o próprio corpo [...] enquanto o corpo feminino permanece marcado por suas diferenças. Assim, enquanto os homens são os teóricos culturais do corpo, apenas as mulheres têm corpo. Enquanto isso, o ausente corpo masculino continua a operar ilicitamente como a norma (científica, filosófica, médica) para todos.”²⁹

Na sociedade atual, o homem heterossexual representa o modelo da pessoa sadia, madura, equilibrada. Muitos homens acreditam ter o direito de controlar a vida das mulheres e acreditam possuir privilégios. Muitas mulheres, por sua vez, acreditam que eles são fundamentais para o bem-estar delas; elas mesmas acreditam que elas são responsáveis pelos desajustes da relação. Culpam-se e se cobram, seguindo as exigências morais de que são elas as responsáveis por cuidar e educar. Estes e outros estereótipos sexuais nas famílias limitam e restringem os desejos, comportamentos e expectativas dos membros da família entre si.

A situação de Elcana é, aparentemente, mais cômoda, pois para ele estão resolvidas as exigências que o sistema patriarcal lhe exige: a descendência e a paternidade, filhos homens que garantem a continuidade do seu nome, uma mulher (ou mais, conforme a necessidade dele). Ele tem a família que o sistema patriarcal espera de um homem. Assim, as atitudes dele ficam fora de qualquer suspeita. Ele parece não participar do conflito. O que é decisivo na família patriarcal é o bem-estar

²⁹ BORDO, Susan. A Feminista como o Outro. *Estudos Feministas*, Florianópolis: Centro de Filosofia e Ciências Humanas – UFSC, v. 8, n. 1, p. 10-29, 2000. p. 15.

deles. As leis sociais e religiosas muitas vezes oferecem saídas para eventuais dificuldades dos homens em relações de casamento, como no caso de Elcana. Ele que tem a possibilidade de casar-se duas vezes. Ele tem uma mulher a quem ama, satisfazendo e realizando as suas necessidades afetivas, e uma mulher com quem ele tem filhos e filhas, garantindo a descendência e a honra.

Ainda assim, o conforto do lugar de Elcana denuncia a passividade que esse lugar impõe. É uma passividade perante o conflito que está instalado em sua própria casa, é a passividade social perante um modelo e uma estrutura familiar e da situação que está posta na sua família. Na opinião de Alicia Fernández, “passividade não é uma característica feminina, mas um sinal e um sintoma de uma proibição que pode contaminar tanto um homem quanto uma mulher. Ainda que nossa cultura espere passividade na mulher e atividade no homem, chamaremos de passividade a um sintoma que implica a renúncia de um sujeito – homem ou mulher – a situar-se como sujeito pensante”³⁰. Quer dizer, a passividade masculina pode estar calcada na renúncia, na negação de pensar sobre seu próprio corpo, seus desejos, seus saberes íntimos e próprios.

Aqui poderiam ser lançadas muitas perguntas a partir da experiência masculina dos dias de hoje. Trata-se de um terreno que recém começa a ser explorado, que é o estudo da masculinidade sob a perspectiva de gênero e feminista. Para entender o lugar e a experiência de Elcana a partir dele mesmo, é preciso ouvir as intuições e suspeitas dos homens de hoje. Antes de ouvir, ainda é preciso que haja coragem e espaço para que os homens falem de si, cuja tarefa é, de fato, um exercício que cabe aos homens e que vem sendo feito aos poucos.

A situação de Elcana pode ser problematizada a partir de perguntas sobre seu papel como pai, seu lugar como homem na família e na sociedade, sua masculinidade na relação com outros homens, sua relação com Fenena e com Ana. Poderíamos perguntar a ele, bem como a Fenena e a Ana, sobre a imagem de Deus, Javé, que está presente em suas vidas e como essa influencia a família na qual convivem.

Vários estudos sobre masculinidade que vêm sendo feitos pelos próprios homens, atualmente, dão conta da construção sociocultural do ser homem. Identificam a estrutura e o papel de gênero preestabelecidos e estereotipados em que os homens vão se enquadrando. Essas pesquisas propõem uma sistematização de diferentes modelos de masculinidade, que estão previstos na sociedade e que predeterminam hie-

³⁰ FERNÁNDEZ, 1989, p. 61.

rarquicamente a qual ou quais categoria(s) cada homem pertence. São estudos muito interessantes, pois apontam para a heterogeneidade da masculinidade e das relações de gênero entre os homens, ainda que, como se sabe, as categorizações sempre resumem a pluralidade.

Robert Connel diferencia as relações entre masculinidades nas seguintes categorias: *hegemonia* – cujo modelo se sustenta com subordinação das mulheres, seja pelas vias de um corporativismo dos homens ou pelo uso do poder autoritário para garantir privilégios, a violência; *subordinação* – é o modelo de masculinidade que se baseia na subordinação em geral, mas entre os homens ela se evidencia na subordinação da homossexualidade em relação à heterossexualidade; *cumplicidade* – nesta se situam os homens que se beneficiam do modelo hegemônico, mas dividem, quase ocultamente, serviços domésticos do mundo privado, privando-se assim de ser a linha de frente dos representantes do patriarcado; *marginalização* – as relações entre as distintas masculinidades se estendem para questões de etnia, classe etc., diferenciando em poder e *status* homens brancos, pobres, negros...³¹

Pedro de Oliveira, em seus estudos sobre masculinidade, tem a preocupação especial de estudar as camadas mais pobres para identificar o modelo de masculinidade que aí se apresenta. O autor afirma que essa classe de homens recorre ao modelo que está a seu alcance, que está centrado no corpo do homem, corporificando “seu poder em atividades físicas como esporte, lutas e proezas sexuais”³². Em entrevistas feitas com homens dessas camadas pôde ser verificado que há orgulho e prazer em ser homem, até mesmo afirmando a masculinidade como uma bênção. Esses homens avaliam positivamente até mesmo os “fardos”, como o papel de provedor, que implica a masculinidade. Esses fardos servem, por outro lado, como justificativas para afirmar certos privilégios dos homens: “uma provação que dá a esses homens o acesso às prerrogativas de poder que o regime patriarcal, com sua hierarquia de gênero, concede ao indivíduo masculino”³³.

Os homens dos estratos sociais mais baixos não questionam as injunções e sim a dificuldade de satisfazer suas obrigações

³¹ Cf. CONNELL, Robert. La organización social de la masculinidad. In: VALDÉS, Tereza; OLAVARRÍA, José (Eds.). Masculinidad/es Poder y crisis. *Isis Internacional*, Chile Flacso, Ediciones de las Mujeres, 1997. p. 31-48.

³² OLIVEIRA, Pedro Paulo Martins de. Crises, valores e vivências da Masculinidade. *Novos Estudos*, São Paulo: CEBRAP, n. 56, p. 89-110, 2000. p. 90.

³³ OLIVEIRA, 2000, p. 93.

e responsabilidades, tidas como típicas do homem. Já para os estratos médio e alto, a ênfase do questionamento recai sobre as próprias normas sociais. Nos segmentos de classe média, encontraremos com maior frequência maridos auxiliando esposas nos serviços de casa ou mesmo assumindo práticas para a limitação do número de filhos, como o uso de preservativos ou vasectomia. A participação efetiva no planejamento familiar é para eles sinônimo de sacrifício, a ponto de Viveros (1998: 156) classificá-los como "homens que entendem sua decisão de se esterilizar como um ato de altruísmo e que buscam se apresentar como heróis modernos, responsáveis e respeitáveis".³⁴

A afirmação da corporeidade do homem, tanto das classes abastadas como das pobres, é o indício de que o corpo masculino foi sendo o protótipo instituído como referência para homens e mulheres. Por um lado, a valorização social da corporeidade masculina resulta no orgulho de ser homem. Por outro, este orgulho da corporeidade masculina, do ser homem, vem sendo afetado pelos altos índices de desemprego que os homens também enfrentam nas últimas décadas, além da violência à qual os homens estão submetidos e são vítimas de forma particular.

O corpo masculino foi, em grande medida, um corpo motivado a ser um corpo desejante e ao qual foram concedidas liberdades em termos de fantasias. Enquanto que ao corpo feminino impôs-se a proibição de desejos e fantasias, seja em termos de conhecimentos ou em termos de sentimentos. As mulheres são instigadas a seguir o modelo masculino em termos de comportamento, expressão de sentimentos, produção de conhecimentos etc. Assim como no caso de Ana e Fenena, entram em contradição as exigências culturais e as necessidades somáticas das mulheres, gerando crises e conflitos consigo mesmas, entre elas e delas em relação aos homens.

As filhas e os filhos de Fenena e Elcana

O texto informa:

² ...Fenena tinha filhos; [...]

⁴ No dia em que oferecia sacrifícios, Elcana repartia porções para sua mulher Fenena e para todos os filhos e filhas dela.

³⁴ OLIVEIRA, 2000, p. 95.

Chama atenção no texto de 1Sm 1.1 que as filhas e filhos de Fenena não têm nome, muito menos como eles se situam no meio do conflito. Esse olhar sobre o texto e a ausência de uma presença mais digna deles aponta para o retrato que a sociedade atual tem de crianças e jovens. A estes são associados estereótipos ditos femininos, como a incapacidade, ingenuidade e imaturidade. A perspectiva feminista no acompanhamento terapêutico pergunta pelo lugar das crianças ou jovens na família. Entende que as crianças têm opinião, sentimentos, sabedoria e percepção muito aguçada, que participam ativamente da vida familiar, têm presença ativa, madura e crítica diante dos conflitos que se apresentam. Portanto, elas não devem ser excluídas do processo de acompanhamento e cura em função de estigmas que limitam seu espaço de protagonismo no cotidiano familiar. A ausência dessas pessoas no processo terapêutico evidencia a exclusão geracional.

Javé

A imagem de Deus que permeia o texto é uma presença impactante. É uma presença onipotente e onipresente, que tem uma importância crucial na construção da corporeidade e das relações de gênero das personagens do texto. É uma convicção dura, definida, aparentemente intransponível a de Deus, ou a que se tem sobre sua atitude referente a Ana. Desconstruir uma imagem de Deus, como uma divindade que impõe a seu bel-prazer a esterilidade às mulheres, é um exercício não só hermenêutico. É um exercício que precisa ser um dos princípios do acompanhamento pastoral, porquanto é a imagem de Deus, construída nos intermeios da religião e da cultura, que colabora na construção dos papéis de gênero. Por que, segundo esse texto, Deus torna estéreis as mulheres a seu bel-prazer? A esterilidade não poderia ser também uma bênção de Deus, algum bom propósito de Deus? Não poderia Deus ter a intenção de propôr que, a partir de Ana, se ensaiassem possibilidades de felicidade e realização femininas sem a maternidade e que Ana, Elcana, Fenena e a sociedade não compreenderam o propósito? Ou poderíamos pensar aqui que a imagem de Deus voltou atrás na “decisão”, possibilitando filhos e filhas a Ana (cf. 1Sm 2). A crítica feminista propõe que a realização e a felicidade femininas não podem mais estar unicamente calcadas na maternidade, seja no tempo daquele texto ou no tempo deste texto, pois em ambos os contextos a maternidade compulsória é um pretexto social para a reprodução de papéis e estruturas de gênero estereotipadas e ideologias que servem à contínua subordinação das mulheres.

4 – Veredas para uma Prática Feminista no Acompanhamento Pastoral Terapêutico

Os relacionamentos familiares e conjugais são constantemente vistos pela sociedade como uma questão privada, particular; por isso o conhecido ditado: *em briga de marido e mulher ninguém mete a colher*. Por meio dessa passividade e desse pretexto social e eclesial têm se mantido e repetido modelos familiares estereotipados em termos de relações e comportamentos de gênero, permitindo a multiplicação das violências nas relações familiares e conjugais. A ideologia moderna da *privacidade* afeta, em especial, a vida das mulheres. Em nome dessa privacidade da vida pessoal e conjugal elas têm mantido o silêncio, têm escondido o choro, a tristeza e os hematomas. Na sociedade e cultura patriarcais, as crises da mulher têm sido interpretadas como sendo típicas delas – consideradas emotivas, subjetivas, confusas e nervosas.

A Igreja, ao longo da história, teve um papel fundamental no processo de normatização dos corpos. Para tal, provocou a idealização de um modelo de família ao qual cada pessoa deveria corresponder para ficar livre do pecado e da culpa.

*Com o interesse de se fazer da família o eixo irradiador da moral cristã, faz-se presente o adestramento da sexualidade dentro do matrimônio. A castidade é um dos requisitos desse adestramento da sexualidade e, como conseqüência, a virgindade e o casamento monogâmico auxiliavam também os interesses econômicos. Nesse entendimento, fazia-se necessário eleger um modelo de corpo feminino dentro dos moldes de obediência e de recato. O discurso religioso normalizava os corpos femininos dentro da preocupação com a pureza física e mental das mulheres.*³⁵

As teorias feministas analisam a influência dos estereótipos de gênero em cada membro da família, nas relações entre os membros, nas relações entre a família e a sociedade e nas relações entre família e terapeuta. Não se busca a adaptação da família a regras estereotipadas,

³⁵ ROMERO, Elaine. A arquitetura do corpo feminino e a produção do conhecimento. In: ROMERO, Elaine (Org.). *Corpo, Mulher e Sociedade*. São Paulo: Papirus, 1995. p. 235-270.

mas se sugere a mudança individual, social e familiar com o objetivo de transformar as relações e os papéis estereotipados.³⁶

Apesar da diminuição numérica da família normal,³⁷ que tem o pai como chefe e a mãe como dona-de-casa, companheira e guardiã, a ideologia androcêntrica impõe-na como a opção certa e normal. A abordagem feminista no estudo da família envolve o confronto com as famílias reais – enfatizando as inúmeras formas de família normal e buscando redescobrir e valorizar as necessidades pessoais de cada componente da família.³⁸

Teorias não feministas interpretam casos clínicos de família como tendo um pai periférico, filhos genéricos e uma mãe/mulher confusa. Culturalmente se produz um pai e se espera que ele seja o mantenedor, mesmo periférico no cotidiano, mas com poder de decisão; a mãe é compreendida como a que deve zelar pela família. A teoria de sistemas, usada na terapia de família, ignora, muitas vezes, no seu trabalho, a condição da mulher, exclui as variáveis de sexo e poder e dá pouca relevância às necessidades individuais dos membros da família. Teorias da psicologia, que situam na infância a formação do caráter da pessoa, facilmente encontram a mãe/mulher como culpada pelo conflito, porque é ela que tem ideologicamente a função de educar as crianças.³⁹

Num passado ainda recente,

a responsabilidade pela geração futura era, pelo menos nominalmente, compartilhada por um grupo de adultos. As mulheres não carregavam o fardo das explicações que vêem nelas as “causas dos problemas psicológicos”; não eram denominadas “mães esquizofrênicas”, “mães dominadoras” ou “mães sufocantes”. [...] Imagens de mães absorventes e opressoras dominam a literatura psicoterapêutica, da psicanálise à terapia familiar, e

³⁶ GOODRICH, Thelma Jean et al. *Terapia feminista da família*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990. p. 29-30.

³⁷ Em Porto Alegre/RS, apenas 37,2% das famílias ainda são compostas por mãe, pai e filhas/os. Cf. DIHL, Taís. *Estrutura da Família vem mudando*. p. 11. “Atualmente, 1/3 dos domicílios brasileiros são providos principalmente por mulheres (32%), em outros 44% as mulheres também participam como outro dos provedores da família, chegando-se assim à participação da mulher na composição da renda familiar de 76% dos lares.” Pesquisa IBGE, 2000.

³⁸ GOODRICH et al., 1990, p. 25-26.

³⁹ Cf. GOODRICH et al., 1990, p. 31-35.

*impregnam nossa psicologia popular com o “medo da mãe” e o “desejo pela mãe”, que é arquétipo, impessoal e extremamente perturbador para uma mulher individualmente considerada.*⁴⁰

De acordo com Nancy Chorodow, nos sistemas capitalistas contemporâneos a família é levada a desenvolver uma dependência extrema entre mãe e filho e a produzir uma orientação generalizada e intensiva para a realização profissional, enquanto a educação e o aprimoramento de questões relacionais e formação da personalidade ficam comprometidos.⁴¹

Anthony Giddens reflete sobre a função da ideologia do amor romântico na construção dos papéis de gênero. Essa ideologia configurará uma corporeidade definida por esses papéis. O autor menciona que o seguinte conjunto de mudanças se sucederam e corporificaram o ideal do amor romântico: a) invenção do lar (“doce lar”) como lugar ideal para a mulher; b) mudança nas relações entre pais e filhos; c) a “invenção da maternidade”. Se antes a estrutura familiar estava centrada na autoridade patriarcal, agora ela se desloca para a “afeição maternal”. O amor materno e a figura da mãe passaram a ser idealizados como parte dos valores e atitudes do amor romântico. A ruptura entre o lar e o local de trabalho diminui o poder direto que o homem, o modelo patriarcal, tinha sobre a família.⁴²

O controle das mulheres sobre a criação dos filhos aumentou à medida que as famílias ficavam menores e as crianças passaram a ser identificadas como vulneráveis e necessitando de um treinamento emocional a longo prazo. Como declarou Mary Ryan, o centro da família deslocou-se “da autoridade patriarcal para a afeição maternal. [...] A idealização da mãe foi parte integrante da moderna construção da modernidade e sem dúvida alimentou diretamente alguns dos valores propagados sobre o amor romântico”. A imagem da “esposa e mãe” reforçou um modelo de “dois sexos” das atividades e dos sentimentos. As mulheres

⁴⁰ YOUNG-EISENDRATH, Polly. *Bruxas e heróis: uma abordagem feminista à terapia de casais*. São Paulo: Summus, 1995. p. 70.

⁴¹ Cf. CHORODOW, Nancy. *Psicanálise da maternidade*. Uma crítica a Freud a partir da mulher. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1990. p. 232-235.

⁴² Cf. GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Universidade Paulista, 1993. p. 52-53.

*eram reconhecidas pelos homens como sendo diferentes, incompreensíveis – parte de um domínio estranho aos homens.*⁴³

Sem dúvida, o texto bíblico de 1Sm com um modelo de família aparentemente “tão antigo” pode ajudar a confrontar modelos nossos que parecem “tão modernos”. Se acolhemos a crítica feminista a interpretações e intervenções a casos de conflitos familiares atuais, percebemos que as estruturas do modelo familiar se repetem. A interpretação teológica androcêntrica também pensa, a partir do texto da família de 1Sm, que as mulheres são confusas, que o homem está imune ao conflito e que os filhos e as filhas não opinam.

Na teologia feminista aplicada à prática pastoral terapêutica está implicado o acompanhamento a pessoas na busca da cura de conflitos e sofrimentos pessoais, relacionais, desconstrução de estruturas e sistemas e clichês de gênero, geração, etnia e classe estereotipados. Essa prática feminista não fará uso das concepções como *triângulo*, *fusão* e *limite*, muito comuns nas teorias de sistemas usados na psicologia e na teologia no âmbito do acompanhamento a famílias.⁴⁴ Esses referenciais estão impregnados de estereótipos de gênero. A psicologia feminista não compreende como negativo o envolvimento de uma terceira pessoa (*triângulo*) ou mais pessoas no conflito familiar, pois pode ajudar a expressar sentimentos, além de ser um jeito que as mulheres comumente usam como apoio.⁴⁵

Terapeutas feministas não se apoiam na teoria da *fusão*, porque a partir desta se sobrepõem os valores androcêntricos, como a autonomia, a independência e a individualidade – valores importantes para a realidade competitiva, tecnicista e individualizante do mundo público no mercado de trabalho da sociedade ocidental androcêntrica. As mulheres aprenderam a valorização da interdependência relacional, que se contrapõe aos valores mencionados. Valores que são, em geral, considerados inferiores pelo simples fato de estar associados a qualidades ditas femininas, como a intimidade, emocionalidade, relacionalidade. A teoria da fusão mantém os papéis de gênero rigidamente preestabelecidos socialmente. Enquanto a teoria feminista busca justamente a flexibilização dos papéis e protótipos de gênero rígidos e a desconstrução de modelos estereotipados.

⁴³ GIDDENS, 1993, p. 52-53.

⁴⁴ Cf. STRECK, Valburga Schmiedt. *Terapia Familiar e Aconselhamento Pastoral: uma experiência com famílias de baixos recursos*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

⁴⁵ Cf. GOODRICH et al., 1990, p. 149-153.

A ideia do *limite* consiste na concepção de que há regras que devem ser obedecidas e limites que devem ser claros e rígidos na relação. O objetivo de prescrever limites facilmente pode ter a intenção de manter ou estabelecer hierarquias, e toda e qualquer hierarquia sempre é unilateral em termos de poder.⁴⁶ Para a teologia prática feminista está claro que não se trata de um outro extremo, o de não estabelecer limite nenhum. A pergunta é em que e para que circunstâncias e situações são estabelecidos limites. Sob uma perspectiva feminista se propõe que os limites sejam estabelecidos, por exemplo, para a violência física e emocional que as mulheres sofrem. Neste caso se trata de uma reeducação e revisão das atitudes por parte dos homens e um empoderamento da postura das mulheres frente à violência; a flexibilização dos limites, sob a perspectiva feminista, também se estende, por exemplo, às tarefas domésticas e ao cuidado de crianças e outros familiares, onde a iniciativa masculina é ainda muito tímida.⁴⁷

Modelos estereotipados de famílias são reproduzidos por terapias e aconselhamentos pastorais que se apoiam em teorias que interpretam relações a partir das concepções acima. Todos esses conceitos negam experiências e valores como a mutualidade, a emotividade, a intimidade, a amizade e afirmam ser necessário que as pessoas mantenham uma certa distância entre si. Esses conceitos estão saturados de valores masculinos estereotipados e representam a afirmação da *autossuficiência*, *autonomia*, a negação da emoção e da intimidade e o domínio sobre os outros como sinal de superioridade e poder. A grande busca masculina é culturalmente orientada para a sua individualização. E a autonomia torna-se, então, não só uma característica ideal masculina, mas um ideal a ser buscado também pelas mulheres, porque representa o modelo oficial.⁴⁸

Charlotte Clinebell afirma estar cada vez mais convicta de que grande parte dos sofrimentos psicológicos e espirituais de homens e

⁴⁶ Cf. GOODRICH et al., 1990, p. 149-153.

⁴⁷ "Independente da condição de dona-de-casa ou não, o tempo médio gasto pelas mulheres fazendo ou orientando os trabalhos domésticos foi de quase 24 horas na semana que antecedeu a pesquisa. Com o cuidado com os filhos ou crianças da casa, as mulheres tinham gasto em média cerca de 14 horas e quase 2 horas com o cuidado com pessoas idosas ou doentes, o que totaliza 40 horas semanais. O relato de mulheres casadas ou com parceiros revela que entre estes o tempo médio semanal gasto com os trabalhos domésticos fora de apenas 2 horas e meia; com os cuidados com as crianças quase 3 horas e com idosos ou doentes meia hora, totalizando 6 horas na semana anterior à coleta dos dados." Dados do IBGE, 2000.

⁴⁸ Cf. GOODRICH et al., 1990, p. 35-36.

mulheres, que buscam aconselhamento, é consequência dos rígidos modelos impostos culturalmente nos quais precisam se enquadrar, aos quais precisam se confinar, segundo receita o papel de gênero.⁴⁹ A terapia feminista acredita que na base de muitos comportamentos de mulheres e homens está uma profunda carência de intimidade, proximidade, diálogo. O acompanhamento feminista busca, então, ajudar as pessoas a encontrarem, desenvolverem, expressarem seus sentimentos e suas capacidades relacionais.

A psicologia feminista utiliza no seu campo de atuação referenciais como *reciprocidade, mutualidade e dependência* (ou interdependência: dependência sadia, necessária para qualquer ser humano). São referenciais de apoio, capacitação e cura que vêm, justamente, do contexto relacional e da experiência das mulheres e contradizem a ideologia da autossuficiência, promovidos pela ideologia da masculinidade hegemônica. A teologia feminista traz esses valores para o campo teórico e terapêutico como chaves para a hermenêutica das relações de gênero e como referenciais para a prática de acompanhamento pastoral. Estas chaves não excluem nem deixam de motivar a busca sadia e necessária da individualidade de cada pessoa. Esses valores são trazidos das experiências sadias pessoais e relacionais de mulheres e homens.

A dependência afetiva é uma necessidade humana e pode ser um processo cambiante, criativo, guiado por prazer, intimidade, partilha e companheirismo. Ela pode ser criativa e levar a uma interdependência relacional sadia, com potencial de confiança mútua, amizade e cumplicidade nas relações entre homens e mulheres.

O acolhimento e o respeito pela emotividade das mulheres e dos homens é um princípio do conhecimento feminista terapêutico. A psicologia feminista acolhe também os homens e os auxilia no reconhecimento, no equilíbrio, na aceitação e expressão de sua emotividade e de sua emocionalidade, bem como sustenta o reaprendizado da sensibilidade emotiva masculina e auxilia as mulheres na busca de formas mais sadias e menos sofridas de expressão de sentimentos e de enfrentamento de situações adversas. Motivar a flexibilidade da doação e do recebimento de atenção e carinho no relacionamento, encontrar formas adequadas de expressar rancor, legitimar a dependência mútua no relacionamento e, ao mesmo tempo, desenvolver habilidades de sustentação individual são pautas dessa interdisciplinaridade.

⁴⁹ Cf. CLINEBELL, Charlotte Holt. *Counseling for Liberation*. Philadelphia: Fortress Press, 1976.

Acompanhamentos que cuidam das mulheres apenas individualmente podem confirmar o estereótipo de que são as mulheres as responsáveis pelos problemas, que são elas o problema ou que o problema é delas. A participação dos homens coloca o foco do acompanhamento para além da dimensão individual e linear dos problemas, revê a estrutura rígida dos papéis de gênero e desconstrói estereótipos de gênero presentes na relação.

A pergunta por corporeidade de Ana, Fenena, Elcana, das filhas e dos filhos é a pergunta por nossa corporeidade, pelas experiências comuns ou não que a história nos deixou de herança por meio da Bíblia, da teologia, da moral. A desconstrução de modelos e estereótipos de gênero inscritos nos textos, nos corpos e nas relações e nas divisões sociais históricas é parte de um processo inevitável para a reconstrução de outras experiências mais humanas, mais dignas, menos sofridas.

À flor da pele

Ensaio sobre gênero e corporeidade

Em À flor da pele, a experiência corporal é o ponto de partida para uma reflexão teológica na perspectiva das categorias de gênero. Escrever e falar de experiências é evidenciar os sujeitos da experiência, interpretados e interpretantes, construídos e em contínuo processo de construção.

O corpo é a superfície de inscrição dos acontecimentos, já escrevia Michel Foucault. Este livro, como corpo textual, procura inscrever experiências diversificadas, a partir de gênero e corpo, de acontecimentos plurais e coletivos, apontando valores, posturas, histórias, lutas, silêncios, invisibilidades, desejos e libertações presentes nas experiências vividas e apreendidas. O livro, uma coletânea de 13 artigos, pretende dar uma contribuição e somar-se às discussões sobre gênero e corporeidade em nosso contexto. A obra é o resultado das discussões sobre os pressupostos teóricos e as experiências de relações de gênero dos integrantes do Núcleo de Pesquisa de Gênero. Cada artigo procede do campo de pesquisa e atuação de suas autoras e seus autores, no intuito de compor uma contribuição textual reflexiva, reivindicando gênero e corpo como mediações hermenêuticas.