

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

CELIBATO E GÊNERO: UMA RELEITURA
CRÍTICA

CLAUDOMILSON FERNANDES BRAGA

GOIÂNIA

2007

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

CELIBATO E GÊNERO: UMA RELEITURA
CRÍTICA

CLAUDOMILSON FERNANDES BRAGA

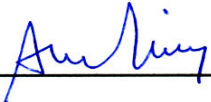
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Católica de Goiás como requisito para obtenção do grau de mestre.

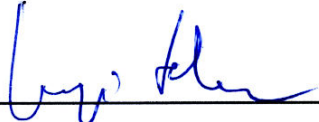
Orientador: Prof. Dr. José C. Avelino da Silva

GOIÂNIA

2007

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 24 DE AGOSTO DE 2007
E APROVADA COM A NOTA 9,0 (NOVE INTEIROS)
PELA BANCA EXAMINADORA

1) Dr. J. C. Avelino da Silva / UCG (Presidente) 

2) Dr. Luigi Schiavo / UCG (Membro) 

3) Dra. Heleieth Iara Bongiovani Saffioti / USP (Membro) 

Dedico esta dissertação:

Ao querido amigo e psicólogo Elpídio, a quem expus minhas dúvidas e descobertas e de quem teimosamente muitas vezes discordei na tentativa de encontrar o melhor argumento.

Agradeço:

Aos meus colegas do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, com quem aprendi e desabafei todas as minhas angústias. Um especial agradecimento a minha querida amiga Azize, uma fortaleza. A querida Professora Dra. Zilda Fernandes Ribeiro, que me inspirou em dose dupla, com aulas deliciosas e indicações bibliográficas perfeitas.

A Professora Dra. Carolina Teles Lemos que, com sua rigidez acadêmica, me ensinou a arte da leitura com sentido.

Ao Professor e orientador Dr. José C. Avelino da Silva, ou simplesmente Avelino, com a eterna tranquilidade e a capacidade de me desafiar.

RESUMO

BRAGA, Claudomilson F. *Celibato e Gênero: uma releitura crítica*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Católica de Goiás, 2007.

Esta dissertação aborda na sua essência as questões que envolvem as relações de gênero e suas imbricações com o poder, tendo como instrumento de operacionalização o celibato clerical instituído pela Igreja Católica e legalmente descrito no Código de Direito Canônico. Também é objeto deste trabalho uma releitura crítica do celibato a partir da perspectiva da arte, nomeadamente a arte fotográfica de Oliviero Toscani. Paralelamente a esta abordagem central, permeia este trabalho dissertativo um recorte teórico sobre a sexualidade, o aprisionamento dos corpos e dos desejos e, especificamente como o celibato clerical - agora entendido como instrumento do poder – utiliza o aprisionamento dos corpos e dos desejos como argumento para controlar a sexualidade e afastar a mulher do homem e, por consequência, do poder da Igreja, o que, num sentido contrário, é obtido pelo isolamento do homem.

Palavras chave: Celibato, Gênero, Sexualidade, Patriarcalismo, Crítica.

ABSTRACT

BRAGA, Claudomilson F. *Celibacy and Gender: a critical interpretation*. Dissertation (Master's degree in Sciences of the Religion) - Catholic University of Goiás, 2007.

This dissertation approaches in its essence the subjects that involve the gender relationships and its connections with the power, having as operational instruments the clerical celibacy instituted by the Catholic Church and legally described in the Code of Canonical Right. Also is object of this work a critical interpretation of the celibacy starting from the arts perspective by the Oliviero Toscani photographic art. The central approach of this work permeates in the analysis from theoretical parts about, sexuality, the imprisonment of the bodies and of the desires and specifically as the clerical celibacy - now expert as instrument of the power - it uses the imprisonment of the bodies and desires as argument to control the sexuality and to move away man and woman and for consequence the church's power, which is obtained by the man isolation in a contrary sense.

Key words: celibacy, gender, patriarchal, sexuality, critical

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Outono / Inverno 1992. Fotografia e criação: Oliviero Toscani	18
Figura 2: Cena do refeitório Em nome de Deus, cineasta Peter Mullan	101
Figura 3: Interrogatório. Em nome de Deus, cineasta Peter Mullan	103
Figura 4: The Lovers. René Magritte, 1924	106

SUMÁRIO

	RESUMO	5
	ABSTRACT	6
	LISTA DE FIGURAS	7
1	INTRODUÇÃO	10
1.1	PROBLEMATIZAÇÃO E HIPÓTESES	12
1.2	METODOLOGIA	12
1.3	ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO	14
	I CAPÍTULO	18
2	TOSCANI	18
2.1	O ESTRANHAMENTO	18
2.2	INTERPRETANDO TOSCANI	21
	II CAPÍTULO	24
3	GÊNERO: UMA CONSTRUÇÃO DE PODER	24
3.1	CONCEITUANDO GÊNERO	24
3.2	SITUANDO GÊNERO	25
3.3	RELENDO GÊNERO	27
3.4	GÊNERO E PODER	34

3.5	CELIBATO: UMA CONSTRUÇÃO PATRIARCAL	48
	III CAPÍTULO	55
4	CELIBATO: DA OFERTA À IMPOSIÇÃO	55
4.1	CONSTRUÇÃO HISTÓRICA	55
4.2	ESTRUTURA E INTERPRETAÇÃO DOS CÂNONES 277 E 599	58
4.3	MARIAS: UMA RELEITURA DO CÂNON	66
	IV CAPÍTULO	78
5	CRÍTICAS AO CELIBATO	78
5.1	CELIBATO: SEXUALIDADE CONTROLADA	78
5.2	CELIBATO: APRISIONANDO DESEJOS	89
5.3	CELIBATO: A CRÍTICA DA ARTE	96
5	CONCLUSÕES	111
6	REFERÊNCIAS	121

1 INTRODUÇÃO

Entre as nuances que permeiam a vida social, chama a atenção os estudos de gênero como categoria de análise. Neste sentido, a academia, assim como outros setores da vida social têm buscado compreender as relações de gênero e as variáveis que perpassam esta abordagem.

Os estudos de gênero têm causado um substancial interesse das pesquisas, nomeadamente a partir das décadas de 60 e 70 do século XX, no âmbito das Ciências Sociais e mais acentuadamente a partir dos movimentos feministas que assolaram a Europa e os Estados Unidos da América e proporcionaram um novo entendimento do papel da mulher na sociedade..

Assim, as questões que envolvem o gênero são objeto de discussão em vários níveis do conhecimento e têm suscitado vários recortes teóricos para a sua compreensão, seja na totalidade ou em partes, de modo que o tema tem causado grande interesse dos estudiosos e pesquisadores do assunto.

Se, por um lado, o estudo do gênero traduz as relações de poder subjacentes a esta questão, por outro lado se torna importante perceber em que circunstâncias estas relações de poder se constroem, ou seja, em que bases estas relações de poder se sustentam e se fazem prevalecer para definir as questões que envolvem o gênero.

Portanto, em nosso estudo entendemos que o celibato clerical conforme descrito pelo Código de Direito Canônico da Igreja Católica ¹ é uma das vertentes que afasta a mulher da igreja e a inferioriza em relação ao homem. e por conseqüência. isola o homem, de modo que a sexualidade, neste recorte teórico, representa. se não o principal, um dos mais fortes argumentos deste afastamento / isolamento: logo, se configura como uma questão de gênero.

Este meu interesse em investigar como o celibato presente no Código de Direito Canônico da Igreja Católica relega a mulher a uma posição de inferioridade não nasceu de forma despretensiosa, ele busca respostas a esta questão.

Foi escolhido investigar como o celibato, presente no Código de Direito Canônico da Igreja Católica relega a mulher a uma posição de inferioridade pelo fato de a Igreja Católica vivenciar com alguma freqüência pressões da sociedade civil em relação a casamento dos padres e porque as mulheres não podem se ordenar, obtendo, assim, plenos direitos aos sacramentos da ordem.

Todavia, o estudo não se restringe apenas a esta primeira investigação: também busca evidenciar como o celibato representa estratégia de poder do masculino adotada pela Igreja Católica, e busca relacionar como a sexualidade feminina é utilizada como argumento deste afastamento e, por último, investiga como a obra de Oliviero Toscani representa uma crítica à imposição do celibato.

Esta opção justifica-se a partir da minha formação primeira, Comunicação Social e, na condição de comunicador que vivencia estes conflitos veiculados na

¹ O termo Igreja Católica, Igreja Oficial, Igreja de Roma são termos utilizados no decorrer deste trabalho referente à mesma Instituição.

mídia nacional e no contato permanente com os meios de comunicação de massa: revistas, jornais etc.

1.1 PROBLEMATIZAÇÃO E HIPÓTESES

Objetivando compreender como o celibato relega a mulher a uma posição de inferioridade construí o seguinte problema que norteou este trabalho: a imposição do celibato conforme descrito pelo Código de Direito Canônico da Igreja Católica relega a mulher e a coloca numa posição de inferioridade em relação ao homem e em relação à Igreja Oficial e pode ser compreendida como uma disputa de poder entre gêneros?

A partir deste problema central foram elaboradas as seguintes hipóteses:

O celibato conforme descrito pelo Código de Direito Canônico da Igreja Católica relega a mulher a uma posição de inferioridade, cujo argumento central é a sexualidade.

Outra hipótese levantada é de que o celibato representa estratégia de poder no masculino.

E a última hipótese diz respeito como a arte subverte a norma e representa uma crítica à imposição do celibato

1.2 METODOLOGIA

Assim, a metodologia adotada teve inicialmente a compreensão de que ela representa "o caminho do pensamento e a prática exercida na abordagem da

realidade" (MINAYO, 1998, p. 16), tendo como princípio o caráter científico investigativo, não apenas para descrever, para construir um conjunto de significados de uma realidade. Segundo Goldenberg *apud* Bicalho (2001, p. 21) a metodologia "faz um questionamento crítico da construção do objeto científico, problematizando a relação objeto / sujeito construído. [...] busca uma subjetividade controlada por si mesma e pelos outros (crítica)".

Com relação à coleta de informações, as mesmas foram obtidas em referências: obras literárias, artigos científicos, dissertações de mestrado e teses de doutorado, assim como em outras publicações, nas quais serão trabalhados os conceitos específicos relacionados ao objeto, de forma que estas informações possam discutir as hipóteses apresentadas, de que o celibato, na forma e descrição como este se apresenta no Código de Direito Canônico da Igreja Católica, relega a mulher a uma posição de inferioridade.

A leitura do Código de Direito Canônico se restringiu ao que se refere ao celibato; foi priorizada, inicialmente, a leitura dos clássicos para depois ser feita a leitura de outros autores que tratam direta ou indiretamente do tema.

Por se tratar de uma pesquisa de cunho bibliográfico, o método de procedimento adotado foi o histórico comparativo, segundo o qual a Instituição Igreja Oficial com os seus costumes e normas são originariamente identificados e posteriormente compreendidos, a partir da investigação bibliográfica, na busca de perceber as suas determinações e influências em relação ao celibato, na atualidade.

Assim fazendo, as questões que envolvem gênero no âmbito da igreja católica, as questões de poder, as definições teóricas de sagrado e profano e as questões, que envolvem a sexualidade e a igreja, possibilitarão confirmar ou refutar as hipóteses apresentadas.

Os conceitos apresentados no âmbito da pesquisa se concretizam e representam a limitação adequada ao domínio particular a que serve em relação ao fenômeno em estudo, - o celibato.

A bibliografia pesquisada teve como critério de definição inicial a busca nos clássicos, ou seja, em obras de referência que se tornaram matrizes para outros estudos e suas decorrências.

Um segundo critério na busca bibliográfica teve como princípio a atualidade da obra, ou seja, não apenas o período de publicação, mas, sobretudo a sua pertinência da abordagem com a realidade atual e com o objeto de estudo.

Desta forma, a pesquisa foi realizada em documentos e bibliografias pertinente ao objeto, cuja técnica de coleta foi do tipo documentação indireta e direta, já que o Código de Direito Canônico é fonte primária em nosso estudo.

1.3 ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO

Os capítulos foram estruturados com a seguinte lógica: no primeiro capítulo, buscamos compreender como a arte fotográfica construída por Toscani se torna estranha e como este estranhamento convida o interlocutor a experimentar, de forma diferente, a realidade. Ainda neste primeiro capítulo, é elaborada uma

interpretação da fotografia de Toscani com sua plástica diferenciada e aspectos cromáticos próprios, que instigam e sugerem um viés interpretativo possível: as questões envolvendo as relações de gênero.

No segundo capítulo, apresentamos aquilo que entendemos como o principal recorte teórico do nosso objeto: as questões de gênero traduzidas na perspectiva do celibato e como o gênero está impregnado de poder e buscamos ainda neste capítulo identificar como o celibato representa um instrumento na construção da relação patriarcal de poder.

E para construir este raciocínio, abordamos o gênero como categoria analítica e tentamos desvendar os conceitos subjacentes ao próprio conceito de gênero; buscando num segundo momento inter-relacionar gênero e poder e como esta relação se constrói, apresentando o celibato nesta construção patriarcal de poder, cujo discurso constrói e corrobora o próprio poder, o que por consequência define os papéis de gênero.

No terceiro capítulo, buscamos situar o celibato, primeiro numa perspectiva histórica, mesmo que de forma breve, demonstrando a sua construção ao longo da história da Igreja e num segundo momento, buscamos situar esta norma, agora numa perspectiva legal, ou seja, a partir do Código de Direito Canônico.

Ainda neste capítulo, foram feitas na seqüência duas abordagens: uma interpretação do celibato, ou seja, dos cânones que normatizam o celibato clerical e uma releitura dos mesmos cânones a partir da figura feminina de Maria.

Assim, o segundo e terceiro capítulos, em seu conjunto, evidenciam como o celibato representa uma estratégia de poder masculino adotada pela Igreja Católica, relegando a mulher a uma posição de inferioridade em relação à igreja e ao homem, cujo argumento central, em nossa perspectiva, é a sexualidade.

No quarto e último capítulo, buscamos compreender como esta sexualidade é vista e construída a partir do corpo do homem e, principalmente do corpo da mulher, de tal modo que, ainda neste capítulo, a partir de uma releitura da sexualidade, o celibato será abordado como instrumento de negação dos corpos, de modo tal que este aprisionamento representa uma forma de manter a sexualidade sob controle. Neste contexto, o celibato representa, dentre outros, um dos mecanismos de poder - de controle dos corpos - e, por consequência, da sexualidade.

No quarto capítulo, abordamos ainda como a arte subverte e desloca a norma e se posiciona de forma crítica à imposição do celibato, e neste sentido, a arte de Toscani - inspiração primeira do nosso objeto - é resgatada e reinterpretada, de tal forma que agora a arte fotográfica de Oliviero Toscani não apenas convida com seu estranhamento a repensar a norma, mas sobretudo, convida o interlocutor a uma desconstrução do imaginário e sugere uma visão diferenciada da realidade.

Por fim, nas considerações finais, reelaboro as considerações prévias já apresentadas ao longo desta dissertação, resgatando as principais conclusões observadas no estudo do objeto: de como o celibato é uma construção masculina e, desta forma afasta a mulher da igreja e do homem, podendo este processo ser compreendido como uma disputa de poder entre os gêneros.

Também nas considerações finais buscamos evidenciar como a sexualidade é um dos principais argumentos desta construção e como a arte subverte, nas suas mais variadas expressões, subverte a norma e representa uma crítica à imposição do celibato.

Assim, acreditamos que a construção teórica que se apresenta demonstra como as questões de gênero, traduzidas na perspectiva do celibato, representam uma estratégia de poder do masculino em relação à mulher, ou seja, uma estratégia sustentada pela negação da sexualidade feminina, mesmo que seja construída a partir do aprisionamento dos corpos e da sexualidade masculina.

I CAPÍTULO

2 TOSCANI

2.1 O ESTRANHAMENTO



Figura 1: Outono / Inverno 1992 – 1993. Fotografia e criação: Oliviero Toscani

Nascido em 1942 na cidade de Milão, Oliviero Toscani é fotógrafo profissional graduado pela Escola de Fotografia de Zurique. Iniciou sua carreira como fotógrafo de moda para revistas internacionais, como a *Elle*, *Vogue for Men* e *Harper's*, e criou

campanhas publicitárias da indústria de roupas e da moda - Jesus Jeans, PréNatal, Velentino etc., o que lhe rendeu numerosas recompensas, dentre as quais o Grande Prêmio de Cartaz e Grande Prêmio Unesco.

Em 1989 foi contemplado com o Leão de Ouro no Festival de Cannes, prêmio máximo da indústria da publicidade mundial. Atualmente vive na Toscana com a família e durante as décadas de 1970 e 1980 foi o responsável pela valorização da imagem internacional da empresa *United Color of Benetton*.

A arte fotográfica de Toscani se desfigura na sua própria existência sem, contudo, perder o sentido da arte a partir do momento em que se traduz como propaganda, e novamente se esvazia e assume uma outra perspectiva artística, quando se assume como peça publicitária, assumindo desde sempre sua função subversiva, contrária. Negando a própria função, posicionando-se de modo estranho diante da vida cotidiana.

Este estranhamento em Toscani não se encerra na estratégia da veiculação e nos objetivos, mas os perpassa e se situa no rompimento da percepção automatizada. Este rompimento que conforme Sklovsky (*apud* CARAMELLA, 1998, p. 90).

[...] implica num conceito confuso dado a sua constante associação ao "de fundo", algo mais confuso ainda. Daí, deslocarem a noção de forma para a noção de procedimento, a que Sklovsky dará ênfase e importância.

Ferrara interpretando o estranhamento de Sklovsky, afirma:

A arte como procedimento, Sklovsky coloca que é na ação de estranhamento, ou seja, no prolongamento do tempo de duração da percepção que o receptor é levado a experimentar a realidade de maneira nova. O identificar dá lugar ao "conhecer outra vez" (FERRARA, 1986, p. 33).

Ainda segundo Ferrara (1986), ao contrário do que possamos imaginar, o estranhamento não é algo que se baseia no complexo, no difícil. “Seu princípio é o de operar com o singular, de deslocar o comum, desviar a norma” (FERRARA 1986, p. 35).

Nesta ótica, Toscani encontrou uma forma de subverter a norma, sem cair no exagero por meio da publicidade. Toscani, nos dizeres de Calazans

[...] não faz mera publicidade que torna público-pública informe do produto Benetton; sua propaganda proselitista suscita debates que fazem os fruidores comunicarem, exporem-se, assumirem posturas, propagando uma atitude de conversação, prosa (CALAZANS. 2004. s./p.).

Assim, Toscani instiga à conversação, à discussão, ao debate, ao repensar a norma. E segue Toscani deslocando, desloca o produto, desloca o conceito de arte fotográfica, desloca o social, no momento em que a marca não prevalece; prevalece o discurso contra a AIDS, contra a fome, contra o preconceito, contra a guerra.

Apesar da arte fotográfica de Toscani ser considerada por muitos como cáustica, ou ácida nos dizeres de alguns críticos, pois fere princípios básicos da sociedade, nomeadamente da religião católica, a arte de Toscani também pode ser vista como bela e contundente e pode perfeitamente ser compreendida como um relato preciso da vida cotidiana. Até porque a leveza das produções de Toscani leva o interlocutor a pensar, ao diálogo. Em nada podemos simplesmente afirmar que Toscani vampiriza as situações que registra, muito pelo contrário, pode muito bem ser vista apenas como um relato fotográfico do social, da vida, das situações do dia a dia.

2.2 INTERPRETANDO TOSCANI

A construção da arte em Toscani abre a discussão em vários sentidos, como bem disse Calazans, e sugere diversas possibilidades de ser interpretada. Pode ser interpretada como simplesmente uma construção artística, no sentido da plástica ou ainda, pode ser interpretada a partir de outro olhar, como denúncia, no momento em que chama o interlocutor a pensar e a se posicionar a favor ou contra aquilo que a expressão artística representa.

Assim, a diversidade cromática da obra de Toscani possibilita sua visão de diversos ângulos. Entretanto um conjunto de possibilidades chama a atenção: por que a plástica construída no branco e no preto? Por que um beijo e não outra expressão de afeto? Por que exatamente um padre e uma freira? Por que o padre foi fotografado pelas costas? Por que a freira mostra o rosto e não o padre? Que plástica estranha é essa que Toscani construiu partindo desta fotografia?

Todas estas questões sugerem uma série de respostas convincentes ou não, mas, sobretudo, abre possibilidades de interpretação e, dentre elas uma chama a atenção: não estaria Toscani partindo das diferenças de gênero, conduzindo o interlocutor a repensar a norma eclesiástica do celibato e, deste modo caracterizando o celibato como um instrumento do poder patriarcal, vigente no âmbito da Igreja Católica?

Não estaria o branco e o preto representando a dicotomia máxima possível entre as cores e, deste modo, estaria Toscani partindo desta representação, demonstrando aquilo que a Igreja Oficial construiu, ao longo dos anos de sua história, a separação dogmática entre os gêneros? Estaria Toscani traduzindo da perspectiva da arte fotográfica, a ausência dos corpos, já que o preto e o branco significam a completa ausência de cores e, portanto, esta escolha, para além de demarcar a diferença, os lados que se opõem, não estaria fazendo uma alusão a esta negação, já que a metáfora da inexistência de todas as cores representaria por consequência, a inexistência também dos corpos que a representam?

Não seria o beijo a expressão máxima da sexualidade entre os membros de casal e, portanto o ato que representa esta possibilidade, que, na perspectiva celibatária, é proibida, de se relacionar de forma harmoniosa com o outro? Ou seria o beijo a forma encontrada pelo artista para afrontar a norma?

Partindo da escolha de um padre e de uma freira, não parece claro que a arte fotográfica de Toscani desejou falar exatamente do celibato, já que ambos significam os seus representantes eclesiásticos na estrutura da Igreja de Roma?

Considerando o fato de o padre estar de costas e apenas a freira mostrar sua face, não estaria Toscani denunciando que o pecado do padre é permitido, pois não é identificado e se não se identifica o pecador, o pecado perde o sentido, passa a não ter autor, logo se esvazia na inexistência da autoria?

E, em relação à exposição da face da freira, não estaria Toscani apenas demonstrando que, para a mulher, o pecado é natural e, portanto, mostrar a face da pecadora é uma ação de naturalização da mulher como fonte do pecado?

Assim, apesar de a arte fotográfica de Toscani abrir uma vasta possibilidade de interpretações, uma em especial se vislumbra: a possibilidade de empreender uma busca teórica sobre aquilo que entendemos como a questão central da fotografia do padre beijando a freira: as questões que envolvem as relações de gênero. Possibilita também, nesta busca teórica, um recorte de interpretação ainda mais preciso: compreender as questões que permeiam as relações de gênero, partindo da definição eclesiástica do celibato.

Deste modo, o percurso teórico que se segue buscou, na sua essência, compreender as questões que envolvem a normatização do celibato e sua relação com as questões de gênero, construindo, desta ótica, uma releitura crítica.

II CAPÍTULO

3 GÊNERO: UMA CONSTRUÇÃO DE PODER

3.1 CONCEITUANDO GÊNERO

A história do gênero, segundo Colling (2004), tem um só objetivo: “introduzir na história global a dimensão da relação entre os sexos, com a certeza de que esta relação não é um fato natural, mas uma relação social construída e incessantemente remodelada” (COLLING, 2004, p. 28).

Assim, apesar dos discursos médicos em relação à mulher e ao homem terem se tornado uma construção de oposição e de contrastes, tendo como principal argumento à fisiologia celular, segundo Matos (1999), em termos pós-modernos esta construção têm sido utilizada para teorizar as questões da diferença sexual, não da diferença de sexo, questionando os papéis sociais destinados às mulheres e aos homens, apesar de serem atribuídas aos homens e às mulheres características fundadas em uma perspectiva biológica e em idéias e atitudes a elas associadas.

Ainda segundo Matos (1999), falar em gênero em vez de falar de sexo indica que a condição das mulheres não está determinada pela natureza, pela biologia ou pelo sexo, mas é “[...] resultante de uma invenção, de uma engenharia social e política” (COLLING, 2004, p. 29).

Entretanto, as posições teóricas na construção do conceito de gênero se diferenciam pelas abordagens e pelo referencial teórico utilizado.

3.2 SITUANDO GÊNERO

Se, para Rubin, no seu texto *Tráfico de Mulheres*, gênero é definido como “um conjunto de arranjos pelo qual a sociedade transforma a sexualidade biológica [...] as relações de gênero não resultam da existência de dois sexos, mas sim de um sistema sexo/gênero” (RUBIN, 1993, p. 82).

Pereira (2004), que se contrapõe a este sistema sexo/gênero como definição, vê, nas teóricas feministas culturalistas, um aporte teórico, um contraponto, nos quais estas afirmam que gênero “não é um sistema de diferenças natural e biológica” (MACHADO *apud* PEREIRA, 2004, p. 181).

Assim, para esta corrente teórica, os estudos de gênero e, por consequência, seu conceito apontam na perspectiva do imaginário e do simbólico, de forma que o conceito reafirma que gênero é “radicalmente o simbólico, o cultural, o social e o econômico” (MACHADO *apud* PEREIRA, 2004, p. 183).

Também a Psicanálise tem contribuído para o conceito de gênero e seu entendimento. Segundo Lamas *apud* (PEREIRA, 2004), gênero pode ser compreendido como “o elo que articula o social e o psíquico – sexualidade, identidade, reprodução e liberdade” (LAMAS *apud* PEREIRA, 2004, p. 184).

Nesta perspectiva torna-se relevante ressaltar o importante estudo de Butler, *Corpos que pesam* (*apud* PEREIRA, 2004, p. 175), de tal modo que as preposições

de Butler retomam as discussões sobre natureza e cultura, criticando a teoria construcionista, que desconsidera o corpo na construção do conceito de gênero.

Desta forma, para a autora, “compreender gênero e suas relações, o sexo, a matéria e o corpo importam” (BUTLER *apud* PEREIRA, 2004, p. 189). Deste modo, a categoria gênero, segundo Colling (2004), permite entender a construção e a organização social da diferença sexual. Isto porque segundo Laqueur *apud* Matos (1999, p. 29), “o sexo é situacional e explicável, apenas, dentro dos contextos das batalhas de gênero e poder”.

Se, para Couto, gênero “é, em primeira e última instância, uma forma de ordenamento ² da prática social” (COUTO, 2001, p. 5), para Scott, a definição de gênero se configura como sendo um “ elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos” (SCOTT, 1991, p. 14) e, portanto, o gênero é segundo a autora “ uma forma primeira ³ de significar as relações de poder” (SCOTT, 1991, p. 14).

Rauber (1998), por outro lado, define gênero não como uma classificação de sexo – masculino e feminino - mas antes de tudo como uma

forma social que adota cada sexo, toda vez que se atribuem conotações específicas de valores, funções e normas, [...] Não está vinculado ao biológico, e sim ao cultural, ao social (RAUBER, 1998, p. 10).

Ainda sobre o conceito de gênero, Matos (1999), apresenta-o como uma construção social, cultural, ou seja, simbólica. Assim, gênero não seria apenas uma metáfora para explicar diferenças de base sexual, mas, “um instrumento que mapeia

² Eu grifei.

³ Eu grifei.

um campo específico de distinções, aquele cujos referentes falam da distinção sexual” (MATOS, 1999, p. 49).

Portanto, o conjunto teórico sobre o conceito de gênero sugere que o estudo deste não se limita apenas a entendê-lo, partindo da compreensão do poder, já que esta é apenas uma forma primordial de se compreender gênero, apesar de o poder ser, seguramente, o principal viés de representação do gênero.

Ou seja, o gênero se conecta ou interage com classe, raça, etnia, e também, com religião, política etc., de tal modo que, para entender gênero, devemos ir, constantemente, além do próprio gênero.

3.3 RELENDO GÊNERO

Assim, gênero pode ser compreendido partindo-se do entendimento de outros conceitos, tais como a relação dual entre o sagrado e o profano, de forma que, este dualismo representa um elemento estruturante do conceito de gênero.

Também o conceito de *habitus*, que permeia as relações sociais e permite entender gênero, possibilita perceber as diferenças entre os sexos, partindo-se daquilo que Bourdieu (1998) denominou de princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações.

E, ainda, faz parte da discussão sobre gênero, o conceito de legitimação, que valida a ordem social e traduz as questões de gênero.

Assim, Berger (1985) trabalha a legitimação num sentido mais amplo do que Weber, e esclarece: “por legitimação se entende o saber socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social”. (BERGER, 1985, p. 42). Em outras palavras, “ as legitimações são as respostas a quaisquer perguntas sobre os porquês dos dispositivos institucionais. (BERGER, 1985, p. 42) e conclui, afirmando que “ podemos descrevê-la, dizendo simplesmente que a religião foi historicamente o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação” (BERGER, 1985, p. 45).

Desta forma, o conceito de legitimação de Berger (1985) subsidia e garante a força de dispositivos institucionais para afirmar a relação de poder existente nas relações de gênero, inclusive com relação direta com questões, que envolvem a religião e, neste sentido, possibilita uma primeira tentativa de relacionar gênero e celibato.

Para Berger (1985, p. 46), a religião “legitima as instituições infundindo-lhes um *status* ontológico de validade suprema, isto é, situando-as num quadro de referências sagradas e cósmicas”.

Assim, o processo de legitimação se relaciona com a sacralidade do fato legitimado, ou seja, aquilo que a religião legitima como sagrado é posicionado e se posiciona como válido com posição de referência.

Retomando a perspectiva dualista entre sagrado e profano, apresentada por Durkheim, em sua obra *As formas elementares de vida religiosa*, agora com a perspectiva de que o sagrado é referência para o processo de legitimação. Conforme vimos anteriormente, temos como relação do sagrado à coisa“ por

excelência que o profano não deve tocar, e não pode tocar com impunidade”. (DURKHEIM, 1989, p. 55), de forma tal, que o sagrado existe em oposição ao profano e demonstra não apenas uma dicotomia, mas, sobretudo, a existência de lados que se opõem: de um lado, o sagrado, que segundo o autor, está diretamente ligado ao masculino e que não pode ser tocado pelo profano, representado pelo feminino.

[...] pressupõe a classificação de todas as coisas reais e idéias, sobre as quais os homens pensam, em classes ou grupos opostos, geralmente designados por dois termos distintos suficientemente bem traduzidos pelas palavras profano e sagrado [...] (DURKHEIM, 1989, p. 52).

Durkheim também examinou as categorias filosóficas de pensamento, - tempo, espaço, classe, número, causa, substância, personalidade etc. - e usando estas categorias, elaborou sua teoria das representações coletivas – que, segundo o autor, são coletivas e devem ser vistas como fato social, na sua compreensão de fato social como coisa, portanto, fora do indivíduo.

Ou seja, nos seus estudos sobre os totens australianos, Durkheim demonstra que:

A oposição tradicional entre o bem e o mal nada representa diante disto, pois o bem e mal nada mais são do que duas espécies oposta da mesma classe [...] como dois mundos entre os quais nada existe em comum (DURKHEIM, 1989, p. 54).

Assim, Durkheim constrói partindo das representações coletivas, seu raciocínio teórico no que se refere a esta relação dual e associa claramente o sagrado ao masculino e o profano ao feminino, de tal modo que as relações de gênero se descortinam, se configurando, da ótica do sagrado e do profano.

Assim, ao sacralizar o masculino, Durkheim naturaliza o feminino, de tal modo que, reinterpretando o trabalho de Durkheim, Erickson (1996) afirma que a perspectiva durkheimiana exclui as mulheres do mundo como uma atividade admitida da vida social.

Esse processo de sacralização não foi criado, segundo Erickson (1996), sem motivo. “Para Durkheim, a função do sagrado é gerar poder. Este é criado pela força que mantém a divisão entre sagrado e profano” (ERICKSON, 1996, p. 50).

A existência desta força sobrenatural, que existe e dualiza a oposição sagrado e profano dá sentido e as subsidia às relações de gênero, no momento em que o sagrado, que, segundo Durkheim, pertence à esfera do masculino é esta força sobrenatural, e o outro desta força é o profano, que, segundo o entendimento durkheimiano, pertence ao âmbito do feminino.

Eliade (1992) trabalha o conceito de sagrado a partir de uma dimensão cósmica, diretamente relacionado ao espaço, ao tempo, à natureza e ao ser humano.

os modos de ser sagrado e profano dependem das diferentes posições que o homem conquistou no cosmos e, por conseqüência, [...] a todo investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana (ELIADE, 1992, p. 29).

Em Bourdieu, o entendimento de gênero nasce em nossa perspectiva partindo da construção teórica elaborada pelo autor sobre o conceito de *habitus*, legado que Bourdieu recebeu de Mauss.

Segundo Bourdieu (2004, p. 61), “[...] o *habitus* como indica a palavra, é um conhecimento adquirido e também um haver, um capital [...] o *habitus* indica a disposição incorporada, quase postural [...]”, ou ainda:

[...] o *habitus* religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural, ou seja, objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social (BOURDIEU, 2004, p. 57).

O *habitus* é, pois, esta ação que medeia, logo, negocia e, se o faz, está impregnada de poder. Perpassa o indivíduo, é social, está, portanto, em todos os lugares e em todos os sentidos, logo, também subsidia o conceito de gênero e, por possuir propensões estruturadas, define de modo determinado o meio social existente, é, sobretudo estruturante. Assim o *habitus* pode ser perfeitamente entendido partindo-se dos termos e segundo estes “[...] a lógica do funcionamento da igreja, a prática sacerdotal e, ao mesmo tempo, a forma e o conteúdo da mensagem que ela impõe e inculca e que são a resultante da ação conjugada de coerções internas, [...]” (BOURDIEU, 1998, p. 65).

A igreja representa, pois, este conjunto, - prática sacerdotal, forma e conteúdo da mensagem – que, segundo Bourdieu (1998, p. 59), representa o capital religioso (ou sagrado).

Em suma, mediante os refinamentos e as complicações com que contribui para o fundo cultural primário, a sistematização sacerdotal tem por efeito manter os leigos à distância (esta é uma das funções de toda teologia esotérica), convencê-los de que esta atividade requer uma “qualificação” especial, “um dom de graça”, inacessível ao comum dos homens [...] (BOURDIEU, 1998, p. 69).

Assim, o *habitus* subsidia a postura da Igreja, no sentido de manter o afastamento da mulher da própria igreja por questões de poder, ou seja, é o *habitus*

religioso que define, em outras palavras os papéis de gênero que se verificam no âmbito da religião oficial.

Segundo Woortmann (2006), interpretando Bourdieu (*Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle – Genève, 1972*), na qual o autor apresenta suas interpretações e críticas aos estudos do parentesco, em particular, à questão das trocas matrimoniais e do celibato, o conceito de *habitus* é mantido e resgatado para manter esta reprodução social.

Não é raro, contudo que na casa permaneça um celibatário, de certa forma sacrificado em função das necessidades de reprodução social. [...] o celibatário constituído pelo *habitus* é resignado porque designado, tendo ele próprio internalizado as disposições naturalizadas, que o colocam na condição de menoridade adulta (WOORTMANN, 2004, p. 4).

Aqui também Woortmann (2006) ressalta o conceito de *habitus*, inclusive com relação direta ao celibato, onde este – o celibatário - é 'sacrificado' em função das necessidades de reprodução social, ou seja, da manutenção da reprodução social, daquilo que poderíamos denominar de manutenção da ordem social.

Deste modo, os estudos empreendidos por Bourdieu (1995) sobre a teoria da dominação masculina têm, em consonância com o conceito de *habitus*, representado um aporte teórico revelador, na origem, da desigualdade entre os sexos.

Afirma Bourdieu (1995, p. 16) que “a divisão das coisas e das atividades (sexuais e outras), segundo a oposição entre o masculino e o feminino, recebe sua inserção em um sistema de oposições homólogas, alto / baixo, em cima / embaixo, na frente / atrás, claro / escuro etc”.

E demonstra a arbitrariedade desta divisão das coisas com base em um esquema, denominado de esquema sinóptico das oposições homólogas. “[...] sendo semelhantes na diferença, são suficientemente concordantes para se sustentarem mutuamente” (BOURDIEU, 1995, p. 139), ou seja, segundo o pensamento de Bourdieu (1995), a experiência apreende o mundo social e suas arbitrárias divisões, “a começar pela divisão socialmente construída entre os sexos, como naturais [...] e adquire, assim, todo um reconhecimento de legitimação” (BOURDIEU, 1995, p. 17).

Assim, o conceito de *habitus* representa e contribui de forma privilegiada em “seus suportes simbólicos privilegiados daquelas significações e valores que estão de acordo com os princípios da visão falocêntrica de mundo” (BOURDIEU, 1995, p. 149).

Bourdieu, assim, argumenta que a ordem social androcêntrica impõe, portanto, uma neutralidade que dispensa justificativa, pois “[...] funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça [...]”. (BOURDIEU, 1995, p. 18).

Portanto, a compreensão do conceito de gênero está além do próprio gênero, de forma que uma das possibilidades de definir gênero é compreender as imbricações de poder inerentes e dele definidoras.

Torna-se pertinente empreender, num primeiro momento, como se constrói a relação gênero e poder, com o objetivo de elucidar até onde for possível, onde exatamente as relações de gênero se configuram como relações de poder, até

porque os conceitos de gênero se reconstróem com base em posições ideológicas diferentes.

3.4 GÊNERO E PODER

Retomando a construção teórica de Scott sobre o gênero que segundo a autora “[...] é uma forma fundamental de significar as relações de poder”. (SCOTT, 1991, p. 14), temos, portanto a possibilidade de compreender gênero não apenas pela utilização do seu conceito, mas por meio daquilo que o gênero é, uma forma de poder.

Erickson (1996), em uma releitura da obra de Émile Durkheim, *As formas elementares da vida religiosa*, apresenta uma série de análises, que abordam as questões relacionadas ao sagrado e ao profano, da lógica do gênero perpassado pelas relações de poder.

Para Erickson,

a análise da religião, de Durkheim, se contemplada através de uma lente feminista, revela o processo de sacralização da religião como uma ferramenta usada por homens particulares para criar e sustentar uma sociedade de que são excluídas as mulheres e o restante da coletividade profana (ERICKSON, 1996, p. 84)

Ainda nesta releitura empreendida por Erickson (1996), na qual as questões de poder perpassam as questões de gênero, a autora traduz o poder na forma de violência, afirmando: “são necessários atos de violência para criar e sustentar o

sagrado e o profano – para criar e sustentar o mundo dos gêneros” (ERICKSON, 1996, p. 87).

E, nesta abordagem, em que as questões de poder se apresentam de forma clara, Erickson conclui: “[...] a teoria feminista da religião ocidental racionalizada deveria encarar a religião como espaço na vida social em que é criada a distinção de sexo” (ERICKSON, 1996, p. 88).

Assim, interpretando Erickson, pode-se perceber que as relações de gênero como representações do poder, na perspectiva da autora, se traduzem pela violência de gênero, ou seja, o poder perpassa as relações e se materializa na violência.

Em Hertz (1980), no ensaio *A proeminência da mão direita*, um estudo sobre a polaridade religiosa, o autor trabalha o princípio básico da religião: a oposição entre o sagrado e o profano e constrói, a perspectiva do corpo humano, uma relação direta entre o sagrado e o profano, o homem e a mulher, o certo e o errado, enfim, com base nestas relações, descreve as relações de poder.

Segundo Hertz

[...] para a mão direita vão às honras, as designações lisonjeiras, as prerrogativas: ela age, ordena e toma. A mão esquerda, ao contrário, é desprezada e reduzida ao papel de uma humilde auxiliar: sozinha nada pode fazer; ela ajuda, ela apóia, ela segura (HERTZ, 1980, p. 16).

Neste sentido, à polaridade do lado direito e do esquerdo nos liga, segundo Hertz (1980), a polaridade do mundo. A direita representa o que é alto, o mundo de cima, a esquerda está associada ao mundo de baixo.

Não é por acaso que nas pinturas do Último Testamento é a mão direita do Senhor que aponta a abóbada sublime para o eleito, enquanto a mão

esquerda mostra aos condenados às mandíbulas abertas do inferno prontas para engolí-los (HERTZ, 1980, p. 19).

Entre os *Wulganda* da Austrália, segundo Hertz (1980), dois paus são usados para marcar o ritmo durante as cerimônias: “um é chamado de homem e é segurado pela mão direita, enquanto o outro, representa a mulher e é segurado pela mão esquerda” (HERTZ, 1980, p. 27). Aqui, indubitavelmente encontramos, segundo o autor, o privilégio do sexo forte e do lado fraco. “Não é este o lugar para procurar a causa e o significado desta polaridade que domina a vida religiosa e que se impõe ao próprio corpo” (HERTZ, 1980, p. 31).

Logo na construção teórica de Hertz (1980) as relações de gênero se constroem como relações de poder quando se parte de uma leitura dicotômica do mundo, no qual o forte é masculino e o fraco é feminino. Para Hertz esta disputa de forças está assente na polaridade das coisas. O gênero se constrói, portanto, a partir da percepção da diferença, da oposição.

A construção teórica de Hertz (1980) assim como o esquema sinóptico das oposições homólogas de Bourdieu (1995) se corroboram na perspectiva de gênero como uma relação de oposição e, portanto, uma relação de poder.

Ainda na busca de entender gênero como relações de poder temos uma primeira definição de poder: Para Foucault o poder é “[...] como um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos piramidalizado, mais ou menos coordenado”(FOUCAULT, 2005, p. 248).

Nesta perspectiva, Foucault trabalha o poder como algo verticalizado, de cima para baixo, apesar de argumentar que nem sempre esta é uma verdade absoluta:

Na medida em que as relações de poder são uma relação desigual e relativamente estabilizada de forças, é evidente que isto implica um em cima e um em baixo, uma diferença de potencial. [...] Todo o poder, seja ele de cima para baixo ou de baixo para cima e qualquer que seja a instância em que é analisado, ele é efetivamente representado, de maneira mais ou menos constante nas sociedades ocidentais, sob uma forma negativa, isto é, sob uma forma jurídica (FOUCAULT, 2005, p. 250).

Isto porque segundo Foucault (2005), são duas as formas de análise do poder: uma que se origina do direito, tendo o contrato como matriz. Poder que corre o risco de se tornar opressivo quando excede, rompe os termos do contrato, e uma segunda categoria de análise baseada no esquema guerra-repressão.

Portanto, segundo Foucault (2005), o poder pode ser analisado a partir destas duas categorias: contrato opressão, que é jurídico, e dominação-repressão, na qual a oposição não é entre legítimo-ilegítimo, como no primeiro, mas entre luta e submissão.

Ainda com relação ao conceito de poder apresentado por Foucault, um dado chama a atenção: a afirmativa de que todo poder - de cima para baixo ou de baixo para cima - nas sociedades ocidentais são exercidos, na maioria das vezes sob a forma jurídica.

De modo geral, penso que preciso ver como as grandes estratégias de poder se incrustam encontram suas condições de exercício em micro-relações de poder. Mas sempre há também movimentos de retorno, que fazem com que as estratégias que coordenam as relações de poder produzam efeitos novos e avancem sobre domínios que, até o momento, não estavam concernidos. [...] até a metade do século XVI, a Igreja controlou a sexualidade de maneira bastante frouxa; [...] a partir do Concílio de Trento, por volta de meados do século XVI, assistiu-se a uma série de procedimentos novos, que foram aperfeiçoados no interior da instituição eclesiástica (FOUCAULT, 2005, p. 249).

E conclui; “Foi isso que se tentou injetar na sociedade, através de um movimento, é verdade, de cima para baixo” (FOUCAULT, 2005, p. 249).

Em Foucault, podemos perceber então que o gênero, a partir das definições de poder apresentadas pelo autor, são relações baseadas na coerção, jurídica ou não, verticalizada, portanto, hierárquicas, de baixo para cima ou de cima para baixo, mas, sobretudo, relações de submissão.

Outra possibilidade de compreender o conceito de poder surge a partir da leitura conceitual de gênero na perspectiva durkheimiana do sagrado e do profano, reconstruída em Weber na sua definição do papel do sacerdote como sagrado, logo detentor do poder.

Deste modo, a abordagem weberiana - apesar de ter como foco o saber sagrado - não deixa de relatar a experiência do poder, a partir do momento que o sacerdote define e sistematiza a norma, cujo resultado acarreta duas conseqüências: os dogmas e as escrituras canônicas, que segundo Weber (1991) são revestidos de qualidades sagradas por serem sempre de origem sacerdotais, portanto são a verdade.

Portanto, segundo Foucault a verdade é uma fonte de poder.

A verdade está circularmente ligada a sistemas de poder, que produzem e apóiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem [...] Regime da verdade (FOUCAULT, 2005, p. 14)

E para Foucault a verdade ainda pode ser entendida como um “conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados” (2005, p. 14), corroborando, portanto, o pensamento weberiano onde a verdade se constitui numa importante ferramenta de construção de poder, seja pela produção, seja pela implementação da lei, seja porque o sacerdote, nos dizeres de Weber está revestido da verdade e a representa.

Para Weber o poder pode significar então “a probabilidade de impor a própria vontade em uma relação social, mesmo que contra toda resistência e qualquer que seja o fundamento dessa probabilidade” (WEBER, 1991, p. 325).

Portanto, o pensamento weberiano construído a partir do saber sagrado, aquilo a que Foucault chamou de procedimentos regulados para a produção, ou simplesmente verdade, sugere às relações de gênero uma relação de poder imposta, mesmo que de forma probabilística.

O poder ainda pode ser compreendido como fato que transcende o indivíduo e segundo Lemos (2005, p, 118) “se plasma nos sujeitos e nos espaços sociais, materializando-se como afirmação, como satisfação de necessidade e como realização de objetivos”.

Segundo Lagarde (*apud* LEMOS, 2005, p. 118) “quem exerce o poder se arroga o direito ao castigo e de postergar bens materiais e simbólicos. Dessa posição domina, sentencia e perdoa e, ao fazê-lo, acumula e reproduz o poder”. Para Lagarde interpretado por Lemos, portanto, o poder se materializa a partir dos objetivos sociais que buscam, pois se constrói na realização destes objetivos.

Assim, parece-nos importante ressaltar que os conceitos de poder até aqui apresentados sugerem de alguma forma que para compreender gênero como relações de poder não podemos conceber o poder como algo estático, muito pelo contrário, o poder, apesar de representar uma disputa, presume uma negociação.

Deste modo é Foucault que melhor resume esta dinâmica. Para o autor o poder “é enigmático. Ao mesmo tempo em que é visível, é invisível” (FOUCAULT, 2005, p. 145).

Segundo Lemos (2005) então, o poder não é algo que se obtém, mas algo que se negocia permanentemente.

Desta feita, podemos afirmar que o poder é possível tanto para homens como para mulheres. Conforme Bicalho (2001, p. 47) “o contingente feminino participa da estrutura de poder, desfrutando ora mais, ora menos da capacidade de impor sua vontade”.

Apesar de o poder ser central na discussão de gênero e esta é uma afirmação segundo Safiotti (2004), incontestável, não se pode ainda, segundo a autora privilegiar esta como a única e última verdade. Conceber o gênero como exclusivamente uma instância do poder é desconsiderar outras nuances deste binômio gênero / poder, até porque o poder, enquanto forma fundamental de significar gênero, também pressupõe não só disputa, mas possibilita também relações igualitárias, dinâmicas, enigmáticas.

Logo, abre-se uma possibilidade de indagar: se o gênero é uma primordial forma de poder, de que forma então se constroem as relações de gênero se não pela disputa de poder?

A resposta a esta questão encontra na abordagem do patriarcado, que segundo Safiotti (2004), se diferencia de gênero enquanto forma de representar o poder. “No patriarcado as relações são hierarquizadas entre seres socialmente

desiguais” (SAFIOTTI, 2004, p. 119). A autora ainda afirma que “patriarcado é um caso específico de relações de gênero” (SAFIOTTI, 2004, p. 119). Sendo portanto, o patriarca “uma fase histórica do gênero” (SAFIOTTI, 2004, p. 122).

Assim, fincar raízes no entendimento de poder como definitivo para explicar a hierarquização das relações entre homens e mulheres, logo compreender o gênero, segundo Safiotti (2004) não dá visibilidade aos manipuladores deste controle.

Compreender gênero, apenas como uma forma primordial de poder, permite na visão de Safiotti (2004), que este esquema, estrutura de poder patriarcal, silencioso, engendre formas cada vez mais sofisticadas, e as vezes brutais, de se expressar, ganhar terreno, e se tornar cada vez mais invisível.

É veementemente negado, levando a atenção de seus participantes para outras direções, cumpre, pois, um desserviço a ambas as categorias de sexo, mas seguramente, mais ainda à das mulheres “ (SAFIOTTI, 2004, p. 123).

Desta forma, reconstruir o conceito de gênero não apenas como uma forma primordial de poder, mas sobretudo, como uma expressão do poder patriarcal é vislumbrar a possibilidade de entender gênero de uma forma mais ampla e sem elidir seu caráter político. É incluir nesta perspectiva não apenas a disputa entre homens e mulheres, mas perceber que este como um processo de dominação masculina, conforme denominado por Bourdieu, também engloba os homossexuais que apesar de pertencerem à mesma classe, vivenciam, no seu dia-a-dia, a ordem patriarcal.

Assim, o conceito de patriarcado, conforme Hartmann (*apud* SAFIOTTI, 2004, p. 104) pode ser traduzido como “pacto masculino para garantir a opressão das mulheres”, de forma que as relações hierárquicas entre os homens capacitam e

constituem a categoria homens a “estabelecer e a manter o controle sobre as mulheres” (SAFIOTTI, 2004, p. 104).

Este regime de capacitação possibilita aos homens a manutenção em funcionamento mecanismos de controle da ordem. Se, entre os homens, segundo Safiotti (2004) há critérios de hierarquia, como por exemplo, idade, em relação às mulheres estes mecanismos se relacionam, quase sempre com o controle da vida, tais como: as mulheres são reprodutoras de herdeiros, de força de trabalho e reprodutoras de novas reprodutoras, o que sugere que as mulheres enquanto categoria social, prestam serviços sexuais a seus dominadores.

Assim, podemos verificar que a sexualidade representa seguramente um dos mecanismos de manutenção da ordem patriarcal de gênero e que, nesta ótica, o celibato se configura como uma estratégia patriarcal de poder, cuja estrutura operacionaliza este poder, o celibato, pois, conforme descrito pelo Código de Direito Canônico proíbe certas expressões de sexualidade e, portanto, define as relações entre homens e mulheres.

O poder patriarcal tem, por conseguinte, no celibato mecanismo de controle da vida, da sexualidade, dos corpos.

Pode-se, desta forma, compreender as relações de gênero e por via de consequência, o celibato, não apenas como uma disputa de poder, em que pese esta realidade, mas, sobretudo, como uma construção patriarcal de poder.

Se o conceito de patriarcado nos remete, segundo Hartmann a um pacto masculino que garante a opressão das mulheres importa saber neste sentido,

exatamente qual ou quais os mecanismos adotados pelo patriarcado no sentido de garantir a ação, ou melhor, a opressão em relação às mulheres.

Desta forma e segundo Safiotti (2004), o patriarcado funciona como uma “máquina bem azeitada, que opera sem cessar [...] quase automaticamente, além de trazer de forma muito clara a força de uma instituição” (SAFIOTTI, 2004, p. 100).

Assim, no seu conjunto, o patriarcado representa um sistema, conforme Dimen (1997), de dominação, apesar de se diferenciar de outros sistemas de dominação, como o racismo, o colonialismo, pois vai direto “na jugular das relações sociais, - o desejo”.(DIMEN, 1997, p. 46). O patriarca “ataca o desejo, [...] reduzindo-o ao sexo e, depois, definindo sexo nos termos politizados de gênero.” (DIMEN, 1997, p. 46).

O patriarcado é, pois, esta estrutura de poder político disfarçada em sistema de diferença natural, de forma tal que, onde o poder outorgado é tão desigual, a intimidade não pode florescer. A estrutura patriarcal não consiste apenas na intensa discriminação da divisão do trabalho, atribuindo-se uma diferença salarial para baixo às trabalhadoras, mas também no controle de sua sexualidade e, por conseguinte, de sua capacidade reprodutiva.

Seja para induzir as mulheres a terem grandes números de filhos, seja a de convencê-las a controlar a quantidade de nascimentos e o espaço tempo entre os filhos [...] o controle está sempre em mãos masculinas [...] (SAFIOTTI, 2004, P. 106).

O exposto até então permite verificar que gênero é muito mais amplo que o patriarcado e se a maior parte da história foi vivida numa organização de gênero,

segundo Safiotti (2004), os últimos sete mil anos são caracterizados pela existência de sociedades cada vez mais patriarcais.

Numa perspectiva quantitativa, o patriarcado é, nas sociedades ocidentais urbano-industriais, o que mais abrange. Do ponto de vista qualitativo, a organização social do gênero é total, ou seja, é transversal as relações humanas.

A descrição mítica do Pai da Horda Primitiva apresentada por Carneiro (2005), descreve a criação e a manutenção do poder masculino e elucida a presença patriarcal desde muito tempo como estrutura de poder vigente em relação às mulheres. Segundo Carneiro

O Mito do Pai da Horda Primitiva, descrito por Freud (1913) o que se apresenta é um pai violento e ciumento que guarda todas as fêmeas para si próprio e expulsa os herdeiros à proporção que vão se tornando maiores, possíveis concorrentes na disputa das mulheres. Certo dia, os filhos insubmissos perceberam que unidos tornavam-se fortes, por isso voltaram juntos, investiram contra o pai tirano, mataram-no (CARNEIRO, 2005, p. 5).

O autor conclui a descrição afirmando:

A esta barbárie, do pai tirânico sendo morto e devorado pela conjuração dos filhos exilados, explica-se porque um grupo de jovens vivendo juntos em celibato forçado, a tudo assistiram em sua impubescência, [...] O violento pai da horda primitiva fora sem dúvida o temido e o invejado modelo de cada grupo de irmãos, que o odiavam porque representava um obstáculo poderoso a seus desejos sexuais e aos seus anseios de poder; mas inconscientemente o amavam e o admiravam também (CARNEIRO, 2005, p. 5).

Deste modo e ainda segundo Carneiro (2005, p. 12)

A força da ordem masculina pôde ser evidenciada no fato de que apoiada pelos mitos e rituais, divulgados e alimentados por instituições forte e penetrante como a religião (Igreja) dispensava justificção, dispensando os discursos que parecem legitimá-la, até porque as ordens fundamentais (Estado / Igreja) funcionam intensamente, utilizando-se simbolicamente das interpretações simbólicas atribuídas a Deus e ao homem para ratificar a dominação masculina.

Assim, as religiões, e em especial a Igreja Oficial Católica, hegemônica na América Latina, está inteiramente perpassada pela estrutura de poder patriarcal, que vai desde a sua estrutura hierárquica organizacional até as definições legais presentes no Código de Direito Canônico, nomeadamente o celibato, conforme descrito, e que serve ao nosso estudo.

Um outro mecanismo presente na estrutura patriarcal é o fato de a figura do patriarca não ser imprescindível ao funcionamento da máquina patriarcal.

Tomemos como objeto de análise o filme de Zhang Yimou, *Lanternas Vermelhas*, no qual a terceira esposa é levada à morte, pela transgressão da norma contra o adultério, sem a presença ou mesmo a participação do patriarca.

Ou seja, o mero fato de a transgressão ter sido cometida contra a ordem patriarcal de gênero, não obrigou ao patriarca tomar uma decisão, pois a própria estrutura prevaleceu e funcionou no sentido de se manter preservada.

No relato de Safiotti (2004) sobre o filme *Lanternas Vermelhas*, a autora apresenta uma análise, afirmando que

[...] Além de o patriarca fomentar a guerra entre as mulheres, à estrutura patriarcal funciona como uma engrenagem quase automática, pois pode ser acionada por qualquer pessoa, inclusive por mulheres. Quando a quarta esposa, denuncia a terceira, a segunda, é esta que faz o flagrante e que toma as providências para que se cumpra a tradição [...] O patriarca nem sequer estava presente no palácio no qual se desenrolam os fatos. Durante toda a película, não se vê o rosto deste homem [...] conferindo aos homens o direito de dominar as mulheres, independentemente da figura humana investida de poder (SAFIOTTI, 2004, p. 102)

Assim e segundo as colocações da autora, a máquina funciona independente da figura masculina e funciona até mesmo acionada por mulheres.

Em sua obra, *O falo de Deus*, Eilberg-Schwartz (1995) nos apresenta uma interessante análise entre a figura de um Deus pai, assexuado e seus filhos, reprodutores. O autor questiona como podem os homens, que devem procriar e reproduzir a linhagem de seu pai, ser criado à imagem de um Deus, se este Deus é assexuado? Como ser um símbolo de masculinidade a ser seguido e imitado se não tem nenhuma sexualidade, pois é um Deus assexuado?

Estas dentre outras questões são colocadas por Eilberg-Schwartz. Entretanto, ao fazer uma releitura das colocações do autor, em paralelo com a obra cinematográfica de Zhang Yimou a partir da estrutura patriarcal de gênero, podemos elencar algumas considerações sobre as questões apresentadas: a mecânica de funcionamento da estrutura patriarcal independe da presença do patriarca, ou seja, se o Deus é assexuado não impossibilita que os colaboradores desta máquina azeitada, conforme afirmação de Safiotti (2004) operacionalizem-na; outra colocação possível diz respeito à estrutura patriarcal na qual, se a masculinidade do símbolo a ser seguido em termos de sexualidade é questionável, conforme as colocações de Eilberg-Schwartz, como então se sustenta a estrutura do patriarcado se não pela funcionalidade do *habitus* conforme descrito por Bourdieu?

Portanto, são para as mulheres, nesta estrutura patriarcal de gênero, onde a máquina se torna quase que autônoma, que a socialização, segundo Bourdieu (1995) tende a diminuí-las, a negá-las, tendem a fazerem da aprendizagem uma das virtudes negativas da abnegação, da resignação e do silêncio [...]", (BOURDIEU, 1995, p. 63).

Com relação aos homens, estes ainda segundo Bourdieu “[...] também estão prisioneiros e, sem se aperceberem, vítimas da representação dominante” (BOURDIEU, 1995, p. 63).

Assim, o privilégio masculino é também

uma cilada e encontra sua contrapartida na tensão e contensão permanentes, levadas por vezes ao absurdo, que impõem a todo homem o dever de afirmar, em toda e qualquer circunstância, sua virilidade (BOURDIEU, 1995, p. 64).

Em sua obra *Dominação Masculina*, Bourdieu (1995) retoma sua análise sobre Cabília, sistematizando-a.

A análise do autor explica como as diferenças sexuais sustentam a prática e naturalizam as diferenças de forma que a relação de dominação se encontra, segundo Bourdieu (1995), na base de um sistema de relações interdependentes da relação de poder.

Bourdieu, com insistência, reafirma que a dominação masculina está estruturada em nosso inconsciente, está estruturada tanto nas estruturas simbólicas como nas instituições sociais e desta forma mostra como o sistema social consagra uma ordem patriarcal, cuja ordem patriarcal se constrói através do corpo que, na obra de Bourdieu, aparece como um artefato tanto físico, quanto simbólico, com prazeres e desejos diversos. “Todo o social é vivenciado pelo corpo, corpo este que pensa e sente” (BOURDIEU, 1995, p. 74).

Se, para Bourdieu (1995), o processo de dominação impõe a “masculinidade aos corpos dos machos humanos e a feminilidade aos corpos das fêmeas humanas, num processo de inculcação sexualmente diferenciado e diferenciador” (BOURDIEU,

1995, p. 82), Dimen, que também compartilha desta perspectiva, afirma que o “patriarca ataca o desejo” (DIMEN, 1997, p. 46), ou seja, nega os corpos, nega a sexualidade, utilizando o desejo para garantir o patriarcado, de forma tal que ambos os autores naturalizam os corpos e neste processo, caracterizam a sexualidade como eixo norteador nas relações patriarcais de gênero.⁴

3.5 CELIBATO: UMA CONSTRUÇÃO PATRIARCAL

Deste modo, o celibato conforme descrito pelo Código de Direito Canônico, se configura como um dos mecanismos de funcionamento da estrutura patriarcal de gênero presente na Igreja Oficial, de tal modo que, assim como o celibato, o patriarcado se constrói e se representa como uma expressão de poder.

Retomando a afirmação de Bourdieu, de que a dominação masculina está estruturada em nosso inconsciente, está, portanto, nas estruturas simbólicas e nas instituições sociais, e deste modo, demonstra, como o sistema social consagra a ordem patriarcal, torna-se importante, mesmo que de forma breve e a partir de um recorte teórico, compreender como esta ordem patriarcal subsidia a dominação masculina e justifica o celibato não como uma oferta, mas, sobretudo como uma imposição e neste sentido, pode ser compreendido como uma construção patriarcal.

⁴ A abordagem sobre como o corpo e a sexualidade do homem e da mulher são utilizados pela estrutura patriarcal de gênero e como estes se inter-relacionam com o celibato será abordado no quarto capítulo desta dissertação.

Assim, o judaísmo antigo é um contexto particularmente adequado para explorar este aspecto do celibato como uma construção patriarcal. Segundo Eilberg-Schwartz (1995) é, no monoteísmo judaico, que a imagem de uma divindade masculina sustenta esta ordem patriarcal.

Assim, é no judaísmo antigo monoteísta que a tradição religiosa definiu a aceitação do relacionamento de um Deus pai, masculino, um Deus imaginado como marido de Israel e que, segundo Eilberg-Schwartz (1995), denota o princípio de toda esta construção da idéia patriarcal.

Vê-se, portanto, neste contexto, que a idéia da masculinidade do ser humano do sexo masculino numa relação com um Deus masculino evoca um primeiro dilema: o homoerotismo e por conseqüência a desmasculinização do povo de Israel.

Mas, qual a inter-relação do homoerotismo e da desmasculinização de Israel com o celibato como uma construção patriarcal? Como exatamente esta relação se imbrica se constrói? Antes, porém, de compreender esta interface parece adequado compreender, primeiro, o dilema do homoerotismo e a desmasculinização como princípio gerador desta ordem patriarcal.

Segundo Eilberg-Schwartz (1995) esta desmasculinização não teria sido problemática se, no judaísmo antigo, a cultura não fosse definida pela descendência patrilinear. Como, então, suplantar esta relação homoerótica entre um Deus masculino e o povo masculino de Israel?

A descrição mítica do dilúvio serve a nosso propósito e possibilita compreender como a dominação masculina de forma institucionalizada e simbólica

está presente em nosso inconsciente, cuja definição do celibato pode ser compreendida não como uma proteção da herdade de acordo com a lógica do direito, mas como uma construção do poder patriarcal da Igreja de Roma, assim como também esclarece e redireciona a relação homoerótica entre um Deus masculino e o povo de Israel.

O mito revela que as águas do dilúvio baixaram e que Noé, sua mulher, seus filhos e as esposas dos seus filhos deixaram a arca. Noé planta uma vinha e se embriaga; durante seu entorpecimento, ele deita nu em sua tenda. Quando Cam adverte os seus virtuosos irmãos, eles dão as costas e desviam seus olhares.

Apesar de esta descrição mítica possibilitar diversas interpretações, inclusive com a história impressionante em que Deus vira as costas para Moisés, uma interpretação que serve ao nosso objeto muito nos interessa, no sentido de que o relato mítico da nudez de Noé após o dilúvio e o desviar do olhar dos seus filhos, mesmo que possa ser entendido como uma forma de respeito ao pai, ou ainda segundo alguns historiadores antigos, o desviar dos olhares procurarem assegurar que o desejo heterossexual é a norma, denota que a exposição dos corpos precisa ser preservada, protegida.

A nudez pode ser entendida como um movimento de sexualidade, e esconder os corpos traduz a negação desta intenção. Assim, podemos entender que a desmasculinização do povo de Israel e a possibilidade de uma relação homoerótica entre este povo e um Deus masculino, dilema originalmente colocado, perde força e

sentido no momento em que os corpos destes filhos são negados, conforme relato mítico da nudez de Noé, os corpos dos homens de Israel.

Assim, esconder o próprio corpo traduz a possibilidade de compreender que ao negar, ou reforçar a improbidade de ver os corpos dos filhos de Deus, é por conseguinte, negar o próprio corpo de Deus, pois se o homem é a imagem e semelhança de Deus, negar os corpos dos filhos de Deus é reforçar a idéia de que Deus não tem corpo.

Deste modo, a possibilidade homoerótica entre Deus e seus filhos se esvazia e perde sentido: Deus não tem corpo e, não tendo corpo impossibilita uma relação homoerótica e, por conseqüência, a masculinidade do povo de Israel é reconstruída.

Assim segundo Eilberg-Schwartz (1995, p. 41) “[...] se voltarmos a atenção ao divino, descobrimos que muita informação se encontra disponível sobre o gênero de um Deus monoteísta, mas o sexo deste Deus está cuidadosamente ocultado”.

Portanto, o dilema do homoerotismo e da desmasculinização do povo de Israel, agora já desmistificado oferece um novo modelo de explicar a difamação das mulheres. Segundo Eilberg-Schwartz (1995), Deus é masculino por definição, sem sexo, a masculinidade passando, então, a ser a norma. As mulheres passam, por definição, a ser o diferente.

Portanto, o Deus que caracterizou o judaísmo rabínico, caracterizou as mulheres como diferentes e celebrou um pacto de patrilinearidade e identidade entre um Deus masculino e a sua imagem e semelhança, também masculina. Eilberg-Schwartz afirma, ainda, que este pacto masculinizante entre Deus e os homens “[...]”

permitiu aos homens agirem cada vez mais como seu pai” (EILBERG-SCHWARTZ, 1995, p. 241).

O mito do nascimento imaculado de Jesus, ainda segundo Eilberg-Schwartz (1995) assinala, assim, uma nova atitude em relação ao significado da masculinidade. Agora, os homens teriam novas atitudes em relação a seus corpos e à sexualidade. A procriação e a sexualidade foram feminizadas.

Nos dizeres de Eilberg-Schwartz (1995), a imaginação cristã, com o nascimento de Cristo, reforçou a divindade masculina e confirmou a configuração da masculinidade na comunidade religiosa. O divino não tem corpo, não tem sexualidade, os homens constituem agora a reprodução da imagem e semelhança de Deus, reforçada pela semelhança entre os homens e o filho de Deus. A relação dos homens com a divindade segundo o autor, “[...] reforça a associação da feminilidade com a subordinação” (EILBERG-SCHWARTZ, 1995, p. 32).

Portanto, às mulheres foram atribuídas funções procriadoras, garantido e preservando, deste modo, ao homem a sexualidade. Como, então, associar o corpo e a sexualidade humana existente e concreta com um divino sem corpo e assexuado?

Agora, podemos compreender, numa outra perspectiva, a imposição do celibato, que se configura como este mecanismo de controle direto da sexualidade dos homens. Se aos homens foi permitida a sexualidade, no momento em que Deus tornou-se incorpóreo, então, como aproximar o homem a Deus?

Entendemos que é exatamente neste ponto que o celibato se configura como um instrumento de aproximação do homem com Deus. Entretanto, para construir esta possibilidade de ascese, o celibato, num sentido contrário, precisou afastar o homem da mulher, isolando-a. Mas, e em relação às mulheres celibatárias? Se o homem é a imagem e semelhança de Deus, parece-nos pertinente afirmar que a mulher não o é. A mulher não se assemelha em vários sentidos. O seu corpo difere do corpo do homem. Às mulheres, originalmente, foram atribuídos papéis: da procriação, reprodução. A matrilinealidade garante apenas o poder terreno, pois a relação do divino masculino é simbiótica apenas com os homens.

Nesta tríplice relação Deus, homem e mulher, a ela, - a mulher – é atribuído um papel, o outro desta relação. À mulher ficou o papel de subordinação. Não basta ser celibatário, precisa ser do sexo masculino.

Assim, o celibato que pode ser compreendido como um instrumento conjugado no masculino é, portanto, uma construção patriarcal e que controla a sexualidade masculina a partir do isolamento do homem em relação à mulher, afastando-a. Mas não só, ao afastar a mulher, nega, por consequência, a sexualidade dele próprio de tal modo que, neste sentido, conforme citado por Bourdieu, ambos são vítimas da própria estrutura dominante, de tal forma que a máquina patriarcal da Igreja Oficial, por meio do celibato, funciona independentemente de quem é dominante ou dominado. Prevalece a norma.

Apesar de a mulher ter ficado com a responsabilidade de reprodução, também o celibato, pelo fato de negar a sexualidade da mulher, controla uma das

suas principais características, a sua capacidade de reprodução, capacidade de gerar a vida, ou seja, controlando a sua capacidade reprodutiva, pela negação do corpo do homem, de certo modo novamente inferioriza esta mulher, pois lhe retira uma das suas principais capacidades, a reprodução da vida, pois a torna assexuada, no momento em que a isola.

III CAPÍTULO

4 CELIBATO: DA OFERTA À IMPOSIÇÃO

4.1 CONSTRUÇÃO HISTÓRICA

Muito instrutivo seria, embora demasiado longo, o estudo dos documentos históricos sobre o celibato eclesiástico. Todavia, é a partir da definição apresentada no Concílio Ecumênico Vaticano II (1965) que o Código de Direito Canônico - define a prática obrigatória do Celibato aos clérigos de forma perpétua e perfeita.

Desde os inícios do século IV, a Igreja Oficial do Ocidente, por meio das decisões de vários Concílios e dos Sumos Pontífices, proclamou, difundiu e sancionou esta prática.

Foram os supremos Pastores e Mestres da Igreja quem promoveram e defenderam o celibato eclesiástico no percurso histórico. Entretanto, a obrigação solene do celibato, que se iniciou pelo Concílio Ecumênico de Trento (1545), é ratificada em definitivo pelo Concílio Ecumênico Vaticano II, é, por fim, inserida no Código de Direito Canônico.

É importante, aqui, ressaltar que a legislação da Igreja Oriental em matéria de disciplina celibatária para o clero, conforme foi estabelecido no Concílio Trulano do

ano 692, e abertamente reconhecido pelo Concílio Ecumênico Vaticano II, difere da igreja Oficial do Ocidente.

Outro importante ponto a ser esclarecido e que merece ser observado, é que mesmo no Oriente, somente os sacerdotes celibatários são sagrados bispos, e nunca os sacerdotes podem contrair matrimônio depois da ordenação, o que sugere, até certo ponto, o princípio do sacerdócio celibatário também se aplica à igreja do oriente.

Assim, do século quatro em diante, a questão do celibato surge no seio da Igreja e é a partir do Concílio de Nicéia, em 325, que se formula a decisão de que os ministros da Igreja não poderiam casar depois de ordenados. Isto, porém, não impedia a ordenação de homens que já fossem casados.

O Concílio espanhol de Elvira em 304 criou decretos contra o casamento do clero. Estes decretos, entretanto, foram de extensão limitada e quase nenhum esforço mais sério foi feito para pô-los em vigor. Inocêncio I, ano 417, decretou o celibato dos sacerdotes, mas não teve aceitação geral.

Patrício da Irlanda, que morreu em 461, considerado santo pela Igreja de Roma, declarou que o seu avô era padre. Mas a Igreja Católica Romana foi persistente na exigência de um sacerdócio celibatário, tanto que, no ano de 1079, sob a mão forte de Gregório VII – Ildebrando di Bonizio, o celibato foi novamente decretado e foi razoavelmente posto em vigor.

Os papas Urbano II (1088-1099) – Odon de Logery – e Calixto II (1119-1124) – Guide Borgonha, arcebispo de Viena – lutaram com determinação contra o as

relações extra matrimoniais do clero. O decreto do Primeiro Concílio de Latrão (1123), invalidou o casamento de todos aqueles que estavam nas ordens sacras, e o Concílio de Trento (1545) fez sérios pronunciamentos sobre o celibato do clero.

Conforme estes pronunciamentos, um sacerdote romano que se casasse incorria na excomunhão e ficava impedido de todas as funções espirituais. Um homem casado, que desejasse vir a ser um sacerdote, tinha que abandonar sua esposa, e esta também tinha de assumir o voto de castidade ou ele não poderia ser ordenado padre.

Na carta do Papa Siríaco a Himério de Tarragona, no ano de 385, há uma clara fundamentação da proibição:

É um crime ainda gerar filho muito tempo depois da ordenação, mesmo da própria esposa [...] estejam todos os padres e levitas obrigados, por uma lei indissolúvel, a consagrar-se à castidade de coração e de corpo desde o dia da ordenação [...] pelo que o ato da geração é tido como impuro, sejam os transgressores afastados do estado sacerdotal e nunca mais possam celebrar os sagrados mistérios dos quais eles mesmos se privaram, ao satisfazerem apetites obscenos (NETO, 2001, p. 4)

É bom ressaltar que o Concílio de Trento (1545) não decretou nenhuma lei nova sobre o celibato, apenas confirmou o que está em vigor até os dias de hoje. A Igreja de Roma apenas reafirmou, no Concílio Vaticano II e, repetidamente, nos sucessivos Magistérios Pontifícios, a firme vontade de manter a lei, que exige o celibato livremente escolhido e perpétuo para os candidatos à ordenação sacerdotal no rito latino.

O Concílio Ecumênico Vaticano II, em sua versão final, trata, pois, do celibato em dois decretos: Decreto *Optatam Totius* ⁵ no qual afirma devem os clérigos compreender a excelência da virgindade consagrada a Cristo e

sejam prevenidos contra os perigos que ameaçam a sua castidade, sobretudo na sociedade do nosso tempo. [...] não venham a sofrer detrimento algum por causa do celibato, mas adquiram mais alto domínio do corpo e da alma [...] (DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II, 1997, p. 308).

E o Decreto *Presbyterorum Ordinis* ⁶ no qual afirma que o celibato harmoniza-se com o sacerdócio e, pela primeira vez, coloca a questão do celibato não como uma oferta, mas, sobretudo, como uma imposição.

Por todas estas razões, fundadas no ministério de Cristo e na sua missão, o celibato, que a princípio era apenas recomendado aos presbíteros, depois da Igreja Latina, foi imposto, ⁷ por lei, a todos aqueles que deviam ser promovidos às Ordens sacras. [...] Por isso este sagrado Concílio pede não somente aos presbíteros, mas também a todos os fiéis, que tenham a peito este dom precioso do celibato sacerdotal e supliquem a Deus que o confira sempre abundantemente à sua Igreja (DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II, 1997, p. 526-527).

Assim, o celibato é construído a partir do Concílio Vaticano II e se rege na norma constante no Código de Direito Canônico, em seus cânones 277 e 599.

4.2 ESTRUTURA E INTERPRETAÇÃO DOS CÂNONES 277 E 599

O Código de Direito Canônico em vigor se divide em sete livros e compreende um total de 1752 cânones, assim distribuídos:

⁵ Opção de todos.

⁶ Presbitério Ordinário.

⁷ Eu grifei.

Livro I - Das Normas Gerais - trata das Leis e Costumes eclesiásticos, dos Decretos Gerais e Instruções, dos Estatutos e Regimentos, dos Ofícios Eclesiásticos.

Livro II - Do Povo de Deus - trata das obrigações e direitos de todos os fiéis (clérigos e leigos), das Associações de fiéis, da estrutura hierárquica da Igreja, da organização interna das igrejas particulares, dos Institutos e Sociedades religiosas e seculares.

O Livro III - Do Múnus de Ensinar da Igreja - trata do Ministério da Palavra, da Ação Missionária, da Educação escolar, dos Meios de Comunicação Social e dos Livros.

Livro IV - Do Múnus de Santificar da Igreja - trata dos Sacramentos, do Culto Divino, do Culto dos Santos e das Imagens Sagradas, dos lugares e tempos sagrados. O livro V - Dos Bens Temporais da Igreja que trata da aquisição, administração, alienação dos bens eclesiásticos em geral.

O livro VI - Das Sanções na Igreja, trata dos delitos e das penas em geral, do processo penal, da aplicação e cessação das penas, dos diversos tipos de delitos e por último o livro VII – trata dos Processos e dos diversos foros e tribunais, dos julgamentos, das ações e exceções, das causas e dos recursos, das declarações de nulidade do matrimônio e das ordenações, trata ainda dos processos administrativos e dos recursos apresentados nestes processos.

É esta estrutura legal que rege as normas da Igreja Católica e dentre estas normas, agora fundamentadas na perspectiva do Direito, a imposição completa e

irrestrita do celibato como pressuposto, fundamental, dentre outros, para a obtenção de todos os sacramentos da ordem.

Observando que os cânones 277 e 599 que tratam e definem o celibato para os clérigos e religiosos da Igreja Oficial, aqui nosso principal fio condutor, pertence ao Livro II - Do Povo de Deus e que trata das obrigações e direitos de todos os fiéis (clérigos e leigos) e rezam:

Cânon 277:

Os clérigos são obrigados a observar a continência perfeita e perpétua por causa do Reino dos céus; por isso, são obrigados ao celibato, que é um dom especial de Deus, pelos quais os ministros sagrados podem mais facilmente unir-se a Cristo de coração indiviso e dedicar-se mais livremente ao serviço de Deus e dos homens (CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, 1997, p. 125)

O cânon 599, que também trata das questões relacionadas ao celibato, não deixa claro a quem se destina a orientação evangélica da castidade. Entretanto, como este cânon é referenciado pelo cânon 277 entendemos que as orientações contidas no cânon 599 dizem respeito aos religiosos do sexo masculino.

O conselho evangélico da castidade. Assumido por causa do Reino dos céus e que é sinal do mundo futuro e fonte de maior fecundidade num coração indiviso, implica a obrigação da continência perfeita no celibato (CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, 1997, p. 279).

Inicialmente, a interpretação dos cânones 277 e 599 chamam a atenção pelas expressões: obrigado e obrigação, o que denota, ao contrário da oferta, uma imposição clara da norma. Logo, o celibato não pode se configurar como uma oferta,

pois esta pressupõe a aceitação ou não. Sugere, portanto, que o celibato é uma imposição, pois os clérigos são obrigados e têm a obrigação de aceitar a norma.

Neste sentido, também fica claro que a aceitação da norma significa o afastamento, por parte dos clérigos, do outro. O outro do homem é a mulher.

Outra interpretação possível diz respeito à associação do celibato a uma oferta especial de Deus. Esta oferta, apesar de definida como uma obrigação, porquanto o indivíduo não pode se recusar a recebê-la, possibilita concluir que o indivíduo, que não for celibatário, não receberá o dom especial de Deus, que ainda segundo o cânon, é a possibilidade de mais facilmente unir-se a Cristo.

Portanto, quem não se submeter a esta oferta, certamente terá mais dificuldades em receber o dom especial de Deus e, por conseguinte, terá também mais dificuldades em unir-se a Cristo, já que o instrumento facilitador está condicionado ao cumprimento da norma, ser celibatário.

Com relação à expressão coração indiviso, pode-se perceber que a Igreja sugere a abstinência completa de qualquer outra relação que não seja com Cristo, afirmando que a fecundidade do amor em Cristo só é possível quando se conta com um coração não-dividido e, neste sentido, reforça a necessidade do afastamento do outro, que, conforme já dissemos, é a mulher.

Ainda na tentativa de compreender os cânones, é importante ressaltar que estes definem não apenas o celibato, mas também a obrigatoriedade da continência perpétua e perfeita, algo mais profundo, pois:

comporta a abstenção de todo ato interno ou externo contra o sexto e o nono decálogo; e também a abstenção do uso do matrimônio (CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, 1997, p. 126).

Assim, a norma que define o celibato, também define de forma indireta o matrimônio,⁸ o que em outras palavras, legisla em todos os aspectos que envolvem a relação homem mulher.

Há, portanto na definição do celibato conforme descrito pelo Código de Direito Canônico um vínculo entre o que define a lei e para quem se destina neste caso ao masculino.

[...] não resta dúvidas de que leis formuladas dentro de uma cultura que Derrida chamou de falocêntrica apoiaram e estimularam a valorização social do lugar simbólico representado pela masculinidade (OLIVEIRA, 2004. p. 66).

Ainda segundo Oliveira (2004), muitas leis expressam, de modo claro e evidente, a condição legal do poder masculino, de forma que aqueles que não se enquadram sofrem sanções.

Os numerosos documentos publicados pelos últimos papas, sobretudo a Carta Encíclica *Sacerdotalis coelibatus*⁹, em 24 de junho de 1967, de Paulo VI, fazem menção clara do objetivo do celibato e dos propósitos do suposto voto,

O celibato sacerdotal, que a Igreja guarda desde há séculos como brilhante pedra preciosa, conserva todo o seu valor mesmo nos nossos tempos, caracterizados por transformação profunda na mentalidade e nas estruturas (PAULUS PP. VI, 1967, p. 1)

Também descreve o Papa Paulo VI, em sua Carta Encíclica:

⁸ Sobre o matrimônio dos clérigos, a Igreja Latina prevê esta possibilidade, descrevendo os processos a serem seguidos, caso o clérigo deseje contrair matrimônio. Também descreve as condições e prerrogativas do matrimônio dos clérigos da Igreja Oriental. Sobre esta abordagem ver: Código de Direito Canônico, São Paulo: Loyola, 1997.

⁹ Celibato Sacerdotal

Julgamos, portanto que a lei vigente do celibato consagrado deve, ainda hoje, acompanhar firmemente o ministério eclesiástico; deve tornar possível ao ministro a sua escolha, exclusiva, perene e total, do amor único e supremo de Cristo e a sua dedicação ao culto de Deus e ao serviço da Igreja, e deve ser característica do seu estado de vida, tanto na comunidade dos fiéis como na profana (PAULUS PP. VI, 1967, p. 4).

E a mesma Carta Encíclica apresenta segundo o Sumo Pontífice as verdadeiras razões para o celibato:

A verdadeira e profunda razão do celibato é, como já dissemos, a escolha duma relação pessoal mais íntima e completa com o mistério de Cristo e da Igreja, em prol da humanidade inteira. Nesta escolha há lugar, sem dúvida, para a expressão dos valores supremos e humanos no grau mais elevado (PAULUS PP. VI, 1967, p. 13).

Inclusive o Decreto *Presbyterorum Ordinis*,¹⁰ número 16, fala da aceitação livre do celibato por parte dos candidatos à ordenação, supondo assim uma obrigação intrínseca.

Por todas estas razões, fundadas no mistério de Cristo e na sua missão, o celibato, que a princípio era apenas recomendado aos sacerdotes, depois foi imposto por lei na Igreja latina a todos aqueles que deviam ser promovidos às Ordens sacras. Este sagrado Concílio aprova e confirma novamente esta legislação no que respeita àqueles que se destinam ao presbiterado, confiando no Espírito Santo que o dom do celibato, tão harmônico com o sacerdócio do Novo Testamento, será dado liberalmente pelo Pai, desde que aqueles que participam do sacerdócio de Cristo pelo sacramento da Ordem, e toda a Igreja, humildemente e insistentemente o peçam (DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II, 1997, p. 491).

A Carta Encíclica *Sacra Virginitas*¹¹, do Papa Pio XII, trata exclusivamente da importância da virgindade e, por consequência, do celibato entre os clérigos e estende esta orientação a todos. "Antes de mais, é preciso notar que o essencial da doutrina sobre a virgindade o recebeu a Igreja dos próprios lábios do divino" (PIO PP. XII, 1954, p. 3) e que se pode afirmar, recebeu dos lábios de Cristo.

¹⁰ Presbitério Ordinário.

¹¹ A sagrada virgindade.

Ou seja, as orientações que a Igreja recebeu, são oriundas do transcendente - masculino, do esposo e deixa clara a construção patriarcal do celibato.

Mas, não só uma construção patriarcal, também um discurso contra o próprio corpo e contrário ao corpo da mulher:

[...] o divino Mestre não trata dos impedimentos físicos do casamento, mas da resolução livre e voluntária de quem, para sempre, renuncia às núpcias e aos prazeres da carne. [...] Acerca dos homens que não se contaminaram com mulheres, pois são virgens (PIO PP, XII, 1954, p. 8 - 16).

Mas, apesar dos diversos documentos se referirem ao celibato como uma opção de vida, a sua não-aceitação e seu não cumprimento de forma completa e irrestrita, impossibilita qualquer sacerdote de sê-lo, logo, não é certamente uma oferta a qual o indivíduo pode ou não aceitar. Trata-se de uma imposição, pois é uma condicionante de acesso e manutenção às ordens do sacramento, ou seja, o sacerdote que optar pelo matrimônio, logo rejeita o celibato, não deixa de ser padre, mas fica impossibilitado de exercer os sacramentos da ordem.

É igualmente singular o que reza o cânon 1037, do Código de Direito Canônico que, apesar de não definir as questões relativas ao celibato, reza sobre a obrigação de assumir publicamente antes da ordenação a sua vocação para o celibato.

O candidato ao diaconato permanente, não casado, e o candidato ao presbiterato não sejam admitidos à ordem do diaconato sem que antes, com o rito prescrito, tenham assumido publicamente perante Deus e a Igreja a obrigação do celibato [...] (CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, 1997, p. 457).

Também é importante ressaltar as razões, segundo a Igreja, para a lei do celibato. Segundo o Código de Direito Canônico, são três as razões: as de caráter cristológico, eclesiológico e escatológico.

A razão cristológica se baseia na escolha de Cristo. O caráter escatológico da lei sugere o celibato como um sinal do estado definitivo e as razões de caráter eclesiológico do celibato se justificam na maior disponibilidade de tempo de dedicação à Igreja.

Apesar de todas as razões apresentadas pela Igreja se complementarem, é a primeira razão, a cristológica, que nos interessa e serve ao nosso estudo.

Esta razão, que está baseada na escolha de Jesus Cristo, justifica-se, segundo o Código, pelo fato de "[...] ter Cristo escolhido um gênero de vida continente e ter manifestado sua predileção pela Mãe Virgem e pelo discípulo virgem." (CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, 1997, p. 127). Assim, a definição legal do celibato não só afasta a mulher da igreja, mas, sobretudo afasta a mulher do homem, a partir do momento em que obriga o homem a esta condição.

Outra interpretação possível do ângulo do caráter cristológico do celibato é que sua definição, em que pese a legalidade, é uma escolha do sobrenatural pelo gênero masculino virgem e pela mulher, virgem, de forma que, neste sentido, a sexualidade é algo desconsiderado, ou ainda mais, desnecessário, pois a sua presença invalida a possibilidade de o homem unir-se a Cristo, conforme descrito no cânon 277 - §1 do Código de Direito Canônico.

4.3 MARIAS: UMA RELEITURA DO CÂNON

A Igreja Católica, segundo Reimer (2005), possui quatro dogmas marianos: Maria, a mãe de Deus; Maria é virgem antes, durante e depois do parto; Maria foi concebida sem pecado original e Maria é assunta ao céu, sendo que os dois primeiros também estão presentes em algumas Igrejas não católicas. “Fazem parte da tradição cristã ecumênica.” (REIMER, 2005. p. 93).

O primeiro dogma, Maria, mãe de Deus, aprovado pelo Concílio de Éfeso, em 431, afirma, segundo Reimer (2005), que a encarnação de Cristo tornou-se verdadeira através do seu nascimento.

[...] foi elaborado em reação a cristologia nestoriana, que afirmava a maternidade de Maria vinculada estritamente à natureza humana de Cristo. [...] fez surgir um reavivamento ou questionamento das tradições da Deusa Mãe, presentes em tradições religiosas naquele contexto (REIMER, 2005, p. 93)

Maria é virgem antes, durante e depois do parto é o segundo dogma mariano, que caracteriza a virgem eterna, aprovado pelo Concílio em Constantinopla, em 553, e promulgado pelo Concílio Lateranense, em 640. Nele se afirma a virgindade de Maria, antes, durante e após o parto de Cristo, conforme Reimer (2005).

O terceiro dogma mariano, somente católico, é o dogma da Imaculada Conceição, declarado mediante bula papal, em 1854, pelo Papa Pio IX, que, segundo Reimer (2005), sofre críticas, pois possui total ausência de provas, tanto na Escritura como na tradição.

O quarto e último dogma mariano, Maria é assunta ao céu, também somente católico, foi aprovado em 1950, pelo Papa Pio XII. “Afirma-se que Maria é a primeira e única pessoa que já subiu aos céus, e o fiel pode a ela dirigir sua oração” (REIMER, 2005, p. 95).

Interessa observar que dos dogmas marianos, dois chamam a atenção em especial ao nosso recorte teórico: o dogma da Imaculada Conceição e o dogma de que Maria é virgem antes, durante e depois do parto. No dogma que trata da virgindade de Maria, a figura feminina é reconstruída, ou seja, Maria foi escolhida para dar à luz Cristo e, apesar desta evidência da sexualidade, esta é negada a partir do momento em que Maria engravida, gera uma criança, dá à luz e mesmo assim se mantém virgem, antes, durante e depois do parto.

Esta reconstrução do feminino vai ao encontro da razão cristológica, que também justifica a obrigatoriedade do celibato, ou seja, para o feminino unir-se a Cristo, assim como o masculino, é necessário afastar a sexualidade, aqui traduzida e configurada pelo celibato masculino que, uma vez praticado de forma perpétua e perfeita, afasta a mulher e não apenas, em uma perspectiva diferente, mantém esta mesma mulher em situação de virgindade, logo excluí a sexualidade em prol de uma ascese.

O dogma da Imaculada Conceição, onde a própria Maria tem origem virginal, sendo portanto, segundo Reimer (2005, p. 94) “[...] livre do pecado original e podendo ser a Mãe de Deus, sem”mácula””. Aí se reflete, segundo Reimer (2005,

p. 94), "[...] a idéia de Agostinho, para quem o pecado original está vinculado com a sexualidade [...]".

Também nesta reconstrução da figura feminina em Maria, há algo que merece atenção. A mulher reconstruída é divinizada e para ser divina possui diferentes atributos das demais Marias. "[...] ela aparece totalmente "celibatária", isto é, concebeu Jesus sem fazer sexo" (REIMER, 2005, p. 95). Deste modo, o celibato clerical afasta a mulher porque isola o homem, e a inclusão da mulher só se dá a partir da reconstrução de uma imagem, que atenda às exigências do celibato masculino, a virgindade da mulher.

Assim, a mulher é excluída e incluída, apesar de se manter isolada no formato homem celibatário, mulher virgem. Isto porque os Pais da Igreja, na Antiguidade, dentre eles Agostinho "[...] entenderam a virgindade no sentido de negar a sexualidade feminina, tornando-a negativa [...]" (REIMER, 2005, p. 97).

Diante de Maria, imaculada, virgem sem pecado original, virgem antes, durante e depois do parto, todas as demais Marias que vivem a sua sexualidade são diminuídas, relegadas, colocadas no âmbito do privado.

Sanchis (1994), quando da sua análise sobre o avanço das igrejas neopentecostais na América Latina e, em especial, no Brasil, aponta razões para este avanço, que o autor denominou de o repto pentecostal à cultural católico-brasileira, apresenta, dentre outros motivos, uma postura inadequada da Igreja Católica em relação às mulheres. Segundo o autor o crescimento das Igrejas pentecostais nas décadas de 1970 e 1980 e das denominadas neopentecostais

deste a década de 1990, deve-se aos elementos estruturais da Igreja Oficial, nomeadamente com relação aos ministérios.

A igreja faz questão de excluir metade da população do acesso as suas funções ministeriais - dizia-me um teólogo. Na outra metade, escolhe uma ínfima minoria de celibatários , que isola durante sete anos de formação (SANCHIS, 1994, p. 40).

Deste modo, o celibato, que é feito por homens e para homens, relega as mulheres e mesmo as mulheres celibatárias o são por condição ou se o são por opção, não gozam das mesmas prerrogativas masculinas. Conforme Sanchis (1994), não possuem acesso às mesmas funções ministeriais, são mantidas à margem, incluídas de forma parcial. Assim o "[...] o deus dos homens é um macho, tudo o que é mais sagrado, mais solene e mais decisivo exige um padre, os irmãos do Santíssimo Sacramento [...]" (BRANDÃO, 2004, p. 248).

Enquanto o masculino, segundo Oliveira (2004) simbolizava o progresso, "[...] o feminino deveria expressar a castidade, a pureza [...]" (OLIVEIRA, 2004, p. 71).

As outras Marias surgem desta construção de um espaço masculino valorizado, de forma que o feminino é posto em segundo plano, primeiro porque não negaram a sua sexualidade, não são celibatárias e porque não foram divinizadas, muito pelo contrário, foram rotuladas, marginalizadas pelos atributos que lhes são próprios: humanas e 'totais'¹².

Dentre outras Marias, Maria de Magdalena conhecida no imaginário e na tradição, segundo King (1998, p. 335), "[...] como a prostituta arrependida, como a

¹² O termo total aqui utilizado refere-se a todas às mulheres que não negam o próprio corpo e os seus desejos. Não fogem da intimidade, do prazer do próprio corpo. Compreendem e praticam a importância de ser uma pessoa integral, total. Sobre este e outros conceitos subjacentes ver GÖSSMANN (1996).

adúltera que Jesus salvou [...] como a pecadora [...]", é uma das representantes das outras Marias, que não virgens, não negam o próprio corpo e, portanto, são historicamente rotuladas e excluídas. Segundo a autora, esta imagem é uma "[...] exegese equivocada da [...] Maria discípula tornara-se a Maria prostituta" (KING, 1998, p. 335).

Por volta do século VI, ainda segundo King (1998) a exemplo desta reconstrução da mulher, de uma perspectiva patriarcal, o discurso do papa Gregório Magno, no qual ele não apenas identifica Maria de Mágdala como a mulher pecadora, tirou conclusões que iriam povoar o imaginário do Ocidente. "Aquele que Lucas chama de mulher pecadora e João chama de Maria, nós acreditamos ser a Maria de quem foram expulsos sete demônios [...]" (KING, 1998, p. 336).

Assim como outras mulheres, esta Maria torna-se pecadora por causa de seus crimes sexuais. Portanto, "o cânon e a ortodoxia foram inventados, em parte, para excluir as mulheres de posição de liderança e autoridade." (KING, 1998, p. 343)

Sem dúvida, esta Maria é resultante da construção patriarcal, da qual o celibato se serve para afastar as mulheres e cujo fundamento, conforme King (1998) é a construção de um modelo de sexualidade redimida, a partir de um *script* masculino.

Juntamente com Maria de Mágdala, outras mulheres também moldaram papéis possíveis neste *script*. Eva, a tentadora, aquela que originou o pecado, mas antes de Eva, Lilith, a Lua Negra que, segundo Matos (s./d.), foi a primeira mulher de

Adão e paria pequenos demônios, "criada do mesmo pó que Adão, e não de sua costela" (MATOS, s./d., p. 97). Lilith, a Lua Negra, é "uma mulher coberta de sangue e saliva - símbolo do desejo" (SICUTERI, 1990, p. 45), numa clara alusão de que a sexualidade feminina foi reconstruída e estereotipada segundo o modelo da figura da mulher inspirada em Maria, mãe, Santa.

Pandora grega, ao abrir uma caixa, que continha todos os males. Helena, Clitemnestra, Antígona ¹³, que transgridem as leis da aristocracia grega; Jocasta, vítima do desejo, que, segundo Matos (s./d.), procura justificar o incesto.

Também em outras tradições não católicas, no hinduísmo, por exemplo, Vritra, que, segundo Croatto (2001) incorpora as forças do mal, mas é vencida por Indra.

Na tradição mesopotâmica, este mesmo ofídico é personificado pelo dragão feminino Tiamat, que segundo Croatto (2001), representava as forças caóticas, vencidas por Mardukm, "Deus da Babilônia" (CROATTO, 2001, p. 170), aqui masculino.

Assim, a mulher permeia todo o imaginário ocidental, que passou a "ensinar que as mulheres existiriam para produzir e educar a geração seguinte [...] que elas existem a título global unicamente para os homens" (SIMMEL, 1993, p. 212).

Logo, nesta ótica, o celibato, feito por homens e para homens, constrói o papel da mulher como um ser inferior, à imagem e semelhança de Maria, a Imaculada.

¹³ Sobre estas representações ver BRANDÃO (1991).

No Brasil, desde o início da colonização, a Igreja Católica, por intermédio de diferentes mecanismos, tentou controlar o exercício da sexualidade. Segundo Lemos (2005) uma das formas de obter informações a este respeito, quando da visita do Santo Ofício, é a confissão. Segundo Croatto (2001), a confissão é um dos componentes do sacrifício, "[...] e os sacrificantes devem submeter-se a certas condições, como se lavar, usar determinadas vestes, fazer jejum, confessar os pecados" (CROATTO, 2001, p. 368).

A perspectiva restritiva e normativa da Igreja católica, em relação à sexualidade, tem, segundo Lemos (2005), marcado a história do Brasil a partir de

[...] diferentes formas de atuação, a Igreja tentou permanentemente manter sua hegemonia na normatização da sexualidade da população brasileira (LEMOS, 2005, p. 145)

Assim, embora de forma imbricada, a tradição moral sexual cristã, segundo Machado (*apud* LEMOS, 2005, p. 147)

marcou negativamente a percepção da sexualidade humana [...]. Isso porque condenou o desejo e o prazer sexuais, [...] imputou uma inferioridade à mulher em relação ao homem, reduzindo-a a função de procriação.

Logo a moral cristã descrita e traduzida através do celibato conforme o Código de Direito Canônico, válida, legítima e mantém de forma persistente a idéia de que a sexualidade, se não no sentido da procriação, portanto, associada ao matrimônio, é pecado e deve ser evitada, logo,

É o nosso dever alertar que o uso do sexo fora do matrimônio é irresponsável, fere a dignidade da pessoa humana, é contrário à Lei do divino Senhor da Vida e, portanto, é pecado que deve ser evitado (CNBB, 2006).

Assim, as Marias são reconstruídas, algumas são incorporadas ao universo masculino, outras simplesmente afastadas, estereotipadas, segundo aceitem ou reajam à norma.

Se o matrimônio ¹⁴ representa uma possibilidade de inserção da mulher na vida, da perspectiva religiosa, outra possibilidade é a opção pela vida religiosa e, nesta opção, o celibato, a título do que ocorre com os homens, cujo isolamento afasta-o da mulher, o celibato religioso afasta a mulher do homem e da própria mulher.

A opção pela vida religiosa, por parte das mulheres, nem sempre foi como a conhecemos nos dias atuais. Nos primeiros séculos da nossa história, Portugal, por motivos econômicos, políticos e demográficos, restringiu e controlou a fundação de conventos femininos no Brasil colônia.

Segundo Miranda (1999, p. 489)

a coroa portuguesa faz restrições a estas fundações porque não queria a existência de mulheres celibatárias e consagradas, ao contrário, queria garantir o crescimento e a hegemonia da população luso-brasileira na colônia. Assim, os conventos eram uma ameaça aos projetos da metrópole para a colônia.

Os conventos foram, pouco a pouco, aparecendo e, aos poucos, conseguiram autorização Régia e puderam funcionar legalmente.

Se, por um lado, os conventos representam o local ideal para a clausura daquelas mulheres que desejavam este recolhimento, também serviram,

¹⁴ Sobre o casamento Durkheim descreve que "[...] este regula a vida das paixões, criando um equilíbrio moral que favorece o marido". (DURKHEIM, 1989, p. 60). Sua teoria sobre o casamento perpassa uma análise sobre o divórcio de forma que o autor afirma que a mulher é protegida pelo divórcio da irracionalidade do cônjuge e o casamento mantém o marido dentro da lei moral da sociedade. E nesta ótica, segundo Durkheim (1989, p. 61) "é preciso que um dos sexos seja necessariamente sacrificado, e a única solução é escolher o menor dos dois males"

como locais para abrigar mulheres "decaídas", violentadas, órfãs, viúvas [...] e neste sentido desempenharam um papel de enclausuramento, de afastamento obrigatório da vida em sociedade, uma vez que as mulheres eram colocadas nesses locais por imposição dos pais, irmãos e maridos (MIRANDA, 1999, p. 492).

Neste sentido, segundo Miranda (1999, p. 500), "era preciso vigiar sempre, estar atenta nesta batalha com a ação do diabo, que se manifestava no próprio corpo, através da gula, da vaidade, nos desejos sexuais".

A Igreja Reformada, cujo processo eclesial denominado romanização se inicia com a proclamação da República e a separação legal entre Estado e Igreja,¹⁵ foi levado a cabo no Brasil por padres e bispos ditos reformadores que queriam colocar ordem na casa e tinham uma visão negativa do catolicismo de tradição.

A reforma também chega aos conventos e a Igreja precisava de um público mais dócil, que "aceitasse tranqüilamente o novo modelo, as novas regras e que por outro lado, colaborasse na reprodução deste catolicismo reformado" (MIRANDA, 1999, p. 504).

Assim, além da tentativa de enfraquecer os homens para fortalecer o poder clerical, a Igreja reformada viu nas mulheres freiras o perfil ideal para alargar o seu poderio e fazer valer as orientações da nova Igreja.

Assumindo o modelo de mulher ideal como o da mãe e esposa e vendo nela a primeira iniciadora da educação dos filhos e, portanto a multiplicadora dentro do lar dos ensinamentos doutrinários e morais, a Igreja torna as mulheres o alvo privilegiado da sua ação (MIRANDA, 1999, p. 504).

¹⁵ Sobre a separação entre o Estado e a Igreja, Rouquié relata que apesar da Igreja Oficial ter contribuído sobremaneira com a formação do Estado Nacional em meados do século XIX, esta situação se inverte a partir da proclamação da República. Sobre a formação do Estado e o papel da igreja ver ROUQUIÉ (1991).

Apesar da reforma da Igreja, à mulher foi mantida um papel privado, submisso, "caracterizado por um modo de vida disciplinado, controlado e por serem úteis à sociedade" (MIRANDA, 1999, p. 505). Assim, as Marias da Igreja se reconstróem conforme um modelo ideal de mulher. Celibatárias ou não, são mantidas à margem da própria Igreja. Não reconhece o próprio corpo pelo fato de negá-lo, de negar a própria sexualidade, o prazer.

O conteúdo do celibato, agora canônico e, portanto, numa concepção tradicional "implica sujeição e obediência" (TAMEZ, 1998, p. 372), já não representa nesta construção, prioridades macho ou fêmea. Indistintamente afasta, segrega, isola indivíduos.

"O texto canônico se levanta contra a mulher de todos os tempos para sujeitá-la e confiná-la à categoria de ser inferior" (TAMEZ, 1998, p. 372). Há, portanto, no texto canônico, violência contra a mulher.¹⁶ de tal forma que, "o texto sagrado se impõe ao texto da vida; o corpo canonizado frente a um corpo secular" (TAMEZ, 1998, p. 372).

Esta misoginia clerical é "descrito como violento desgosto, como imagem da decadência, a tal ponto que a presença física da mulher arrasta as almas dos homens para a luxúria carnal e, assim, para a condenação eterna" (RUETHER, 1997, p. 74).

Nos escritos de Broomyard, *apud* Ruether, (1997, p. 73), "a mulher é descrita como uma lápide pintada, que esconde um cadáver em decomposição".

¹⁶ Sobre a violência de gênero ver ERICKSON (1996) e BICALHO (2001).

Desta forma, e como reflexão para desfrutar de uma hierofania, que segundo Eliade (2001, p. 26) é a manifestação do sagrado, a feminista Spretnak, *apud* Croatto (2001, p. 173), relata que:

[...] a compreensão do divino é imanente, não se concentra em algum trono distante de poder ou em um Deus celeste transcendente. Em vez de aceitar a noção religiosa patriarcal de que devemos transcender espiritualmente o corpo e a natureza ¹⁷ é possível apreender a transcendência divina como a totalidade sagrada ou a infinita complexidade do universo. [...] a metáfora da imanência divina e da totalidade sagrada transcendente, expressa sua constante regeneração nos ciclos do corpo da terra e compreende o mistério da diversidade na unidade.

O relato de Spretnak aborda um

[...] segundo aspecto da espiritualidade contemporânea. [...] a potenciação experimentada pelas pessoas que chegam a compreender sua herança e presença em termos de um "eu" cosmológico, de uma dimensão da existência humana partícipe da realidade mais vasta. Tal potenciação é muito diferente da idéia de exercer um "poder sobre", dominante, força essa que unifica as construções sociais da cultura patriarcal (CROATTO, 2001, p. 173).

Assim o celibato possibilita recortes de interpretação. Se, para alguns, se configura como uma estratégia da Igreja para proteger o patrimônio do clero baseado no direito de herança, para outros, é um dom divino e a possibilidade única de unir-se a Cristo de coração indiviso.

Também pode ser interpretado e percebido como forma de afastar e isolar o homem religioso da mulher e que, neste sentido, serve a nosso objeto.

Deste modo, o celibato masculino afasta o homem da mulher, enquanto o celibato feminino produz este afastamento num sentido contrário, ou seja, ao afastar

¹⁷ O sentido de natureza aqui expresso pela autora se refere não apenas às questões ecológicas, mas também ao retorno ao natural, às origens, à terra, à mulher como natural, pertencente à natureza originária.

a mulher do homem, o celibato da mulher afasta ela dela mesma à medida que esta mulher não mais reconhece o próprio corpo, nega sua sexualidade, ignora o prazer.

Assim, o celibato masculino afasta o homem dele mesmo a partir do momento em que o isola em relação ao outro, neste caso a mulher. Por outro lado a mulher celibatária é triplamente afastada: primeiro, dela mesma, no momento em que esta mulher tem o seu próprio corpo negado; depois, em relação ao outro, neste sentido, do homem e finalmente esta mulher é afastada da Igreja, pois sua participação na estrutura eclesial é inexistente.

Deste modo, o celibato que apesar de isolar homens e mulheres, denota, em última análise, o afastamento da mulher do poder e, ao afirmar o poder patriarcal, afirma, por conseqüência, o poder do homem na Igreja.

IV CAPÍTULO

5 CRÍTICAS AO CELIBATO

5.1 CELIBATO: SEXUALIDADE CONTROLADA

A sexualidade aqui tratada não se refere, obrigatoriamente, às relações sexuais, tendo, como determinismo, as questões biológicas e de reprodução. O prazer a que nos referimos diz respeito à satisfação pessoal em relação ao seu próprio corpo. O prazer de existir, de se reconhecer em si mesmo, conforme Lamas (2000).

Portanto, se a sexualidade se configura como um dos mecanismos de controle do patriarcado, apesar de outras formas de controle existirem, tais como: a procriação, as questões econômicas e mercadológicas etc., é a sexualidade em nosso objeto que importa e pode ser vista na ótica do poder, à medida que também apresenta mecanismos de controle e, portanto subsidia o poder.

Segundo Foucault (2005) o poder tem na e por meio da sexualidade, um dos dispositivos de funcionamento e pode ser compreendido como este

[...] conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas (FOUCAULT, 2005, p. 244).

Assim o Código de Direito Canônico, cuja legislação regulamenta-se na imposição do celibato e, portanto, no controle da sexualidade, proibindo-a na forma da lei, por intermédio dos cânones 277 e 599, representa este instrumento de poder patriarcal, este conjunto de decisões regulamentares, conforme Foucault, de controle da sexualidade.

Foucault (2005) também argumenta que sobre os dispositivos, quanto a sua natureza, podem aparecer como programas de instituições, ou ao contrário, como elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda. “O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante” (FOUCAULT, 2005, p. 244).

Todavia, é em Weber que as relações de poder se descortinam com maior ênfase e servem ao propósito de nosso estudo já que as variáveis - religiosidade e sexualidade, - em parte consciente e em parte inconsciente, são cada vez mais extraordinariamente íntimas, isto porque, o princípio do poder se assenta no pressuposto das relações, dos pólos, de forma que onde há pólos, há lados e há interesses, o que, em última análise, podemos afirmar, há uma disputa.

Neste sentido, o que nos importa é exatamente este cenário; - o poder configurado nas relações de gênero, de forma tal que a mulher e seu corpo e, portanto, - a sexualidade - é considerada profana e sua prática se dá em detrimento de uma ascese exclusivamente masculina, onde o celibato, conforme descrito pelo Código de Direito Canônico, se normatiza e se conjuga no masculino.

Segundo Weber (1991) o que inicialmente se configurou como uma abstinência temporária dos sacerdotes atuantes ou, também, dos participantes do culto – a castidade de culto - se transformou em uma castidade permanente.

[...] a ascese da castidade carismática dos sacerdotes e virtuosos religiosos, isto é, a abstinência permanente, parece partir sobretudo da idéia de que a castidade, como comportamento altamente extraordinário, seja em parte sintoma de qualidades carismáticas e em parte fonte de qualidades extáticas [...] (WEBER, 1991, p. 400).

Ainda segundo o pensamento weberiano de uma sociedade racionalizada, portanto, capitalista e burocratizada, logo ética, o que era inicialmente definido como uma abstinência permanente, se configurou no celibato.

Mais tarde – especialmente no cristianismo do ocidente, foram decisivos para o celibato sacerdotal, por um lado, a necessidade de não permitir que o mérito ético dos funcionários fosse inferior ao dos virtuosos ascéticos (monges) e, por outro lado, porém, o interesse hierárquico em evitar que as prebendas se tornassem hereditárias (WEBER, 1991, p. 400).

Interessando-nos, sobretudo, o primeiro motivo descrito por Weber, de modo que este motivo possibilitou, ainda segundo o autor, duas novas relações típicas de aversão à sexualidade.

A abstinência pode ser considerada o meio central e indispensável da procura mística de salvação, [...] rege a idéia ascética de que a vigilância racional ascética, o domínio de si mesmo e o método de vida são postos em perigo na maioria das vezes pela irracionalidade extrema deste ato [...] (WEBER, 1991, p. 400).

Assim, a idéia de que a abstinência representa o meio central de salvação e o risco de vida pela irracionalidade do ato, possibilita compreender, portanto, que a sexualidade representa este algo que se interpõe entre a salvação e a impossibilidade de tê-la.

Weber (1991) descreve, ainda, que nesta ambígua possibilidade a

[...] adaptação absoluta ao mundo considera o erotismo irregular uma irracionalidade desprezível, porque perturba o equilíbrio interno do *gentleman* e porque a mulher é um ser irracional, difícil de governar (WEBER, 1991, p. 400 – 401).

De tal forma que, segundo Weber, “a mulher individual é então sagrada, o gênero é um recipiente do pecado” (WEBER. 1991. p. 401).

No reino divino de Jesus – bem entendido, um futuro reino terrestre, - não haverá sexualidade alguma e toda teoria cristã oficial condenou precisamente o lado interno, emotivo, a sexualidade, como “concupiscência” e consequência do pecado original (WEBER, 1991, p. 402).

Portanto, se no conjunto teórico weberiano, o autor afirma que a sexualidade representava este algo que se interpõe entre a salvação e a irracionalidade, logo, a impossibilidade da salvação, percebe-se que o discurso da Igreja Oficial, em relação às questões sensíveis e ainda não resolvidas no que diz respeito às relações entre homens e mulheres, não mudou, ou quase não mudou, ao longo da sua história. Permanece, portanto, com a mesma lógica: a sexualidade, ainda, é construída por intermédio de um discurso repressivo e controlador.

A igreja Oficial tem, portanto, mantido um discurso complexo e intrigante, o que, segundo Ribeiro, é “organizado sobre uma tipologia que, hoje, nos parece cada vez mais rejeitável [...]” (RIBEIRO, 1998, p. 178).

A autora afirma ainda que a

igreja, em seu magistério e tradição, tece um discurso próprio sobre realidades que dizem respeito à maternidade, feminilidade, paternidade, geração, sexualidade, natureza, alteridade etc (RIBEIRO, 1998, p. 178).

E conclui dizendo que a fala da Igreja Oficial é de certo modo, toda ela, baseada apenas numa visão patriarcal.

Se a sexualidade, conforme Ribeiro (1998), tem por parte da Igreja Oficial um discurso próprio, o que dizer da sexualidade feminina? Do corpo?

No seu ensaio sobre *As técnicas corporais*, Mauss (1974) afirma que as técnicas corporais se dividem e variam por sexo e por idade. Interessa-nos, sobretudo a classificação feita pelo do autor das técnicas corporais por sexo. Segundo Mauss, esta classificação cria uma lacuna social, de tal modo que “há uma sociedade de homens e uma sociedade de mulheres”., (MAUSS, 1974, p. 218).

E, nestas condições, onde para o autor, o corpo é o mais natural instrumento do homem, Mauss afirma que “todas essas técnicas consistem em fazer adaptar o corpo a seu emprego” (MAUSS, 1974, p. 232).

A conclusão, apresentada por Mauss (1974), nos possibilita perceber que o corpo da mulher e a sua sexualidade, conforme a tradição moral cristã tem um emprego, a procriação. Neste sentido, o celibato, que proíbe inclusive a função natural do corpo da mulher, que, segundo a Igreja é a procriação, é, portanto, um mecanismo de poder, que nega não apenas a sexualidade, mas o próprio corpo.

Também Bourdieu, partindo do legado de Mauss, constrói seu conjunto teórico sobre a dominação masculina, tendo como base o corpo. O corpo possibilita ,segundo Bourdieu (2005), “o exercício brutal do poder sobre os corpos reduzidos ao estado de objetos [...]” (BOURDIEU, 1995, p. 26).

Assim, sob este ponto de vista que liga o corpo à sexualidade e esta ao poder, “a pior humilhação para um homem consiste em ser transformado em mulher, [...]” (BOURDIEU, 1995, p. 32), fazendo-o descobrir

o que significa o fato de estar sem cessar consciente de seu corpo, de estar sempre exposto à humilhação ou ao ridículo e de encontrar um reconforto nas tarefas domésticas ou na conversa fiada com os amigos (BOURDIEU, 1995, p. 32).

Assim, os corpos se inscrevem neste conjunto de operações de diferenciações, onde “homem ou mulher, conforme a definição social de sua distinção sexual” (BOURDIEU, 1995, p. 35), assume papéis sociais diferenciados e diferenciadores. Bourdieu, ainda, conclui que, longe de afirmar que as diferenças dos corpos são invariáveis e eternas, elas são na realidade

produto de um trabalho incessante de reprodução, para o qual contribuem agentes específicos (entre os quais os homens, com suas armas como a violência física e a violência simbólica) e instituições, famílias, Igreja, escola, Estado (BOURDIEU, 1995, p. 46).

Se os corpos são diferenciados e diferenciadores, surge, então, partindo-se das proposições de Swain (2000), um questionamento: “que corpo é este que impõe uma identidade, um lugar no mundo, que conduz no labirinto das normas e valores sociais / morais?” (SWAIN, 2000, p. 47).

A autora responde a esta questão, afirmando que, para as mulheres, a única forma de encontrar os seus próprios corpos é por meio da reprodução, ou seja, “os corpos são identificados pelo sexo e a proliferação de práticas sexuais se faz segundo o modelo central de uma sexualidade reprodutiva e binária [...]” (SWAIN, 2000, p. 48), ou seja, uma sexualidade masculina e outra feminina.

A autora afirma, também, que nesta construção social, o corpo não é apenas construído, mas, sobretudo objetivado, naquilo que Swain (2000, p. 70) “denominou de escala de valores e atributos”, e conclui que a miséria sexual

não é apenas a falta de sexo, a reclusão, a proibição; a miséria sexual é a obrigação do sexo como medida do ser, como essência identitária, padrão de comportamento (SWAIN, 2000, p. 71).

Deste modo, os corpos que o celibato controla, mendigam não o sexo, mas o desejo de ser, não identitário, mas, sobretudo livres daquilo que Bourdieu (1995) denominou de estado de objeto.

Neste sentido, as colocações de Foucault tornam-se pertinentes, quando o autor afirma que

o sexo permitiu reagrupar, segundo uma unidade artificial os elementos anatómicos, as funções biológicas, as condutas, as sensações, os prazeres e permitiu o funcionamento desta unidade fictícia como princípio, causa e sentido onipresente, segredo e ser descoberto em toda parte: o sexo pode assim funcionar como significante único e como significado universal (FOUCAULT, 1988, p. 204).

Desta forma, os corpos se sujeitam a este significante para ter um significado universal. Mas e os corpos que o celibato controla? Perdem o significado por não se sujeitar ao significante?

Segundo Pollack (1997), a sexualidade suscita a especulação e a religião privilegia uma divindade totalmente masculina que, ao mesmo tempo, não possui corpo, o significado do corpo se perdeu e passou a ser controlado para que lhe fosse atribuído um significante, uma valoração específica, ou seja, conforme os dizeres de Mauss (1974), o corpo, que é o primeiro instrumento do homem, passou a ser controlado em função de uma ordem patriarcal, e neste sentido, a sexualidade, por consequência, também passou a ser controlada.

Se, no cristianismo, como vimos anteriormente, a masculinidade tornou-se distinta da sexualidade, foi “a razão ¹⁸ que passou a constituir a principal qualidade masculina, isolada, no controle do corpo, em permanente risco de ser poluído, especialmente pelas mulheres.” (POLLACK, 1997, p. 29).

A nova religião considerava o corpo, com seus desejos animais, inimiga da razão verdadeira, conforme Pollack (1997), de forma que, na concepção patriarcal de Deus, os seres humanos “são a criação e os súditos de Deus, sem papel real a desempenhar no divino, exceto como dominadores dos súditos menores de Deus, as plantas e os animais” (POLLACK, 1997, p. 60), ou seja, dominadores de corpos com desejos, dos corpos femininos. Isso porque, segundo Pollack, “a igreja via as mulheres como mais próximas dos animais. As mulheres tentavam os homens e os afastavam de Deus” (POLLACK, 1997, p. 29).

Enquanto Eilberg-Schwartz (1995) questiona como um Deus assexuado cria seres a sua imagem e semelhança, sexuados, Pollack (1997) também questiona numa outra perspectiva, como um Deus sem corpo, existente em separado do universo que criou, cria seres humanos com corpos, de forma tal que os corpos da criação se distanciam do criador sem corpo?

E a autora responde a esta indagação afirmando então que “a religião torna-se portanto, um anseio de escapar do corpo, assim como um comando para controlá-lo” (POLLACK, 1997, p. 52).

E conclui dizendo que

¹⁸ Sobre a construção da razão em oposição à emoção ver: JAGGAR, 1997.

na religião de um Deus desprovido de corpo e de sexo, a sexualidade humana torna-se um fracasso e uma traição, um afastamento de Deus rumo a uma natureza menosprezada, um pecado (POLLACK, 1997, p. 52).

Também Tomás de Aquino, que aceita a teoria biológica de inferioridade da mulher, adotou a definição aristotélica da mulher como homem bastardo, no qual o sêmen masculino, segundo essa teoria, nos dizeres de Ruether (1997), é normativo, de tal modo que todo homem deveria produzir outro homem à imagem do seu pai.

Mas, ainda segundo Ruether (1997, p. 85) “[...] por algum acidente, essa forma masculina, às vezes, é subvertida pela matéria feminina e produz um espécime humano inferior ou defeituoso, ou a mulher”.

Se, por um lado, o corpo da mulher e sua sexualidade se aproximam dos animais, portanto, irracionais, o corpo masculino, nomeadamente no final do século XIX, em contraposição à lógica aplicada ao corpo feminino, busca uma masculinidade vitoriosa e ideal, principalmente por meio das competições esportivas e das conquistas colonizadoras.

A disciplinarização do corpo masculino, via esportes e treinamentos físicos além de ser útil aos ideais de conquista e defesa nacionais, incorporavam hábitos a vida cotidiana dos homens.

Este processo de socialização masculina, segundo Oliveira (2004), “apontam para uma conexão entre a apologia da força no ideal cristão e preceitos de autocontenção e disciplinarização” (OLIVEIRA, 2004, p. 47). O corpo do homem é valorizado, em detrimento da valorização do corpo da mulher.

Em 1908, na Inglaterra e, em 1910 nos Estados Unidos da América, instituições religiosas, em especial a Igreja Anglicana, influenciaram a criação de

movimentos escoteiros, que segundo Oliveira (2004), significava mais do que uma arena militar de socialização infantil, na realidade significava uma “arena dirigida para a inculcação nos meninos de uma virilidade disciplinada” (OLIVEIRA, 2004, p. 48).

Deste modo, o corpo do homem, a exemplo do corpo da mulher, também sofre um controle, quando lhe imputa a busca de um ideal de masculinidade por meio do corpo, de forma que há vínculos bastante claros entre o ideal de masculinidade e a cultura à qual Derrida denominou de falocêntrica.

Logo, tanto o corpo do homem como o corpo da mulher são controlados. Se por um lado o homem precisa provar sua masculinidade buscando um corpo ideal, viril, pela disciplinarização: num sentido contrário, a mulher tem sobre o seu corpo um controle pela negação do próprio corpo. Deste modo, tanto o corpo da mulher como o corpo do homem que se aventuram em esferas naturais, ou seja, fora dos controles da Igreja, conforme afirmação de Ruether (1997), correm o risco de encontrar-se com demônios.

Por meio da Igreja, portanto,

que medeia a graça para além da natureza, é que a natureza é restaurada à soberania de Deus e torna-se um veículo da graça (sacramento). Mas essa graça, controlada pela Igreja e situada além das capacidades presentes da natureza, está cercada pelo demoníaco (RUETHER, 1997, p. 73).

Assim, a perspectiva da Igreja Oficial como noiva escatológica, ou seja, um sinal do estado definitivo de Cristo e mãe das pessoas cristãs é claramente anti-

sexual e busca moldar o papel da mulher, negando a própria mulher, a partir do momento que a Igreja assume a maternidade universal.

Em conformidade com a interpretação de Ruether (1997), a Igreja, que é masculina, e ao assumir a maternidade universal, nega o papel sexual das mulheres reais, de tal forma que

Os papéis femininos foram sublimados e também assumidos dentro do poder "espiritual" masculino. O poder masculino de chefia controla a concepção, gestão, nascimento e relaciona isto com a esfera transcendente que nega a maternidade "carnal" das mulheres (RUETHER, 1997, p. 122).

Ruether ainda conclui afirmando que

Homens celibatários são os principais detentores de poder da Igreja. Eles representam o "feminino masculino", nas mãos de homens anti-procriadores. [...] assim não é contraditório, e sim compreensível, que uma cultura celibatária masculina que exaltou o símbolo do "feminino espiritual", como Maria, elevando-o quase ao status do divino, vivificasse e demonizasse os papéis sexuais das mulheres reais (RUETHER, 1997, p. 123).

Assim, o empoderamento dos homens, numa perspectiva celibatária, implica a perda de poder por parte das mulheres. Segundo Lyra (2002, p. 73), "[...] nessa visão hidráulica de poder no plano da sexualidade", a sexualidade perde. A mesma sexualidade que evidencia o corpo é negada, os corpos e o desejo são reprimidos., de tal forma que o cânon e a ortodoxia, segundo King (1998, p. 47) "foram inventadas em parte para excluir as mulheres de posições de liderança e autoridade."

Portanto, a supressão do corpo e dos instintos, os processos de autocontrole e de autonegação, são, nos dizeres de Whitmont (1991, p. 100), "comparáveis ao processo que as crianças atravessam para aprender a usar o banheiro", ou seja, há

um controle direcionador, até educativo, se quisermos assim denominar, daquilo que podemos chamar de funções vitais e fisiológicas do corpo.

Privilegiar as necessidades pessoais, ou seja, o próprio corpo, a sexualidade, mesmo quando não entram em contradição com as necessidades dos outros ou as coletivas “é rotulado como egoísta e maligno” (WHITMONT, 1991, p. 100).

Assim, o celibato, que nega a existência dos corpos, exclui a sexualidade, aprisionando os corpos.

5.2 CELIBATO: APRISIONANDO DESEJOS

Para compreender o aprisionamento dos corpos e, por conseguinte dos desejos, como mecanismo de controle da sexualidade, - em que o celibato pode ser entendido como um dos mecanismos patriarcais de poder - buscamos de modo interdisciplinar, recortes teóricos que acreditamos possibilitarão a compreensão da abordagem proposta.

É preciso, neste sentido, afastar qualquer pretensão de esgotar o assunto, muito pelo contrário, apenas suscitar a possibilidade de perceber a sexualidade por meio do desejo e dos corpos aprisionados e sua inter-relação com o celibato e como a imposição do celibato possibilita este aprisionamento.

Em seu artigo intitulado *O médico, a prostituta e os significados do corpo*, Engel (1985) afirma que o desejo sexual, como inerente à natureza humana, é neste

sentido, reconhecido como uma necessidade fisiológica. Todavia, este mesmo desejo é visto ao mesmo tempo como “veneno para o corpo e, assim, de sua livre manifestação poderia resultar a destruição do organismo” (ENGEL, 1985, p. 170).

Assim, o desejo que não se relaciona com a procriação, segundo o ideário cristão, é considerado pela autora como um “excesso de prazer e/ ou ausência da finalidade reprodutora” (ENGEL, 1985, p. 170).

A prostituição, portanto, se insere neste contexto como portadora deste veneno para o corpo, já que o prazer não se destina à reprodução.

Sem romper com o ideário cristão, segundo a autora, os dizeres do discurso médico acabam por recriá-lo, transformando o corpo em um instrumento de profilaxia, ou seja, utiliza os corpos como instrumentos de cura, ou a busca dela, em que a prostituição viabiliza e legitima o controle do corpo e do desejo.

Mas, o diagnóstico médico iria além: segundo Engel (1985, p. 175), “ao classificar o corpo da mulher como prostituta”, por não se relacionar sexualmente para fins de procriação, “imprimia sobre seu corpo a marca da esterilidade” (ENGEL, 1985, p. 175).

Numa perspectiva moral, a livre manifestação sexual, como vimos, segundo a noção de excesso de prazer e/ ou ausência da finalidade reprodutora identifica o corpo da prostituta como “lugar de depravação, de perversão” (ENGEL, 1985, p. 179) e, portanto, de esterilidade como citado acima.

Neste sentido, a prostituta é considerada um obstáculo físico e moral à reprodução e, segundo Engel (1985, p. 179), à “viabilização da higienização do

corpo” lugar em que este corpo na perspectiva médica, que recria, de certa forma, o discurso religioso, precisa ser moral e fisicamente adequado à reprodução.

Deste modo, a moral ética do discurso médico, revestido de aspectos morais cristãos, revela um novo sentido. “O prazer, condenado e excomungado no discurso cristão, é absolvido e resgatado no discurso médico; mas, somente aprisionado pelas normas da regulação médica adquiria legitimidade” (ENGEL, 1985, p. 180).

Assim, a noção de corpos higiênicos ,segundo o discurso médico, aprisiona o desejo, pois regula os corpos e, por conseqüência, a sexualidade, já que a denominada sexualidade saudável, se restringiria exclusivamente à reprodução.

Uma outra possibilidade de compreender a negação dos corpos do ângulo do aprisionamento do desejo é o entendimento do significado da confissão. Prática tão extensiva, como a própria história da Igreja.

A confissão ocorre, segundo Foucault (1988), pelo fato de se tornar, particularmente a partir da Idade Média, uma das técnicas mais valorizadas para produzir a verdade e passa a ocupar um papel central na ordem dos poderes civis e religiosos. Assim, no século XIII, o IV Concílio de Latrão estabelece a confissão anual obrigatória, enquanto consolida o celibato clerical, retomando as idéias desenvolvidas pelo Cristianismo Antigo. A Igreja Oficial procura neste momento, efetivar o seu controle sobre a sexualidade pelo afunilamento das práticas sexuais: “o sexo lícito torna-se restrito aos leigos casados” (LIMA, 1986, p. 67).

E ainda assim, é alvo de uma série de interdições que, segundo Golf *apud* Lima (1986, p. 68), “proscvem atos e ocasiões, na procura de reduzir, cada vez mais, o sentido da sexualidade, direcionando-a para a procriação”.

O esforço moralizador de Latrão é reafirmado no Concílio Tridentino (1545 – 1563) de tal modo que, em todo este contexto, a confissão, sacramental ou judicial, passou a ser um dos principais instrumentos para vigiar as práticas sexuais.

Segundo Lima (1986, p. 69) então, a confissão pode ser “entendida como o discurso da culpa. [...] a confissão é, antes de tudo um ritual de sujeição”, de tal forma que, deste modo, a confissão constitui um ritual que produz a verdade e corrobora o poder, conforme os dizeres de Foucault.

Portanto, nos manuais de confissão, o discurso sobre o sexo é associado à luxúria e segundo o canonista Azpilcueta Navarro *apud* Lima, a “luxúria é vício da alma que a inclina a querer deleite desordenado de cópula carnal ou dos preparativos dela e sua obra e ato é querer o desejo e o gozo de tal deleite.”

Deste modo, ao normatizar às práticas sexuais, o que a Igreja procura é, na realidade, controlar o desejo, valendo-se daquilo que Lima (1986, p. 78), denominou de “ordenação do gozo”, ou simplesmente a licitude e a ilicitude do prazer, já que a cópula para fins não reprodutivos é, segundo os manuais de confissão, ilícito.

Isto não quer dizer, entretanto, que o matrimônio autorize os indivíduos à livre exploração do sexo, já que, neste sentido é lícito. Muito pelo contrário, segundo Lima (1986, p. 79), “a cópula matrimonial é lugar de sexo lícito, exatamente porque é lugar do gozo ordenado”, ou seja, de gozo com finalidade reprodutiva, de tal forma

que o gozo destinado ao prazer torna-se a relação sexual no âmbito do matrimônio uma cópula ilícita.

Portanto, o que se procura, neste sentido, é cercear as situações de prazer, a sexualidade, onde o gozo, ordenado ou não, deve ser evitado e muito mais quando vislumbrar a possibilidade do prazer.

Neste sentido, *A História da sexualidade*, de Michel Foucault tem sido o texto mais influente e emblemático sobre o pensamento sexual. Foucault (1988) argumenta que os desejos não são entidades biológicas preexistentes, mas constituem um conjunto de práticas sociais historicamente determinadas e, numa primeira análise, relaciona os grandes conjuntos estratégicos de poder a respeito do sexo.

Primeiro, a histerização do corpo da mulher, ou seja, o corpo da mulher foi analisado, qualificado e desqualificado como “um corpo integralmente saturado de sexualidade” (FOUCAULT, 1988, p. 99), inicialmente por uma patologia intrínseca na perspectiva médica; depois, ordenado socialmente como corpo social e, por isso, responsável pela fecundidade regulada, de modo a garantir a reprodução e, depois a mãe, com sua imagem “em negativo, que é a mulher nervosa”, segundo Foucault (1988, p. 99).

Depois, a pedagogia do sexo das crianças, que, segundo o autor, são seres sexuais liminares e, portanto, aquém e já no sexo, cuja sexualidade deve ser demarcada pelos pais, familiares, educadores, médicos e psicólogos, se assemelha em grau e intensidade com a prática exercida com relação aos corpos e desejos da

mulher. Assim como as crianças, as mulheres também são colocadas em uma situação limiar, pois o seu gozo, agora ordenado, apenas é lícito se obtido para fins de procriação. O desejo do gozo, do prazer livre é considerado ilícito e, portanto deve ser evitado.

Foucault ainda atribui à socialização das condutas de procriação como pertencente a este conjunto de práticas sociais estratégicas de poder a respeito do sexo. Conforme Foucault é “[...] por meio de medidas sociais e, posteriormente, pelos valores patogênicos, atribuindo um controle do nascimento em relação ao indivíduo e a espécie” (FOUCAULT, 1988, p. 99), que o corpo e os desejos da mulher são controlados, ou seja, a rotulação e a atribuição de doenças como sendo originárias do corpo da mulher, atribui a estes valores patogênicos e rotula os filhos destes corpos como pertencentes a uma espécie de indivíduo menor, os filhos da prostituta.

E, por último, seguindo Foucault (1988, p. 99), “a psiquiatrização do prazer de tal modo que, o instinto sexual foi isolado como instinto biológico e psíquico de forma tal, que se procurou uma tecnologia corretiva para tais diagnósticos”. Aqui o autor relaciona, de forma clara o desejo sexual a algo instintivo, animalesco, logo desequilibrado.

A este conjunto de práticas, o autor denomina de dispositivos da sexualidade, argumentando que estes dispositivos, na realidade, “são mecanismos de fixação da sexualidade” (FOUCAULT, 1988, p. 123), de tal forma que a partir e no decorrer do século XIX, houve uma generalização destes dispositivos, e que, em última análise o

corpo social foi dotado de um corpo sexual. Aquilo que o autor chama de “universalidade da sexualidade” (FOUCAULT, 1988, p. 120).

Neste sentido, a sexualidade é demarcada em relação à sexualidade do outro. Instaura-se a proteção dos corpos, de tal forma que esta demarcação, ao contrário, não instaura a sexualidade, mas serve-lhe de barreira.

Essa demarcação da sexualidade gera, segundo o autor, a teoria da repressão que, pouco a pouco, vai recobrir toda a sexualidade, ou seja, organiza-se

[...] dando-lhe um sentido de interdição generalizada, colocando o princípio de que toda sexualidade deve ser submetida à lei, ou melhor, que ela só é sexualidade por efeito da lei gerando um novo discurso onde à sexualidade por oposição a dos outros, será submetida a um regime de repressão [...] que a diferenciação sexual não se afirmará pela qualidade sexual do corpo, mas pela intensidade da sua repressão (FOUCAULT, 1988, p. 121)

A história da sexualidade a partir da época clássica, efetivamente se desenvolveu através de vários papéis simultâneos e, os fatos de tantas coisas terem mudado no comportamento sexual das sociedades ocidentais sem que se tenha, nos dizeres de Foucault (1988), realizado qualquer uma das promessas políticas oriundas do Reich, bastou para provar que toda a revolução do sexo, ainda segundo o autor, toda essa luta anti-repressiva, representou, nada mais nada menos “[...] do que um deslocamento e uma reversão tática nos dispositivos da sexualidade” (FOUCAULT, 1988, p. 123).

Assim, a sexualidade e, portanto, os corpos e o desejo, mesmo num cenário de universalidade, continuam sobre este regime de repressão, de controle.

O celibato, que pode ser compreendido como um instrumento do poder patriarcal, serve a este propósito, ou seja, pode ser compreendido como um dos

mecanismos de controle da sexualidade, cuja estratégia inicial é o aprisionamento dos corpos.

Ao determinar a sexualidade dos clérigos em relação à sexualidade do outro, neste caso, o feminino, o celibato reprime o corpo e o desejo destes homens gerando uma barreira à própria sexualidade e num sentido contrário, ao aprisionar o corpo do homem, por consequência afasta o corpo e nega a sexualidade do outro do homem, ou seja, a mulher.

5.3 CELIBATO: A CRÍTICA DA ARTE

Se, para Foucault, a luta anti-repressiva da demarcação dos corpos representou apenas um deslocamento e uma reversão tática nos dispositivos da sexualidade, mesmo que os dispositivos tenham se mantido, em outras áreas do conhecimento esta luta tem-se mantido até com certo vigor, e em que pese a manutenção dos dispositivos, a crítica a este modelo de sexualidade tem se mostrado ativa e pertinente.

Além das críticas feitas pelos movimentos feministas ao modelo das relações de gênero, a arte, manifesta-se de forma diferenciada por meio de expressões artísticas: literatura, pintura, cinema, e têm se mostrado contundente neste processo e têm se posicionado fortemente contra este modelo de sexualidade, construído pela Igreja de Roma.

Assim, a arte ao longo dos anos, tem demonstrado que pode ser vista como um importante instrumento de crítica, até porque, segundo Stefanini *apud* Bayer (1978, p. 422), “a arte é este algo que transcende, juntamente com o artista a espiritualidade e a emoção”, ou seja, posiciona-se para além dos conceitos e ideologias do artista e se afirma como expressão viva da sua própria existência.

Bayer também afirma que a obra de arte “tem a sua vida própria, permanecendo ao mesmo tempo ligada ao seu autor, de quem tira a sua própria significação e a sua força vivificante” (BAYER, 1978, p. 422).

A arte se desprende do entendimento banalizado da norma e das convenções sociais, numa direção em que os artistas surgem como subversivos. Assim, segundo Farina (2001, p. 4) a

arte é uma poética que encontra eco na subversão dos perceptos submissos e arrepia as mentes despreparadas. Sobrevive no "ocultismo" das suas propostas mais autônomas e singulares e, no entanto pode-se revelar para qualquer um como uma possibilidade' de contato. Não escolhe e não segrega, mas não admite veleidades. Apenas vive como vítima da sua própria maldição de eternidade.

A dimensão do escândalo provocado pela arte é um paradigma com base nas vanguardas artísticas das primeiras décadas do século XX. Mas não apenas no decorrer do século XX. Já em finais do século XIX a obra literária de Eça de Queiroz, *O crime do Padre Amaro*, representa uma primeira tentativa de subverter a norma e criticar as regras normativas vigentes no seio da Igreja católica.

Apesar da crítica literária de Queiroz (2005) caminhar num sentido contrário, ou seja, relatar as peripécias sexuais cometidas e assim definidas como crimes, pela

Igreja Oficial, em nome de uma demarcação dos corpos, neste caso masculino, não deixa de ser privilegiada e contundente na crítica ao celibato.

A obra de Queiroz (2004), originalmente escrita entre outubro de 1878 e outubro de 1879 relata, em que pese a licença poética do autor, as amarguras e desventuras do padre Amaro Vieira e de sua amada Amélia.

Relata as peripécias dos encontros amorosos, das armações e engenhocas para fugir ao controle do clero. Relata, inclusive, a permissividade das hierarquias superiores.

O relato romanesco entre Amaro e Amélia torna-se mais contundente, quando, desta relação, nasce um filho, que a improbidade da Igreja Oficial obriga-o a ser retirado da mãe minutos após o nascimento e entregue a uma tecedeira de anjos¹⁹.

O fruto da relação é morto, pois assim elimina-se a prova do pecado. Não havendo um filho, a relação entre Amaro e Amélia pode ser negada. Amélia também não resiste e morre, não porque foi abandonada, morre de amores pela perda do filho recém nascido e retirado de seu convívio.

O crime do padre Amaro é, portanto, a expressão artística, posicionando contra a norma e contra a improbidade eclesiástica com relação aos corpos, aos desejos, nos quais o celibato é esta norma proibitiva daquilo que a narrativa de Eça Queiroz (2004) chamou de “[...] batalha desesperada contra os dois fatos irresistíveis do universo – a força da matéria e a força da razão” (QUEIROZ, 2004, p. 390).

¹⁹ Ama de leite, que se encarregava de sacrificar o recém-nascido, mediante o pagamento antecipado de um ano das despesas com a criança recém-nascida.

E conclui o autor, dizendo:

Em que consiste a educação de sacerdote? *Primo*: em preparar para o celibato e para a virgindade; isto é, para a supressão violenta dos sentimentos mais naturais. *Secundo*: em evitar todo o conhecimento e toda a idéia que seja capaz de abalar a fé católica; isto é, a supressão forçada do espírito de indagação e de exame, portanto de toda a ciência real e humana [...]" (QUEIROZ, 2004, p. 390).

O romance de Queiroz representa, portanto, uma narrativa da improbidade eclesiástica de se relacionar com o outro de forma completa e irrestrita. É, portanto um relato desta batalha entre a fé e a razão; entre o desejo e a negação deste desejo.

A obra literária *O crime do padre Amaro* de Eça Queiroz (2004), se traduz no próprio nome. Que crime cometeu Amaro? O crime de amar, de desejar uma mulher? Ou o crime de ter subvertido a norma e ter quebrado o voto de castidade? Talvez possamos compreender e até afirmar que Amaro cometeu um duplo crime. O crime de ter amado uma mulher e de ter desconsiderado os votos de castidade tão fundamentais para unir-se a Cristo. O crime de ter dividido o coração, quando o cânon o obriga a ter um coração indiviso.

Por que um crime e não apenas outra denominação menos contundente? Seria uma decisão tão horrenda ter Amaro amado uma mulher a ponto de ser considerado criminoso ou este crime se refere exclusivamente à quebra dos votos de castidade?

Seria o celibato esta possibilidade única de unir-se a Cristo a ponto de quem não for celibatário ser considerado criminoso?

Estas e outras indagações reforçam a idéia de que o celibato é uma imposição e que a manutenção de todos os direitos e deveres sacramentais é impossível na perspectiva da Igreja de Roma, sendo efetivamente padre.

A arte cinematográfica também serve à denúncia, à crítica, como bem mostra Peter Mullan no filme *Em nome de Deus*. A obra cinematográfica, que se desenvolve com base no relato de quatro mulheres, no interior da Irlanda, enviadas contra a sua vontade para uma das unidades da irmandade, Irmãs de Madalena, retratam com clareza, tanto quanto a arte pode ser precisa em seu papel de crítica da norma religiosa vigente.

Seus crimes são os crimes do corpo, da sexualidade, sedução, filhos fora do casamento, estupro. O convento Irmãs de Madalena é identificado pela prestação de serviços de lavanderia às igrejas, mas, também é reconhecido pelo rigor e pela disciplina implantada na recuperação das mulheres decaídas.



Figura 2: Cena do refeitório Em nome de Deus, cineasta PETER MULLAN.

O claustro e os votos de silêncio são obrigatórios. A comida regrada e a completa ausência de dignidade.

Os corpos são negados. Escondidos de si mesmas. Aquelas que eventualmente tentam, em vão, fugir, são punidas com o corte dos cabelos, raspagem das cabeças, numa clara alusão à amputação da sedução. Cabelos grandes e a mostra simbolizam a sedução. A raspagem dos cabelos representa uma demonstração de força da instituição Igreja. Ela, a igreja, tem o poder de amputar a sexualidade, o desejo. Essas Irmãs de Madalena foram marginalizadas como prostitutas arrependidas.

O relato cinematográfico de Peter Mullan impressiona pela dureza das imagens e pela crueldade da realidade vivida.

A estas mulheres foram retiradas todas e quaisquer possibilidades de viver em plenitude. Foi retirada a dignidade, a sexualidade, o corpo, o prazer e a própria vontade de viver.

Este caso real parece ter ocorrido na idade média. Mas não, os acontecimentos do Convento Irmãs de Madalena ocorreram entre os anos de 1964 e 1968, no interior da Irlanda Católica e apesar de remontarem as barbáries do período medieval, não ultrapassam quatro décadas.

Com o intuito de punir mulheres que, por contingências diversas, se posicionaram na contramão daquilo que o patriarcalismo definiu como modelo ideal de mulher, as Irmãs de Madalena, em nome de Maria de Madalena e de uma igreja feita de homens e para homens pune com rigor exemplar todas as mulheres que atentam contra essa moral sexual cristã vigente.

O que Peter Mullan traz para as telas do cinema mundial é o retrato de uma sociedade patriarcal e machista com intuítos claros de dominação sobre os corpos, nos quais a sexualidade feminina é caracterizada como perigosa.



Figura 3: Interrogatório. Em nome de Deus, cineasta PETER MULLAN

O filme *Em nome de Deus* retrata, portanto, mais do que uma misoginia clerical, retrata uma realidade na qual o celibato feminino, não difere do celibato masculino. Nesta questão, o gênero é desconstruído e reconstruído, não mais como gênero, mas, sobretudo, como uma expressão do poder patriarcal da Igreja, na qual o celibato representa este mecanismo, que serve ao controle dos corpos, da sexualidade.

De tal modo que *Em nome de Deus* é um relato com sentido, não apenas de descrever a misoginia contra a mulher, mas, sobretudo de valorar a sexualidade, "alocando a virgindade feminina como um bem no mercado matrimonial" (HEILBORN. 2002, p. 407).

Outra perspectiva intriga, na obra de Peter Mullan. O convento Irmãs de Madalena presta serviço de lavanderia às igrejas da região. Às mulheres cabem lavar lençóis e cobertas e, simbolicamente se lavariam diariamente. O ato de lavar, limpar, no filme *Em nome de Deus*, parece infundável. Todas as mulheres trabalham exclusivamente na lavanderia do convento. Os lençóis todos brancos e melimetricamente dobrados, denotam o perfil da mulher que a Igreja Oficial construiu à semelhança da imagem de Maria, imaculada, livre do pecado original.

As Irmãs de Madalena precisam ser brancas, alvas e melimetricamente corretas como os lençóis que lavam.

Ao contrário do padre Amaro, que com a morte da amada Amélia e a morte do filho desta relação, foi absolvido e manteve-se na vida eclesiástica, às Irmãs de Madalena este final parece impossível. A saída do convento não representa uma tarefa fácil, nem tampouco permitida, mesmo que o pecado cometido já tenha sido redimido pelo tempo ou mesmo pela pecadora.

Os pecados das mulheres - no filme *Em nome de Deus* - parece não ter fim nem perdão, o que demonstra que, para as mulheres, o pecado é naturalizado porque é natural.

Mas não apenas a literatura e a arte cinematográfica construíram a crítica ao celibato. A pintura também o fez e até com muita contundência.

Na célebre seqüência inicial de *Un Chien Andalou*, de Buñuel e Dalí, em 1928, em que uma navalha rasga um olho, se anunciam não como uma referencialidade, mas, sobretudo como uma metáfora da visão transformada. “Trata

do rompimento com a tradição perceptual, do anúncio do espectador, da metalinguagem, da arte que traduz a si mesma como um modo de transformação da realidade” (FARINA, 2001, p. 4).

Assim, a arte segue se construindo, ora como expressão da realidade, ora como expressão do artista, de quem tira, conforme Bayer (1978), sua própria significação e sua força, nesta sociedade "racista, capitalista e machista, que moldou nossos corpos e nossas mentes, nossas percepções, nossos valores e nossas emoções" (JAGGAR, 1997, p. 178).

O Surrealismo moderno, movimento artístico, de onde Dali é um dos expoentes, tem também, dentre outros, René Magritte como um dos seus principais representantes. O Surrealismo que consiste, segundo Ostrower (1990, p. 254) “[...] no registro imediato e automático de idéias ou imagens que afloram à mente” e dá vazão às forças do irracional, alcançando assim uma liberdade absoluta, que, segundo Ostrower, expressa a “[...] verdadeira realidade [...]” (OSTROWER, 1990, p. 254), ou seja, a realidade do mundo, é um outro movimento da arte, que se posicionou contrário às normas vigentes.



Figura 5: The Lovers. René Magritte, pintura sobre tela, 1924.

The Lovers ²⁰, de René Magritte, pintura sobre tela de 1924, representa uma metáfora bem ao estilo surrealista: a descrição de objetos em combinações insólitas, objetos que, normalmente, não existem em conjunto.

Interpretando a obra de Magritte, algumas possibilidades se vislumbram no contexto em que se insere, ou seja, por que os rostos que se beijam foram cobertos, escondidos, como se desejasse ocultar a face de seus protagonistas? Mesmo a obra de Magritte, não fazendo nenhuma referência específica ao celibato, parece-nos oportuno perceber que, na obra Os Amantes, de Magritte, as personagens não podem e não querem ser identificados.

²⁰ Os amantes

Este ocultamento explícito das faces que se beijam vai, portanto, muito além do simples esconder dos rostos, denotando que há algo de proibido neste contato. Aqui, novamente, as possibilidades são inúmeras. Seriam dois homens, duas mulheres ou seria um padre beijando uma freira? Estariam os protagonistas se escondendo ou se protegendo?

Assim, a obra de Magritte, mesmo que poética e pitoresca, como é definida a maioria das obras Surrealistas, mostra como as artes plásticas também denunciaram as proibições ao corpo, à expressão da sexualidade.

Neste contexto, em que as artes literária, cinematográfica e plástica se posicionaram como instrumento de denúncia, ora contra o celibato masculino, como fez Eça de Queiroz, ora contra o celibato feminino como demonstrou Peter Mullan ou, ainda, como explicitou Magritte, em *Os Amantes* - sem se preocupar com a causa - demonstrou a impossibilidade de os corpos se tocarem, surge como crítico à normativa do celibato Oliviero Toscani.

Assim, a arte fotográfica de Toscani do padre que beija uma freira, posiciona-o na contramão da norma, alertando para uma definição de poder no masculino, que afasta a mulher, da Igreja e do homem, que a coloca no domínio do privado, no âmbito da exclusão, ou seja, o beijo representa a sexualidade que deve ser evitada.

A imagem do padre e da freira que se beijam, eu a fiz porque me interessava verificar se a reação provocada pelo olhar pode vencer o tabu do conhecimento estabelecido. Em outras palavras, é possível suscitar uma reação positiva propondo a imagem de algo geralmente entendido como inadmissível (TOSCANI, 1996, p. 67).

Toscani convida ao choque, faz com que o receptor olhe a imagem até conseguir retirar dali um significado. Toscani quebra o imaginário coletivo construído ao longo da história da Igreja. Imaginário que, segundo Durand (1997) é este

conjunto de imagens e das relações de imagens que constitui o capital pensado do homo sapiens. [...] não só transforma o mundo, como imaginação criadora, mas, sobretudo como transformação eufêmica do mundo [...] como ordenança do ser às ordens do melhor (DURAND, 1997, p. 432).

Le Goff pondera sobre o imaginário e afirma que “este está no campo das representações, mas como uma tradução não reprodutora, e sim, criadora, poética” (LE GOFF, 1994, p. 198).

A fotografia do padre beijando a freira representa, neste sentido, uma tentativa poética de, conforme afirmativa de Toscani (1996), vencer o tabu do conhecimento estabelecido. Desconstruir o imaginário e construir uma nova possibilidade de se relacionar de forma positiva, sem restrições.

Essa dimensão escandalosa, que existe também na obra de Toscani, atua de modo a conferir a notoriedade, tão fundamental para o estabelecimento da importância no âmbito da pós-modernidade.

São modelos vestidos de padre e de freira, é bem verdade, entretanto, visualmente, ambos se identificam como um padre e uma freira. São portanto, signos²¹ visuais, codificados culturalmente.

Com esta imagem ele ataca uma regra fundamental da Igreja Católica: o celibato. Mas, ele o faz de uma maneira extremamente delicada, até poética. A sensualidade quase infantil dessa imagem lembra mais: uma cena romântica de

²¹ Sobre os signos ver: FOSTER, 1996; BRAUDILLARD, 1973.

amor verdadeiro que uma cena pecaminosa para escandalizar - como escandalizou - os católicos de todo o mundo.

Existem nesta imagem evidentes paradoxos, tais como o pecado e a pureza, a norma e a liberdade, a verdade e a mentira. Paradoxos a serem desmistificados, eliminados, desconstruídos, até porque segundo a perspectiva de Toscani, as imagens sempre possibilitam “[...] o real sobressaí, não obstante todos os nossos esforços para domesticá-lo, dourá-lo, torná-lo inofensivo, removê-lo” (TOSCANI, 1996, p. 67).

Esta reconstrução do imaginário proposta por Toscani sugere, portanto, muito mais do que uma crítica ao celibato, sugere sobretudo, uma crítica ao modelo das relações de gênero, proposto pela Igreja Oficial.

Retomando a interpretação da obra de Toscani empreendida no primeiro capítulo desta dissertação, na qual as diferenças cromáticas propostas pelo autor vão além de uma construção do imaginário do artista, vemos, sobretudo, que a arte de Toscani caminha na direção daquilo que o próprio autor denominou de conhecimento estabelecido. É, portanto, uma construção artística que percorre a contra mão da norma.

O preto, o branco, o beijo, o padre, a freira, a face escondida, a face exposta são apenas elementos simbólicos de uma construção, que se pretende mais elaborada, que serve à denúncia, que se constrói como subversiva, que denuncia não apenas um beijo proibido entre duas pessoas proibidas, denuncia uma estrutura

de poder baseada nas diferenças de gênero, para se justificar e prevalecer como norma aceitável, como condição de ser.

A obra de Toscani convida, portanto, a uma reflexão, a uma “democratização da vida pessoal”, conforme colocado por Giddens (1993, p. 205) de tal forma, que as normas possam ser separadas da sexualidade e, acima de tudo, do “poder do falo” (GIDDENS, 1993, p. 212). Que o celibato, oferta ou imposição, não represente a negação da sexualidade, dos corpos, do próprio eu.

Que os corpos possam ser livres, que a sexualidade possa ser expressa, que as questões patriarcais de gênero não se configurem como definidoras da vida cotidiana e dos desejos.

5 CONCLUSÕES

Celibato e gênero: uma releitura crítica constituiu uma construção teórica, que buscou compreender qual a interface existente entre o celibato e as relações de gênero, cujo pressuposto e compreensão possibilitaram essa releitura, tendo como objeto investigar a imposição do celibato, conforme descrito pelo Código de Direito Canônico da Igreja Católica.

Também objetiva-se verificar como esta imposição relega a mulher à semi-exclusão, colocando-a numa posição de inferioridade em relação ao homem e em relação à Igreja Oficial e, ainda, a possibilidade de ser compreendida como esta imposição, representa uma disputa de poder entre gêneros.

A construção teórica elaborada, origina-se, por meio intrigantes interpretações sugeridas pela obra fotográfica de Oliviero Toscani e, após um caminhar na busca da compreensão do objeto, finaliza-se, também com a obra de Toscani, agora não mais como objeto de interpretação, mas, sobretudo, como instrumento de crítica à imposição do celibato, o que nos levou obrigatoriamente a um traçado teórico específico e completamente imbricado de conceitos, que se coadunam e se complementam.

Algumas considerações foram levantadas e, neste momento, apresento algumas destas conclusões, sem, portanto, finalizar esta investigação, principalmente pela dimensão do universo investigado.

Assim, a arte fotográfica de Toscani sugeriu, a princípio, uma vasta possibilidade de interpretações plásticas e cromáticas. Mas, uma interpretação sugerida pelo autor chama a atenção: a possibilidade de compreender como a construção fotográfica, do padre beijando a freira, elaborada pelo autor, representa de forma explícita uma crítica ao celibato eclesiástico.

A partir disso, pode-se concluir que esse estranhamento, em Toscani, é superado pela compreensão de que a arte fotográfica construída é muito mais do que uma crítica à norma, é uma crítica às relações de gênero construídas no seio da Igreja Católica, de tal modo que esta construção denota como o celibato representa um instrumento de poder patriarcal, presente no seio da Igreja Católica.

Deste modo, sendo o celibato uma possibilidade de compreender as relações de gênero, verifica-se obrigatoriamente, a necessidade de compreender gênero em sua amplitude e, deste modo, pode-se concluir que o gênero não passa necessariamente pelo entendimento das questões de sexo. Logo se verifica que as relações de gênero não são determinadas pelas questões biológicas, mas é, sobretudo, “[...] resultante de uma invenção, de uma engenharia social e política” (COLLING, 2004, p. 29).

Assim, o conjunto teórico sobre o conceito de gênero sugeriu que o estudo deste não se limitasse apenas a entendê-lo partindo-se da compreensão do poder, como afirma Scott (1991), já que a autora afirma inclusive que esta é apenas uma primordial forma de compreender gênero, apesar de o poder ser seguramente o principal viés de representação do gênero, ou seja, a compreensão do gênero,

obrigatoriamente passa pela sua relação, interação e interconexão com classe, raça, etnia, geração e, também, com religião, política etc., de tal modo que, para entender gênero é necessário, constantemente ir para além do próprio gênero.

Conclui-se, ainda, que apesar de o poder ser central na discussão de gênero e esta é uma afirmação, de Safiotti (2004), como incontestável, não se pode, entretanto, privilegiar esta como a única e última verdade. Conceber o gênero como exclusivamente uma instância do poder é desconsiderar outras nuances deste binômio gênero / poder.

Desta forma, reconstruir o conceito de gênero não apenas como uma forma primeira de poder, mas, sobretudo, como uma expressão do poder patriarcal é vislumbrar a possibilidade de entender gênero de uma forma mais ampla, ir, portanto, para além do próprio gênero. É incluir nesta perspectiva não apenas a disputa entre homens e mulheres, mas perceber que este como um processo de dominação masculina, conforme denominado por Bourdieu, também engloba os homossexuais masculinos que, apesar de pertencerem à mesma classe, vivenciam, no seu dia a dia, a ordem patriarcal de gênero.

Desta forma, se podem compreender as relações de gênero em por consegüência o celibato, não apenas como uma disputa de poder, em que pese esta realidade, mas, sobretudo como uma construção patriarcal de poder.

É Bourdieu, portanto, que melhor demonstra como as relações de gênero podem ser compreendidas e, por conseguinte, como o conceito de gênero pode ser elaborado, de tal forma que segundo o autor a dominação masculina está

estruturada em nosso inconsciente, e, portanto, por ser estruturada é estruturante e se apresenta tanto nas estruturas simbólicas como nas instituições sociais, ou seja, está presente em nossas vidas e em todos os sentidos. O autor ainda afirma quem assim sendo, esta construção é socialmente consagrada como uma ordem patriarcal, o que nos dizeres de Berger (1985), é legitimado.

Deste modo, a compreensão do gênero na perspectiva do celibato, conforme descrito pelo Código de Direito Canônico, se configura como um dos mecanismos de funcionamento da estrutura patriarcal de gênero presente na Igreja Oficial, de tal modo que, assim como o celibato, o patriarcado se constrói e se representa como uma expressão de poder.

Assim, o celibato, que pode ser compreendido como um instrumento conjugado no masculino é uma construção patriarcal e que sua perspectiva consiste no controle da sexualidade masculina, utilizando a estratégia do isolamento do homem em relação à mulher, afastando esta última. Mas não só; ao afastar a mulher, o regime patriarcal nega, por via de consequência, a sexualidade do próprio homem, de tal modo que, neste sentido, ambos, - homens e mulheres -, são vítimas da própria estrutura dominante, na qual a máquina patriarcal da Igreja Oficial, por meio do celibato, funciona independentemente de quem é dominante ou dominado, prevalecendo a norma.

Concluindo que o celibato representa um instrumento do poder patriarcal da Igreja Oficial, parece-nos importante também concluir que a definição do celibato constante do Código de Direito Canônico, segundo os cânones 277 e 599d pelos

quais os clérigos são obrigados e têm a obrigação de se manter celibatários, denota, ao contrário do discurso de oferta do celibato por parte da Igreja de Roma, uma imposição da norma, sendo, portanto, o celibato uma imposição e não uma oferta, pois, enquanto oferta, pressupõe a aceitação ou não, o que não é o caso.

Neste sentido, também fica claro que, ao se manterem celibatários, os clérigos se afastam do outro, da mulher. Assim, a definição legal do celibato não só afasta a mulher da igreja, mas, sobretudo, afasta a mulher do homem, a partir do momento em que obriga o homem a esta condição. Outra conclusão percebida diz respeito à preferência do divino pelo gênero masculino, virgem e pela mulher, virgem, cujo caráter cristológico, neste sentido trata a sexualidade como algo desnecessário, ou ainda mais – perigoso – pois, a presença da sexualidade invalida a possibilidade do homem unir-se a Cristo, conforme descrito no cânon 277 - §1 do Código de Direito Canônico.

Logo, nesta ótica, o celibato feito por homens e para homens constrói o papel da mulher como um ser inferior, a imagem e semelhança de Maria, a Imaculada.

O celibato, agora canônico e, portanto, numa concepção tradicional "implica sujeição e obediência" (TAMEZ, 1998, p. 372), e já não representa nesta construção, prioridades macho ou fêmea, indistintamente afasta, segrega, isola indivíduos.

Deste modo, o celibato masculino afasta o homem da mulher, enquanto o celibato feminino produz este afastamento num sentido contrário, ou seja, ao afastar a mulher do homem, o celibato da mulher a afasta dela mesma, à medida que esta mulher não mais reconhece o próprio corpo, nega sua sexualidade, ignora o prazer,

de tal forma que o celibato que separa homens e mulheres, denota, em última análise, o afastamento da mulher do poder e, ao afirmar o poder patriarcal, afirma, por consequência, o poder do homem na Igreja.

A idéia de que a abstinência – o celibato - representa o meio central de salvação e há riscos pela irracionalidade do ato, possibilita compreender, ainda, que a sexualidade representa este algo que se interpõe entre a salvação e a impossibilidade de tê-la, de tal maneira que, nesta lógica: a sexualidade ainda é construída e expressa por um discurso repressivo e controlador, elaborado segundo a perspectiva do poder patriarcal, na qual o gênero feminino representa este ato de irracionalidade, tendo a mulher como única forma de encontrar seu próprio corpo pela reprodução e, neste sentido “a religião torna-se, portanto, um anseio de escapar do corpo, assim como um comando para controlá-lo” (POLLACK, 1997, p. 52).

O celibato, que nega a existência dos corpos, exclui a sexualidade aprisionando-os, controlando os desejos, higienizando os corpos, pois os regula e, por via de consequência, regula a sexualidade, já que a denominada sexualidade saudável se restringe exclusivamente à reprodução e, assim, o discurso médico se ajusta e reafirma o discurso religioso, à medida que o reproduz. Os estudos sobre a prostituição representam um lugar privilegiado, neste sentido, pois denotam o lugar do gozo ilícito.

Ao normatizar as práticas sexuais, seja pelo uso do discurso médico, seja recurso ao discurso religioso, o que a Igreja procura é, na realidade, controlar o

desejo, por aquilo que Lima (1986, p. 78) denominou de “ordenação do gozo”, ou simplesmente a licitude e a ilicitude do prazer, já que a cópula para fins não-reprodutivos é, segundo os manuais de confissão, um ato ilícito.

Neste sentido, a sexualidade é demarcada em relação à sexualidade do outro., instaurando-se a proteção dos corpos, de tal forma que esta demarcação, ao contrário, não instaura a sexualidade, mas serve-lhe de barreira. Ao determinar a sexualidade dos clérigos em relação à sexualidade do outro, neste caso, o feminino, o celibato reprime o corpo e o desejo destes homens, gerando uma barreira à própria sexualidade e num sentido contrário, ao aprisionar o corpo do homem, por conseguinte, afasta o corpo e nega a sexualidade do outro do homem, ou seja, da mulher.

Este modelo de sexualidade, construído e difundido no imaginário cristão, vem sendo ao longo dos anos, objeto de críticas dos movimentos feministas em relação a este modelo elaborado nas relações de gênero. Entretanto, não foi apenas o movimento feminista que se posicionou contrário a este modelo, a arte, pelas formas diferenciadas de expressões artísticas, literatura, pintura, cinema, também tem se mostrado contundente neste processo e tem se posicionado fortemente contra este modelo de sexualidade construído pela Igreja de Roma.

Assim, a arte, ao longo dos anos, tem demonstrado que pode ser vista como um importante instrumento de crítica, até porque, segundo Stefanini *apud* Bayer (1978, p. 422), “a arte é este algo que transcende, juntamente com o artista, a

espiritualidade e a emoção”, ou seja, posiciona-se para além dos conceitos e ideologias do artista, e se afirma como expressão viva da sua própria existência.

Neste sentido, a obra literária de Eça de Queiroz representa uma primeira demonstração da arte, que se posiciona contra a improbidade eclesiástica de se relacionar com o outro de maneira completa e irrestrita. É, portanto, um relato desta batalha entre a fé e a razão; entre o desejo e a negação deste desejo. A obra de Queiroz é uma descrição da máxima culpa: o amor entre um padre e uma mulher.

O cineasta Peter Mullan também traz para as telas do cinema mundial o retrato de uma sociedade patriarcal e machista, com intuitos claros de dominação sobre os corpos, nos quais, neste caso, é a sexualidade feminina que se caracteriza como perigosa.

A intrigante obra de Peter Mullan instiga o pensamento partindo do relato da vivência das mulheres no convento Irmãs de Madalena. O convento presta serviços de lavanderia às igrejas da região, onde lavam lençóis e cobertas, o que sugere, simbolicamente, que também se lavam diariamente, de forma incessante. O ato de lavar, limpar, no filme *Em nome de Deus* parece infundável. Todas as mulheres trabalham exclusivamente na lavanderia do convento. Os lençóis, todos brancos e melimetricamente dobrados, denotam o perfil da mulher que a Igreja Oficial construiu com base na imagem de Maria, imaculada, livre do pecado original. As Irmãs de Madalena precisam ser brancas, alvas e melimetricamente corretas, como os lençóis que lavam.

Ao contrário de padre Amaro, que com a morte da amada Amélia e a morte do filho desta relação, foi absolvido e manteve-se na vida eclesiástica, às Irmãs de Madalena este final parece impossível. A saída do convento não representa uma tarefa fácil, nem tampouco permitida, mesmo que o pecado cometido já tenha sido redimido pelo tempo ou mesmo pela pecadora.

O pecado das mulheres - no filme *Em nome de Deus* - parece não ter fim nem perdão, o que demonstra que, para as mulheres o pecado é naturalizado, ou seja, natural.

Magritte mostra como as artes plásticas também denunciaram as proibições ao corpo, da sexualidade. É o beijo entre corpos que não se arriscam a mostrar-se. As faces são ocultas como se o desejo e a sexualidade não pudessem ter nome nem forma.

E, por fim, a arte fotográfica de Toscani do padre que beija a freira, posicionando-o na contramão da norma, alertando para uma definição de poder no masculino que afasta a mulher, da igreja e do homem, que a coloca no domínio do privado, no âmbito da exclusão, no qual o beijo representa o exercício da sexualidade que deve ser evitada.

Aqui, Toscani convida a uma reconstrução do imaginário, sugerindo muito mais do que uma crítica ao celibato, mas também e sobretudo, uma crítica ao modelo das relações de gênero proposto pela Igreja Oficial.

Vemos, sobretudo, que a arte de Toscani caminha na direção daquilo que o próprio autor denominou de conhecimento estabelecido, é, portanto, uma construção artística, que percorre a contra mão da norma.

O preto, o branco, o beijo, o padre, a freira, a face escondida, a face exposta são apenas elementos simbólicos de uma construção que se pretende mais elaborada, que serve à denúncia, que se constrói como subversiva, que denuncia não apenas um beijo proibido entre duas pessoas proibidas, denuncia uma estrutura de poder, baseada nas diferenças de gênero, convertidas em desigualdades para se justificar e prevalecer como norma aceitável, como condição de ser.

A obra de Toscani convida, portanto, a uma reflexão, a uma “democratização da vida pessoal”, conforme abordada por Giddens (1993, p. 205), de tal forma, que as normas possam ser separadas da sexualidade, e acima de tudo, do “poder do falo” (GIDDENS, 1993, p. 212). Que os corpos possam ser livres, que a sexualidade possa ser expressa, que as questões envolvendo o poder patriarcal não se configurem como definidoras da vida cotidiana, dos desejos, das relações de gênero, do próprio eu.

6 REFERÊNCIAS

BAYER, Raymond. *História da estética*. Tradução de José Saramago. Lisboa: Estampa, 1978.

BAUDRILLARD, Jean. *O sistema dos objetos*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BICALHO, Elizabeth. *A nódoa da misoginia na naturalização da violência de gênero: mulheres pentecostais e carismáticas*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2001.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução de José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Tradução de Maria Helena Kühner. 4 ed. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1995.

_____. *Economia das trocas simbólicas*. Tradução de Sérgio Miceli. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

_____. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. 7 ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 2004.

BRANDÃO, Junito. *Dicionário Mítico e Etmológico*. Petrópolis: Vozes, 1991.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás*. Goiânia. Editora da UFG, 2004.

CALAZANS, Flávio. *A arte midiática subliminar em Toscani*. Disponível em <<http://www.duplipensar.net/principal/2004-04-benetton-toscani.html>>. Acesso em: 19 de abr.2006. 22:18:32.

CARAMELLA, Elaine. *História da Arte: Fundamentos Semióticos*. São Paulo: EDUSC, 1998.

CARNEIRO, Henrique F. *O milenar e o singular: a interpretação e a significação do mito do Gênesis e da Horda Primitiva na construção do poder masculino*. Revista Psicologia. Fortaleza: Ed. UNIFOR, 2005.

CNBB, *A Igreja e A AIDS*. 1992. Documentos da CNBB, n. 58, 1997. Disponível em: <<http://cnbb>>. Acesso em: 09 out. 2006. 22:45:18.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, 10ª edição. São Paulo: Loyola, 1997.

COUTO, Maria Thereza. *Da Mulher ao Gênero? Refletindo a Trajetória dos Estudos sobre Pentecostalismo*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 12, n. 35, 2001.

COLLING, Ana. *A construção histórica do feminino e do masculino*. In: STREY, Marlene. *et al.* (Orgs.). *Gênero e cultura: questões contemporâneas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa - uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

DIMEN, Muriel. *Poder, sexualidade e intimidade*. Tradução de Britta Lemos de Freitas. In: *Gênero, corpo, conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II. (1962 – 1965) Tradução de Tipografia Poliglota do Vaticano. São Paulo: Paulus, 1997.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

DURKHEIM, Émile. *Formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989.

EILBERG-SCHWARTZ, *O falo de Deus: e outros problemas para os homens e o monoteísmo*. Tradução de Solange de Souza Soares. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EM nome de Deus. Reino Unido / Irlanda: PFO Films, 2002. 1 DVD (119 min). Direção. Peter Mullan.

ENGEL, Magali G. *O médio, a prostituta e os significados do corpo*. In: *História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala*. Tradução de Claudia Gerpe Duarte. São Paulo: Paulinas, 1996.

FARINA, Mauricius Martins. *Imagem cosntruída*. Disponível em: <http://www.studium.iar.unicamp.br/doi/4.htm?studium=mauricius.htm2001>>. Acesso em: 22 dez. 2006. 17:42:08.

FERRARA, Lucrecia. *Estratégias dos signos*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1986

FOSTER, Hal. *Recodificação*. São Paulo: Casa Editorial Paulista, 1996.

FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade 1*. Tradução de Maria Thereza Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 16 ed.. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. 21 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da UNESP, 1993.

GÖSSMANN, Elisabeth. *et al.* (Orgs.). *Dicionário de Teologia Feminista*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1996.

HEILBORN, Maria Luiza. *Sobre sexualidade, gênero, corpo e juventude*. In; BRUSCHINI, Cristina (Org.). *Gênero, democracia e sociedade brasileira*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 2002.

HERTZ, Robert. *A proeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa*. Separata da Revista Religião e Sociedade. nº 6. São Paulo: 1980.

JAGGAR, Alisson M. *Amor e conhecimento: a emoção na epistemologia feminista*. Tradução de Britta Lemos de Freitas. In: *Gênero, corpo, conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

JOVCHELOVICH, Sandra. *Vivendo a vida com os outros: intersubjetividade, espaço público e representações sociais*. In: GUARESCHI, Pedrinho (Org.). *Textos em representações sociais*. Petrópolis: Vozes, 1995.

KING, L. Karen. *Canonização e Marginalização: Maria de Mágdala*. Tradução de Geltil Avelino Tilton. In: *As sagradas escrituras das mulheres*. São Paulo: 1998.

LAMAS, Marta. *Gênero: os conflitos e desafios do novo paradigma*. PROPOSTA, São Paulo, n.84/85, mar./ago. 2000.1)

LANTERNAS Vermelhas. Hong Kong: Cannes Home Vídeo, 1991. 1(125 min). Direção. Yimou Zhang.

LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.

LE MOS, Carolina Teles. *Religião, gênero e sexualidade: o lugar da mulher na família camponesa*. Goiânia: Ed. da UCG, 2005.

LYRA, Jorge. *Produzindo Sentido sobre o masculino: da hegemonia à ética da diversidade*. In: SILVESTRIN, Celsi Brönstrup (Org.). *Coletânea Gênero Plural*. Curitiba: Ed. UFPR, 2002.

LIMA, Lana Lage da Gama. *Aprisionando o desejo*. In: *História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal. 1986.

MACHADO, M^a das Dores & MARIZ, Cecília. "Mulheres e prática religiosa nas classes populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 12, n. 34, 1997.

MAGRITTE, René. The lovers. Disponível em: <<http://www.culturabrasil.org/magritte.htm>>. Acesso em: 08 maio. 2007. 11:05:47.

MARCONI, Mariana de Andrade. LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de metodologia científica*. 6 ed. São Paulo: Atlas, 2005.

MATOS, Sonia Missagia. *O monstruoso feminino sedutor em Gustav Klimt*. In: *Caderno Espaço Feminino*. Uberlândia: Centro de Documentação e Pesquisa em História da Universidade Federal de Uberlândia, s./d.

_____. *Visão Antropológica: repensando gênero*. In: *Mulher: Cinco séculos de desenvolvimento na América capítulo Brasil*. Belo Horizonte: Centro Universitário Newton Paiva, 1999.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Mauro W. B. de Almeida. São Paulo: Editora da USP, 1974.

MINAYO, Maria Cecília. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 5^a edição. São Paulo: HUCITEC. Rio de Janeiro: ABRASCO, 1998.

MIRANDA, Beatriz. *História da Mulher religiosa no Brasil*. In: *Mulher: Cinco séculos de desenvolvimento na América capítulo Brasil*. Belo Horizonte: Centro Universitário Newton Paiva, 1999.

NETO, José Barbosa de Sena. *O calvário vergonhoso da Igreja de Roma*. Disponível em: <<http://www.prbarbosaneto.ubbi.com.br>>. Acesso em: 28 jul. 2001. 16:48:00.

OLIVEIRA, Pedro Paulo. *A construção social da masculinidade*. Rio de Janeiro: Editora da UFMG, 2004.

- OSTROWER, Fayga. *Acasos e criação artística*. Rio de Janeiro: Campus, 1990.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Tradução de Procópio Veslasques Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.
- PAULUS, PP. VI. *Carta Encíclica Celibato Sacerdotal*. Disponível em: <http://vatican>. Acesso em: 09 out. 2006. 11:42:50.
- PEREIRA, Verbena Laranjeira. *Gênero: dilemas de um conceito*. In: STREY, Marlene. *et al.* (Orgs.). *Gênero e cultura: questões contemporâneas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- PIO, PP. XII. *Carta Encíclica Sagrada Virgindade*. Disponível em: <http://vatican>. Acesso em: 09 out. 2006. 21:58:03.
- POLLACK, Rachel. *O corpo da deusa*. Tradução de Magda Lopes. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.
- QUEIROZ, Eça. *O crime do padre Amaro*. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- RAUBER, Isabel. *Gênero e poder*. Buenos Aires: Editorial UMA, 1998.
- REIMER, Ivoni Richter. *Grava-me como selo sobre teu coração - Teologia Bíblica feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- RIBEIRO, Zilda Fernandes. *A mulher e o seu corpo*. Magistério eclesiástico e renovação da ética. Aparecida: Santuário, 1998.
- ROUQUIÈ, Alain. *O extremo ocidente: introdução a América Latina*. Tradução de Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Editora da USP, 1991
- RUBIN, Gayle. *O tráfico de mulheres: notas sobre a "a economia política" do sexo*. Tradução de Christiane Rufino Dalbat. Recife: SOS/Corpo, 1993.
- RUETHER, Rosemary. *Mulher, corpo e natureza: sexismo e a Teologia da Criação*. In: *Sexismo e religião*. São Paulo: 1997.
- SAFIOTTI, Heleieth B. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.
- SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*. Recife: SOS/CORPO, 1991.

SANCHIS, Pierre. *O repto pentecostal à cultura católico-brasileira*. In: Nem anjos nem demônios. 2 ed.. Petrópolis: Vozes, 1994.

SICUTERI, Roberto. *Lilith a Lua Negra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

SIMMEL, Georg. *A filosofia do Amor*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

SWAIN, Tânia Navarro. *A invenção do corpo ou a hora e a vez do nomadismo identitário*. In: Feminismos: Teorias e Perspectivas. Brasília: vol. 8, n. 1/2. Editora da UNB, 2000.

TAMEZ, Elsa. *A vida das mulheres como texto sagrado*. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Ortz. In: As sagradas escrituras das mulheres. São Paulo: 1998. p. 368-377

TOSCANI, Oliviero. *Tchau, mãe*. Tradução de Luis Mario Gazaneo. Rio de Janeiro: Revan, 1996.

_____. *A publicidade é um cadáver que nos sorri*. Tradução de Luis Cavalcanti de M. Guerra. 6 ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

WACQUANT, Loïc. *Esclarecer o habitus*. Tradução de José Madureira Pinto e Virgílio Borges Pereira. Disponível em: <<http://www.fundacaokaloustegoubenkian.com.pt/>>. Acesso em: 15 de abr. 2006. 18:35:00.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Ed. da UNB, 1991.

WHITMONT, Edward C. *O reino divino: superego e ego*. In: Retorno da Deusa. Tradução de Maria Silva Mourão. São Paulo: Summus, 1991.

WOORTMANN, Klass. *A etnologia (quase) esquecida de Bourdieu ou o que fazer com heresias*. Disponível em: <<http://www.fundacaokaloustegoubenkian.com.pt>>. Acesso em: 15 abr. 2006. 19:42:09.