

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

CORPO E RELIGIÃO

Suely Pereira de Faria

GOIÂNIA

2004

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

CORPO E RELIGIÃO

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás (UCG), como requisito para a obtenção do grau de mestre.

Orientadora: Prof. Dr^a Zilda Fernandes Ribeiro

GOIÂNIA

2004

A minha família, aos amigos e colegas de trabalho que pacientemente acolheram minhas reflexões.

Aos professores do Mestrado em Ciências da Religião cujas orientações despertaram para novas incursões teóricas, que finalmente ampliam minhas reflexões.

AGRADECIMENTOS

Com a breve citação, agradeço a cada uma das muitas mulheres que pude ouvir em minha prática profissional. As palavras de seus discursos ecoam tanto ou mais forte que o silêncio da (in)diferença, da (in)justiça e da solidão de ser feminino.

“Ana Clara fazendo amor. Lião fazendo comício. Mãezinha fazendo análise. As freirinhas fazendo doce... faço filosofia. Ser ou estar. Não, não é ser ou não ser, essa já existe... se eu sou, não estou porque para que eu seja é preciso que eu não esteja. Mas não esteja onde? Muito boa a pergunta; não esteja onde. Fora de mim, é lógico. Para que eu seja assim inteira (essencial e essência) é preciso que não esteja em outro lugar senão em mim. Não me desintegro na natureza porque ela me toma e me devolve na íntegra: não há competição mas identificação dos elementos. Apenas isso. Na cidade me desintegro porque na cidade eu não sou, eu estou: estou competindo e como dentro das regras do jogo (milhares de regras) preciso competir bem... para competir o melhor possível acabo sacrificando o ser (próprio ou alheio, o que vem a dar no mesmo). Ora, se sacrifico o ser para apenas estar, acabo me desintegrando (essencial e essência) até a pulverização total”. (As meninas – Lygia Fagundes Teles, 1985).

SUMÁRIO

RESUMO	8
ABSTRACT	9
INTRODUÇÃO	10
1. RETORNO A ORIGEM	21
1.1. Uma breve perspectiva histórica a partir do judaísmo e da tradição greco-romana	26
1.2. O que nos conta o cristianismo: <i>ethos</i> cristão dos primeiros séculos	37
1.3. O exercício da sexualidade nas antigas tradições	43
1.3.1. A magia	48
1.3.2. A pureza ritual	52
1.3.3. A organização e a dinâmica familiar	54
2. SEXUALIDADE, GÊNERO E PSICANÁLISE: ATUALIZANDO A TRADIÇÃO	58
2.1. Gênero e sexualidade	58
2.2. A identidade e o conceito de sagrado	68
3. DIÁLOGO ENTRE CORPO E SOCIEDADE	85
3.1. Corpo receptáculo ou a porta do homem	92

3.2. Corpo entidade simbólica: a condição cultural do corpo	95
3.3. Corpo transitório ou uma meta-realidade	99
CONCLUSÃO	107
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	114

RESUMO

FARIA, Suely Pereira. *Corpo e Religião*. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2004.

Discute-se na presente dissertação as influências da manifestação religiosa, especificamente da ideologia cristã dos dois primeiros séculos, sobre o corpo humano, a qual mostra-se respaldada pelas tradições grega e romana além do judaísmo. Inicialmente templo sagrado, o corpo é apropriado pela cultura e pela organização social, sendo esta estratificada em função da sexualidade e da intelectualidade. A sexualidade é um objeto de interesse tanto para a religião, quanto para a psicanálise. A teoria psicanalítica é utilizada como um eixo de discussão do exercício da sexualidade e na construção do conceito de gênero. Os enlaces entre gênero e sexualidade condicionam as relações humanas, forjando a identidade estabelecida em função da divisão do ser humano em masculino e feminino. Partindo-se deste ponto, configura-se uma pluralidade dos conceitos de corpo mediados pela religião que legitima práticas de exclusão ritual da mulher, favorecendo o estabelecimento da misoginia nas relações sociais.

ABSTRACT

FARIA, Suely Pereira. *Body and religion*. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2004.

It is discussed in this dissertation the influences of the religious manifestation, particularly the Christian ideology from the two first centuries, on the human body, on that is supported by the Greek and Roman traditions and the Judaism. At first as a sacred temple, the body is appropriated by the culture and by the social organization, and it is reduced to the sexuality and intellect. The sexuality is an object of concern as much to the religion as to the psychoanalysis. The psychoanalysis theory is used as a discussion axle to the practice of the sexuality, and on the formation of the gender concept. The ties between gender and sexuality shape up the human relation, forcing the established identity in to the formed a plurality of body concepts mediated by the religion that legitimates practices of ritual exclusion on women. Therefore, favoring the establishment of misogyny on social relationships.

INTRODUÇÃO

Na história da humanidade a religião constitui um dos pilares sobre o qual se apoia o desenvolvimento da sociedade. Berger (1985) explica que o caráter 'inacabado' do ser humano promove nele a necessidade de construção da realidade e do mundo, de modo a tornarem óbvias as relações entre os pares e os fenômenos naturais. Observa-se uma recorrência aos processos de elaboração da experiência vivida constituindo um corpo de conhecimento.

Este corpo de conhecimento contém em germe um sistema complexo de nomeação de pessoas e objetos fornecendo um molde para o estabelecimento das estruturas ditas sociais, como o comportamento, o trabalho e as relações entre os indivíduos. Tece uma complexa rede de significações cuja finalidade é tornar evidente que as atividades de construção do mundo são desenvolvidas pelo ser humano.

Como se insere então a cultura?

No registro cultural dos povos, a ciência e a manifestação religiosa percorrem vias paralelas, sendo que em determinados momentos a interseção das mesmas,

produz padrões comportamentais e formas de se estabelecer as relações entre os seres humanos.

Embora o deslocamento no tempo e no espaço nas sociedades seja um movimento autônomo e esperado, poder-se-ia dizer que há a permanência de um eixo em torno do qual a conduta, ações e pensamentos humanos se orientam.

James (1891) *apud* Azcona (1993, p.54) argumenta que “... o impulso que determina a atitude é diferente em cada sujeito, [mas] as crenças de muitos sujeitos podem estar determinadas pela própria proposição em que crêem... portanto, muitos homens têm a mesma crença”.

Falar em crenças remete à religião. Berger (1985, p. 38) atribui à religião uma característica de fenômeno, pois “é o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmo sagrado”. Invariavelmente os teóricos do fenômeno religioso ressaltam a ligação deste com os estatutos sociais. Muitos aliás, vão designar a religião como um verdadeiro produto social. Talvez seja mais interessante a posição de Berger, uma vez que em qualquer atividade humana observa-se uma parte voltada para o exterior (objetividade) e outra para o interior (subjetividade), justificando a ocorrência de uma mediação de forças individuais e coletivas. Mas o que permeia estas relações é justamente o sagrado, o qual como relata Eliade (2001) aponta para a necessidade de uma cosmogonização do mundo.

Cada sociedade mostra-se condicionada às influências do sagrado sobre si e sobre seus membros. Bazán (2002) define o sagrado como sendo a alteridade composta por três aspectos: o misterioso, o fascinante e o augusto. O conjunto destes elementos é apercebido pelo indivíduo, sendo-lhe, portanto, indissociável da consciência humana, porém manifesto por processos inconscientes, no sentido que transcendem a lógica.

Essa força tremenda e fornecedora de sentido é o argumento da religião, sendo que a tomaremos no sentido latino de religar, legitimando o conjunto de crenças formando um amálgama para uma determinada sociedade.

Como relata Jimenez (1998) toda religião seria uma tentativa de integrar Deus em um logos, tornando o real especificamente humano seja no simbolismo da palavra, seja na forma do corpo humano. Esta é a perspectiva também adotada por Berger (1985) ao afirmar que o indivíduo utiliza o que denomina “ato nominante” para ordenar e incorporar os itens presentes em sua realidade.

Eilberg-Schwartz (1996, p.97) relata que houve uma apropriação da imagem de Deus humanizada, como uma forma de entender a humanidade, pois “ o corpo humano é a imagem preferida para visualizar como é ver Deus”.

Se outorgando a legítima representante da divindade nas sociedades, a religião exerce uma força mediadora que tenta implicar ciência e cultura. A religião como fator de coesão social aponta para a existência de elementos comuns que transcendem a ordem do natural. Weber (2001) mostra que a religião é uma construção racional do ser humano em busca de cessar a causa de seu sofrimento, que lhe parece realmente incompreensível. Apresenta o eixo pertencente a um princípio inconsciente social e fundamental que determina e condiciona as relações entre os seres humanos. Tal proposição permite trazer para a discussão a teoria psicanalítica cujo fundamento é o inconsciente.

A figura controversa de Freud inspira os questionamentos sobre a realidade imediata e tangível da sociedade. Sua teoria resgata o indivíduo do anonimato coletivo dotando-o de poder para decidir sobre seu destino. Ele é responsável por si mesmo. Entretanto, ressalta que este poder é relativo, uma vez que este mesmo

indivíduo é sobredeterminado, ou seja, há um jogo de forças antagônicas que exercem fascínio e poder sobre seu agir e pensar.

Em oposição à predestinação defendida pela religião, surge um outro senhor, o próprio indivíduo senhor de si mesmo e de seu templo: o corpo humano. “O corpo deixou de ser um dado do destino, passou a ser o resultado de ações” (Quinn e Tamez, 2002, p.06). Para alguns antropólogos como Frazer e Tylor, existe uma correspondência entre a unidade psíquica humana e uma unidade fundamental da natureza. Homem e cosmo estão sujeitos a determinantes e determináveis que atuam dialeticamente sobre o destino do ser humano.

De acordo com a teoria psicanalítica, o determinante primário do indivíduo é a sexualidade. Esta concepção representa uma ruptura epistemológica em relação a biologia, deslocando a noção de sexualidade para o psiquismo enquanto uma disposição universal, essência da atividade humana. A teoria coloca em evidência que a sexualidade alude a uma construção mental, compreendendo tanto a determinação anatômica, quanto a representação social e subjetiva.

Desde os tempos mais remotos da civilização humana, o exercício da sexualidade sempre esteve associado a idéias de conquista, poder e dominação. Não é sem importância que a religião se interesse por espaços de poder e inserção, contribuindo também no estudo da organização social humana. “Assim como a memória cultural, também a sexualidade possui uma função formadora de comunidade” (Quinn e Tamez, 2002, p.38).

Em culturas ditas patriarcais, a sexualidade tem uma importância capital. Em torno da diferença de sexos e a atribuição de papéis sexuais, estabelece-se os meios de produção social. Um exemplo encontra-se na história do judaísmo.

Nesta a sexualidade é considerada sob os auspícios dos conceitos de profano e sagrado, cuja ênfase no exercício desta, situa-se sobre o sexo feminino sob forma de controle através do matrimônio e da natalidade. Associados a este controle, os critérios de puro e impuro dimensionando socialmente a sexualidade, que se orienta para a expansão das relações e a realização do desejo. Aqui a sexualidade é pulsão de vida¹.

Com efeito, desejo constitui uma teoria para Freud. Explica que a excitação proveniente de uma necessidade interior é amainada pela obtenção do desejo específico. É a partir da experiência primeva que se forma o núcleo de investimentos do indivíduo, ou seja, este especifica a direção e a intenção de uma ação para a obtenção do prazer.

Nesta perspectiva, construir um diálogo entre corpo e religião mediado pela sexualidade parece de suma importância para o estudo das relações humanas. Em torno do corpo forma-se uma aura sagrada que somente se dá a conhecer com o auxílio da simbologia inerente a sua presença no mundo.

É incontestável que toda a história política, econômica e cultural da humanidade mostram-se atravessadas pelos conceitos derivativos de corpo. As competências individuais – inclusive raça, sexo e conhecimento – determinam a organização social.

Desde a antigüidade, a preocupação com o aspecto biológico do corpo humano tem ocupado a ciência. Mente – corpo é o binômio perfeito da dualidade. Separa-se o pensar do sentir, a linguagem do movimento e por fim o sagrado do

¹ Pulsão: termo empregado por Freud para designar a energia vital somatopsíquica que conduz as ações humanas inconscientes. A pulsão de vida se relaciona ao prazer decorrente da satisfação de sua finalidade. O seu oposto é a pulsão de morte que caracteriza um excesso de pulsão no psiquismo podendo levar a destruição.

profano. Na cultura ocidental predomina o sistema binário de conceitualização do mundo.

Este sistema forja o real em pares de contrários que invariavelmente leva a disputas e antagonismos. Butler (2001) apresenta a divisão binária como uma relação hierárquica impondo a figura de um outro ideal e significativo, num modelo de dominação. A divisão mais comum mostra-se baseada no critério da heterossexualidade. A sexualidade marca o adjetivo do corpo atribuindo significantes múltiplos.

Como cita Swain (2002) a heterossexualidade é um eixo de poder político e social que revela as regras de produção e hierarquia entre os sexos. Afirma ainda que a sexualidade é um lugar privilegiado de expressão de si e do outro, e por esta razão, expressa também a alteridade. Mas esta alteridade do sujeito mostra-se dispersa na cultura.

Geertz (1989) expõe com clareza que padrões religiosos, filosóficos, científicos, estéticos e ideológicos, formam por assim dizer, um gabarito pelo qual as ações humanas se organizam na sociedade. Nascente em tal organização, o padrão cultural re-significa social e psicologicamente a realidade objetiva e paralelamente, fomenta a re-organização do mesmo padrão de modo a manter atualizado o sistema de crença fundamental da sociedade. Butler (2001) aponta que a divisão binária entre a cultura e a natureza conduz a equívocos nas relações humanas por pressupor a existência de uma dominação naturalizada, associando a isso a idéia da misoginia como forma material da dominação pela diferença sexual.

Voltando o olhar novamente para a tradição, veremos que entre gregos e romanos, o sexo e a sexualidade também são alvos de controle, porém nunca estão desprovidos da evidência de poder e conquista, mostrando um lado mais negativo

da sexualidade vinculando-o à morte. “A perda do corpo possui analogia com a perda dos laços culturais, e com isto ela é expressão de uma perda de valores, pois o corpo é de forma alguma uma estrutura apenas fisiológica” (Quinn e Tamez, 2002, p.20). O controle da sexualidade se fundamenta na crença que os indivíduos em seus corpos individuais representam potencialmente o império. Neste sentido, a representação do vigor de um povo está diretamente vinculado ao exercício da sexualidade. Logo podemos supor que o exercício da sexualidade seja um fator de composição da dinâmica sócio-religiosa.

Moser (2001) propõe como modelo de análise a erotização da economia. Parece-nos não haver um lapso temporal quanto a este ponto. O peso aferido as relações estáveis como o casamento norteia os conceitos de indivíduo, família e Estado.

Para a cultura, o corpo é o que identifica o indivíduo. Falamos de sexo, cor da pele, jeitos e expressões individuais. Pela sensorialidade o corpo ganha forma e então, podemos falar de corpo adjetivo. As insígnias externas que delimitam o espaço ocupado pelo ser no mundo. Existe uma importante analogia entre corpo e conhecimento. Novamente é Quinn e Tamez (2002, p.21) quem apresenta que “a capacidade para o sentir é o órgão contingente e o subjetivo, a capacidade para o raciocinar é o órgão para o universal”, dizendo que todo conhecimento está atravessado pela sensorialidade. Jaggard e Bordo (1997) trazem uma acepção de conhecimento mediado por uma epistemologia contestadora do positivismo.

Nos dias de hoje ainda nos perguntamos como lidar com nossa corporeidade? Por que as ciências em seus diversos ramos tendem a fragmentar o conhecimento do ser? Por que mente e corpo? Por que o ser humano descentraliza-se do universo? “Eis que o ser humano tornou-se como um de nós capaz de

conhecer o bem o mal (Gn 3, 23)”. E com este conhecimento tornou-se capaz de discriminar e catalogar o mundo a sua volta.

A ciência constitui um território hermético. A ela, cabem os experimentos que categorizam. O corpo para a ciência é substantivo. É aquilo que dá consistência e unidade. É instrumento da força do trabalho que gera riquezas individuais e sociais. O avançar da tecnologia incide sobre o corpo exigindo uma performance.

Portanto, a pluralidade de conceitos aplicados ao corpo delimitam um campo de pesquisa, sobretudo se relacionado à construção de uma identidade social e subjetiva à partir do exercício da sexualidade.

As discussões da sociedade contemporânea enfocam a construção de uma teoria de gênero que possa abarcar os matizes da formação de uma identidade sexual e política à partir da quebra do paradigma do patriarcalismo social, cultural e religioso.

Mesmo sabendo que em alguns momentos mais do que em outros, a sociedade tenha legitimado conclusões científicas de diferenciação de gênero, partindo-se de critérios de exclusão baseados na diferença sexual e no conhecimento, constata-se o fortalecimento no interior da sociedade de um movimento – ousaria dizer contracultural – cuja finalidade é deslegitimar e desregulamentar a função sexual de homens e mulheres.

Para maior clareza, o conceito de gênero será tomado enquanto distinção de poder: entre sexos, papéis sociais e funções. Importante destacar que ao referendar teorias de distinção entre seres humanos, masculino e feminino, a sociedade permitiu os registros simbólico e cultural da diferença entre corpo masculino e corpo feminino.

Del Priore (1995) traz a figura feminina de Maria e de Eva inscritas no sistema binário que combina elementos tão distintos como o puro e o profano, tornando-se a síntese que amalgama a concepção da mulher ao mesmo tempo devoradora e geradora de vida: em seu ventre amadurece a comprovação do pecado original.

Quinn e Tamez (2002) colocam que para além do discurso do pecado, o controle sobre o corpo é um tema essencial à teologia e à espiritualidade cristãs.

Distanciando-se da discussão moral, a teoria de gênero articula conhecimento e sexualidade como funções sagradas do ser humano que independem da conformação biológica de macho e fêmea.

O gênero em si, constitui uma categoria que universaliza pela semelhança, mas com sentimentos de tolerância pela diferença e singularidade entre os indivíduos, isto é, conforme Swain (2002): modificar a face do mundo e das relações humanas sexuadas, quebrando a hierarquia, a assimetria e os traços de sustentação das injustiças sociais fundadas sobre o sexo biológico.

O arcabouço teórico de gênero engloba a análise do registro simbólico e as representações advindas deste. “Tal singularidade humana torna complexa a interação entre fatores biológicos e socioculturais na construção concreta do gênero” (Boff e Muraro, 2002, p.22).

Na elaboração de uma teoria sobre gênero considerou-se a preexistência de conceitos limítrofes entre o masculino e o feminino, referendados por um sistema religioso-cultural que responsabiliza a mulher e o ser feminino pela disseminação do mal e perda do paraíso (Ruether, 1993). Recorrer ao discurso mitológico orienta epistemologicamente a organização de um campo teórico povoado de representações sociais e da percepção do real como atestado de uma verdade que se pretende universal.

O discurso feminino se opõe ferreamente a esta práxis limitante e limitadora da experiência subjetiva. A premente inserção da mulher no campo das relações de trabalho e produção, evoca o caráter histórico e axiomático de um pensamento coerente sobre a igualdade, a identidade e a sexualidade, parafraseando o lema da igualdade, liberdade e fraternidade constituintes dos direitos humanos. A subjetivação do indivíduo está condicionada pelas relações de gênero.

Esta dissertação constitui-se à partir da análise de fontes histórica, cultural e religiosa encontradas nas principais obras de referência em ciências humanas. Duas disciplinas são diretamente enfocadas: a religião e a psicologia analítica. Portanto é um texto de natureza teórica que visa articular diferentes abordagens a propósito da simbologia do corpo nas relações de gênero.

Em última análise tentaremos responder a questão: que relação existe entre religião e sexualidade na formação do conceito de gênero?

Uma visita as origens do sistema patriarcal e na influência do judaísmo sobre o cristianismo dos primeiros dois séculos fornecerá os elementos de reflexão à partir da religião na formação de uma identidade feminina fragilizada e escamoteada pela sexualidade. No primeiro capítulo, portanto, trata-se de buscar no clima cultural dos primórdios do cristianismo os elementos de discussão dos dois próximos capítulos.

O segundo capítulo tem por finalidade articular o conceito de sagrado com a construção de uma identidade de gênero, discutindo os enlaces entre a psicanálise e a religião, à partir do mito da criação e do totemismo. Que simbolismo se depreende do corpo, e em especial, do corpo da mulher.

Na discussão entre corpo público e corpo privado apresenta-se a síntese da influência religiosa e da tradição judaico-cristã sobre a apreensão do conceito de feminino e a conseqüente orientação para a junção entre corpo e conhecimento

como pilares de uma nova elaboração das relações humanas. Neste terceiro e último capítulo, o corpo é abordado em três níveis: o individual, o social e o psicológico.

Mas o porquê da escolha deste tema?

A igualdade pressuposta pela lei civil e religiosa mostra-se bastante deslocada do cotidiano de mulheres, cujos corpos biológico e psicológico sofrem diferentes formas de violência. A constatação de uma violência passiva e em alguns casos, desejada, desperta o terror e o tremor frente a algo sagrado como ainda o são, as normas e conceitos hierarquizantes que dominam o saber e o fazer social.

Discutir gênero, representa para a mulher do século XXI a retomada dos fios da sua história pública e individual, cujos meandros revelam os fantasmas de antigos mitos, como o da pureza e o do pecado associados ao exercício de uma sexualidade pré-determinada que anseia por liberdade e por singularidade de expressão. Afinal, como disse Collete Chilland em conferência na Universidade de Stanford em 1992: *on ne naît ni homme, ni femme, on le devient*².

Desse modo, o percurso que ora se inicia pretende modestamente, içar a idéia de que discutir gênero somente do ponto de vista da estruturação de um campo feminino, replica um modelo sistemático de conceber a unicidade pelo viés de seu contrário. Ou seja, discutir gênero é considerar a multiplicidade de elementos culturais e religiosos ligados ao corpo da mulher.

² “Não se nasce homem nem mulher, mas torna-se homem ou mulher”.

1.RETORNO À ORIGEM

Para muitos, olhar para a antigüidade se assemelha ao ato de contemplar uma foto gasta pelos sinais do tempo, sem se dar conta que este recorte histórico traz uma 'alma' daquele tempo naquele lugar.

Propor o retorno à origem do ser humano, por fantástico que pareça, é lançar-se ao desafio de construir a partir do relato histórico, os movimentos e os avanços nas relações sociais, sendo que na miscelânea de fatores que as constituem, sobressaem-se o corpo como tributário dos significantes da cultura e a sexualidade que traz significados múltiplos às redes do relacionamento humano. A referência a SER humano é intencional como superfície em que estarão dispostos os conceitos de sexualidade, religião e gênero.

As predisposições genéticas, sexo, raça (embora também possa ser incluída para efeito de análise em outras categorias) constituem o patrimônio físico e aparente do indivíduo, ou seja a sua biogênese. Os aspectos culturais e sociais amiúde apresentam-se formando um conjunto devido a multiplicidade de elementos a serem considerados e, sobretudo, porque não se pode considerar o individual privado de suas interações sociais. Neste conjunto, da sóciogênese, a religião é

um vetor importantíssimo à medida em que promove a coesão social baseada em princípios morais e éticos. O *ethos* como modelo lógico e constitutivo das relações de pertença aos grupos nomeados e identificados por uma prática ou ideologia, delimita a gênese de comportamentos esperados do indivíduo. O aspecto psicológico, com efeito, sofre as influências em maior ou menor grau do biológico, do social, refletindo nos ritos religiosos a conduta que liga o indivíduo aos seus ancestrais, isto é, colocando-o novamente imerso no instante de sua criação ou gênese. Whitmont (1991, p.46) afirma que “há evidências cada vez maiores de que os sistemas pessoais e culturais de crenças têm um efeito profundo sobre o funcionamento psicológico e até mesmo sobre o biológico”. Portanto, torna-se lógico, considerar o psicológico como um campo, cujo cerne é o ser individual limitado pelo social, cultural e religioso.

O campo psicológico é o grande depositário das experiências individuais e por que não coletivas, pois a dinâmica psíquica do ser humano promove uma circularidade entre presente e passado. Freud (1921) afirma que o psiquismo se funda pela memória das impressões e apercepções da realidade conhecida que foi apreendida através dos órgãos sensoriais, mantidos vivos na consciência pela repetição. “Esta disposição de respeitosa e submissa repetição assegura que com a imitação reverente, o homem descubra a manutenção daquilo que verdadeiramente existe e é forte e valioso em si mesmo” (Bazán, 2002, p.44).

Discutir os enlaces entre sexualidade e religião, requer que se organize um conjunto de dados que envolve o passado, o presente e as perspectivas para um futuro próximo, construindo uma linha imaginária identificando tempo e espaço na dinâmica social e psicológica em uma cultura localizada. É com esta intenção que este capítulo propõe uma nova visita aos primórdios do cristianismo,

especificamente os séculos I e II por terem forte representatividade na análise de gênero. Pois, nos dois primeiros séculos do cristianismo anuncia-se uma ruptura psicológica importante do ponto de vista da população marginalizada, revendo conceitos éticos e morais.

Nos dois mil anos do cristianismo os avanços nas redes sociais entre comunidades revelam um descompasso entre a cultura e a ciência.

Modelos rígidos de comportamentos adotados para a manutenção de comunidades patriarcais podem ainda serem vistos no cotidiano, sobretudo aplicados à mulher. Inúmeras são as formas de violência contra a mulher. A violência justificada pela divisão natural – entenda-se biológica – em sexos, que foi apropriada pela díade Estado – Religião, sendo portanto, legitimada pelo texto canônico e referendada pela hierarquização crescente das funções sociais e especializadas da sociedade.

Quinn e Tamez (2002, p. 32) apresentam uma justificativa para o aparecimento da divisão de sexos, à partir do uso do alfabeto grego. Enumeram que, “o surgimento da polis e da democracia com sua lei escrita [...]o desenvolvimento da filosofia e da ciência, que até hoje – por exemplo, como rígida distinção entre religião e razão – marcam o pensamento do ocidente”. Logo, a oralidade se contrapõe à escritura gerando formas de linguagem distintas, as quais são susceptíveis de provocarem formas equivocadas de interpretação dos símbolos e da cultura. Em outras palavras, um código doméstico baseado em princípios familiares e na tradição torna-se oculto favorecendo a hierarquia do pensamento sobre a práxis, mesmo que isto contrarie a cultura secular. No âmbito do privado, do familiar, no recôndito da *polis*, refugam-se os comportamentos de tolerância para com a desigualdade e com a diferença. Em contrapartida, no externo, vêem-se

reforçadas as condutas da moralidade pela intelectualidade, pelo saber e pela origem social do indivíduo.

A dependência econômica e a dependência social do papel masculino, redirecionam muitas mulheres para relações primitivas de dominação e exclusão, o que finalmente leva a uma dependência psicológica. Ruether (1993, p. 63) espousa esta idéia ao afirmar que “a capacidade masculina de definir o âmbito da mulher como inferior depende do sucesso que a caça e a guerra conduzidas pelos homens tem no sentido de tornar-se o elo de ligação para as unidades domésticas da sociedade”.

A idéia traduz o sentimento de dependência em relação à mulher que é conscientemente combatido por denunciar a fragilidade e a peremptoriedade do poder, cuja característica é ser abstrato. Há uma premissa da existência de uma força oculta, mágica, encobridora de segredos, dos quais depende o destino da humanidade. A mulher sexo frágil, é o jargão que se estampa como verdade absoluta, mas que pode ser facilmente contradito pela dependência de ambos os sexos na condução e manutenção da vida humana. Como anunciado, o elo mostra-se bem representado nas disputas pelo poder, cujo atributo é ser metafísico, logo transcendente.

Desde tempos remotos, à mulher vincula-se a ambivalência de vida e morte, de mistério e encantamento, de magia e sedução e tantas outras formas de antagonismos e dispersões do ser feminino, corpo e alma, como as justificadas lendas sobre feiticeiras e bruxas. Tudo isso para cobrir de véus a face sagrada da mulher, da deusa que gera vida, que produz riqueza que propõe o amor, pois que tem poder. Whitmont (1991) cita em seu texto que a noção de um Deus único

confere valor a ideais de bravura e invencibilidade e “a incapacidade de proceder desta forma é uma ostensiva fraqueza” (p.101).

A ideologia libertadora do cristianismo desencadeia um confronto radical entre a política e a organização social, baseadas em critérios de exclusão e dominação. Questionando e alterando a prática social judaica, incorpora disciplinas provenientes de outras tradições formando um novo paradigma para o ser humano.

Corpo e conhecimento afirmam-se como ícones polarizadores no desenvolvimento ulterior das interações no seio da sociedade cristã. “O conceito cristão do ‘conhecer’ assume um significado que o faz aparecer como sinônimo de identificação, de ser idêntico” (Quinn e Tamez, 2002, p.35). Observa-se uma ruptura psicológica, como consequência do distanciamento da prática anímica para se aproximar da racionalidade e da consciência.

Portanto, o cristianismo é mais que um mero marco histórico, pois erguem-se dois grandes eixos de condicionamento social. O primeiro deles é a religião que abarca os aspectos teológicos e os morais, redimensionando a origem da vida e das relações entre os seres. O segundo, é o conhecimento que estabelece as funções sociais. É pertinente, então que se examine a partir deste ângulo a construção histórica do ser mulher e do feminino na e para a cultura ocidental. Em última análise, este percurso visa situar a denúncia da violência contra a expressão do feminino na sociedade. De acordo com Ruether (1993), o mito de Eva e a queda do paraíso teve um forte impacto cultural no pensamento cristão.

1.1. Uma breve perspectiva histórica sobre corpo a partir do judaísmo e da tradição greco-romana.

A polissemia comumente registrada nos textos em hebraico e que são utilizados pela tradição judaica, com relativa frequência, apontam para interpretações ambíguas que dificultam o ordenamento e a significação exclusiva dos termos. Existe uma relação de pertinência entre o texto e o contexto do enunciado (Wolff, 1983).

Em relação ao corpo humano, a leitura do cânon constitui Uma fonte importante para a compreensão da simbologia associada a este: “na Bíblia há assim um simbolismo ou uma verdadeira poética do corpo humano que, apesar do progresso da ciência, continua a deixar vestígios e frutos nos dias de hoje” (Landmann, 1983, p.34).

As opiniões divergem! Moser (2001) questiona se a antropologia bíblica abarca o caráter biológico de corpo ao discutir os aspectos histórico-cultural e espiritual ligado à corporeidade. Posições antagônicas parecem ratificar a polissemia como interferência ativa ao entendimento dos textos. Trabalhos posteriores como os de Miranda, Boff e o próprio Moser, discutem o corpo como ente simbólico no qual pairam diferentes significados para o ser humano.

Moser (2001) destaca ainda que não se pode contentar com uma visão reducionista e estática sobre o corpo, pois existe uma interface entre o individual e o social que caracteriza uma dimensão cultural de relações múltiplas definidas espaço-temporalmente, identificando o ser histórico.

A compreensão desta dimensão forja uma abertura para o simbólico, pois é na universalidade dos símbolos que se pode encontrar um sentido radicalmente

contrário ao materialismo das relações sociais. Geertz (1989) argumenta que a estratificação da vida humana em níveis, promove uma superposição de conceitos formando o que denomina de “edifício da vida humana”, sendo que gravitam em torno deste, os conceitos do que seja universal ou particular ao ser humano. A cultura contém o traço distintivo da vida humana e portanto, pode-se pensar que o caráter particular seja uma das expressões do campo simbólico das relações sociais.

Para alguns a cultura é a interpretação, para outros é o contexto, sinalizando que é no campo simbólico que os elementos da realidade imediata interagem com as crenças individuais, formulando um conjunto de apercepções que articulam o universal e o particular. “O símbolo revela certos aspectos da realidade – os mais profundos – que desafiam qualquer outro meio de conhecimento” (Eliade, 1991, p.8). Este autor reforça ainda o aspecto vivencial da crença do ser primitivo, ao contrário do ser historicamente condicionado que recorre às imagens e aos símbolos como um processo necessário ao entendimento do que seja o estrangeiro, isto é, um processo ideativo. Isto quer dizer que, ao simbolizar uma ação, os elementos constituintes desta mantêm seus valores próprios e imediatos podendo ser resgatados num momento histórico posterior, uma vez que o “símbolo precede a linguagem e a razão discursiva” (*Idem*).

A pertinência entre o texto e contexto, ou seja, as implicações culturais e históricas atualizadas para a finalidade da apresentação deste capítulo, permitem retomar a origem que dá consistência ao enunciado da questão: que elementos das civilizações judaica e greco-romana podem contribuir para o estudo de gênero? Fundamental, portanto, localizar nestas tradições a função da religião.

A tradição judaica considera que a importância do corpo como símbolo consiste em seu caráter mediador na expressão do sagrado entre os indivíduos. O

corpo representa o templo em que o sagrado pode se manifestar, tornando-se real. O corpo é substantivo. Butler (2001) afirma que as impressões deixadas pela cultura no corpo são capazes de determinar não somente a identidade, mas também o modo de relacionar original do ser humano, pois leis, princípios de ordem e hierarquia formam uma “ficção regulamentadora”.

Eliade (2001) ao se referir ao homem religioso, diz que para ele é extremamente importante a presença do real como atestado da existência do sagrado, promovendo o retorno à segurança ontológica, ao sentimento de pertença, e, portanto, a comunhão com o sagrado.

Mas em que dimensão então, o corpo é simbólico?

A inscrição no corpo desta “ficção regulamentadora” define por assim dizer, os padrões de gênero. Whitmont (1991, p. 23) revela que “o símbolo aponta para além de si mesmo, indicando um significado que está fora do alcance das palavras conhecidas de nossa língua”. A este propósito, a psicanálise amplia a questão introduzindo a sexualidade. Referindo-se ao sexual como tabu social, Freud (1913) expõe quão intrincadas estão a ordem social e a sexualidade. Seu pensamento converge com o de Durkheim (2001) ao falar dos rituais totêmicos como a forma mais elementar da vida religiosa. A sexualidade possibilita o contato com a essência mesma do ser: é sagrada, independe do sexo masculino ou feminino. É a manipulação mágica e misteriosa de forças elementares. Nesse momento, a sexualidade assume ares de símbolo, que se reflete numa hierarquia social. Então sexualidade é fonte de poder.

Jimenez (1998, p. 21) argumenta a partir da psicanálise que sem o simbólico as questões relativas ao sentido da existência real não poderiam ser formuladas: “é o simbólico que nos mostra seu mistério”. É na teofania do corpo que a divindade

inerente ao ser humano se presentifica, sem, no entanto, eclipsar sua existência metafísica que é apreendida pela palavra, confirmando o pressuposto de Eliade (2001) quanto à circularidade entre real e simbólico como atestado da própria existência.

A palavra aprisiona o significado ou a razão metafórica: a relação existente com aquilo que não tem nome, mas suposto ser : “É por tuas palavras que serás inocentado ou condenado” (Mt 12, 37). A palavra empresta um corpo à linguagem de seu interlocutor: “todo mundo usava uma só língua e a mesmas palavras” (Gn 11,1). E, como a palavra tem sua razão metafórica, ela também liberta “ Vai em paz” (Mc 5, 34).

No judaísmo, a palavra é recoberta de poder e significação porque veicula o princípio vital, isto é o próprio Ser : “E o Senhor Deus disse” (Gn 2,18). A este propósito, Ruether (1993), refere-se ao pensamento hebraico segundo o qual Deus está elevado acima da própria criação, Ele “emite sua ‘palavra’, que faz surgir algo que não participa de sua natureza [...] o Divino existe para além dela, simbolizado como combinação de poder masculino seminal e cultural (palavra-ato) que a molda a partir de cima” (p.70). Tal se apresenta o argumento teológico da criação. Há uma coincidência de tempo e espaço que inaugura a manifestação do sagrado.

Alguns autores enfocam, no entanto, o princípio da indivisibilidade entre corpo e espírito presentes na “árvore da vida” da tradição judaica. Este é o enunciado simbólico da indivisibilidade entre corpo e conhecimento, o que justifica a posição teo-antropológica do ser humano. “Cada órgão, estrutura, função ou mecanismo nada mais é que a manifestação aparente, em certo plano, de um dos arquétipos vitais fundamentais” (Rousselle, 1995, p.11). Isto quer dizer, conforme cita Miranda (2000), que a estrutura corporal no seu todo é indivisível do princípio anímico ou

hálito divino. “Deus formou o ser humano do pó da terra, soprou-lhe as narinas o sopro da vida e ele tornou-se um ser vivo” (Gn 2,7).

A primeira vista a existência da “árvore da vida” contradiz o sentido metafórico da palavra Divina, contudo o enunciado da divisão entre o ser real e o sagrado, remete ao pensamento hebraico citado por Ruether (1993) de uma cisão entre corpo e espírito (consciência). Algo de imanente e transcendente que promove um sentido para a própria existência.

A finalidade do corpo é marcar a diferença entre o sagrado e o profano. Cada parte do corpo para a língua hebraica é dotada de atributos psíquicos e espirituais e, portanto, o verdadeiro Eu é indivisível de sua unidade. As funções corporais têm significado somente se em estreita e íntima relação com o que é sagrado.

Conforme argumenta Bazán (2002) o símbolo apresenta-se em um duplo nível de significação: um significado real e um outro diferente que se desprende da estrutura imediata, empírica e habitual. Transpondo para o relato da criação, o Criador e a criatura são únicos e dotados do mesmo princípio. “Deus criou o ser humano a sua imagem” (Gn 1, 27). Pode-se dizer então que o símbolo é uma imagem reveladora, unindo ativamente o que está separado, pois coloca em ato o que é percebido intuitivamente. Por esta razão pode-se concordar com a idéia de que “a religião judaica seria rigorosamente do registro do simbólico aplicado sobre o real sem nada de imaginário” (Jimenez, 1998, p.26). Ainda neste sentido, Eilberg-Schwartz (1995) questiona como são utilizadas as imagens do corpo para representar Deus? Responde apresentando o corpo humano como a “imagem privilegiada para imaginar como pode ser a contemplação da divindade” (p.97), enfatizando ainda que partes deste corpo são privilegiadas para assim o representar tais como os pés e as mãos, distanciando-se explicitamente das regiões corporais

ligadas às sensações ou sentidos, como os olhos, os ouvidos, a boca e a linha mediana do corpo que chamaria a atenção para a erotização da divindade.

Ruether (1993) cita a existência de uma luta fundamental de renovação sócio-cultural que transformou a luta entre o caos e o cosmo – entre o particular e o universal – em um “drama moral e histórico” no qual encerra-se a criação.

Flusser (2001) demonstra essa característica ao discutir a partir do período exílico, a tradição da predestinação. Corpo é utilizado como expressão de conjunto, porquanto cada indivíduo é um agente de transformação religiosa, também social e política: “sede um só corpo e um só espírito” (Ef 4, 4-5). De modo semelhante, corpo alude ao conjunto de tribos – povo de Israel – que é adotado até hoje para designar a origem e o percurso de um povo santo.

Delinea-se desde então a idéia inequívoca da necessidade em obter-se uma unidade pela linguagem, de modo a corroborar um sistema de normas, padrões, valores e expectativas sociais. A linguagem fornece um corpo real cuja principal função seria de articular os diversos registros relativos a um assunto considerado de importância para a sociedade local, sendo que a religião aparece como um facilitador desta unificação.

A noção e a importância de conjunto também são adotadas por gregos e romanos ao se referirem ao corpo humano, embora as conseqüências em termo das relações entre os indivíduos e destes com o conceito de sagrado sejam divergentes.

As comunidades das antigas civilizações grega e romana dispunham de um sistema rígido de categorização e significação do mundo e das relações. A interdição sobre lugares, tempo e pessoas delimitava o comportamento individual no grupo. “A existência é limitada ao mundo do espaço” (Whitmont, 1991, p.89).

Os cuidados com o corpo para o povo grego representavam um ideal. As normas de higiene formavam o modelo social através das prescrições médicas acerca da saúde. Os gregos, amparados por doutrinas filosóficas dualizam o pensamento e as concepções acerca da natureza humana. O corpo idealizado polariza com a transcendência da mente, expressão do espiritual que se manifesta pela consciência. A dominação das paixões é meta a ser atingida cortando as conexões entre mente e corpo. Pode-se dizer que *a mente asila-se do mundo real*³ e tangível, lidando com a intelectualidade metafísica e transcendente (conhecimento). Isto justifica-se de acordo com Eilberg-Schwartz (1995) devido ao crescente desconforto intelectual manifestado pelos gregos em relação à imagem de seus deuses e à mitologia. O pensamento é investido de modo absoluto, tornando nobre o conhecimento, o heurístico e desvalorizando-se a existência do corpo que atesta o real. As preocupações de cunho metafísico ganha uma amplitude incomensurável, pois o destino do ser é atingir a perfeição da divindade.

O saber que se constrói sobre o corpo está baseado em diferenças biológicas que são utilizadas para justificar e legitimar práticas de dominação e objetivação dos indivíduos. A filosofia grega também contemplou a luta entre bem e mal, personificando o caos moral pela prevalência da existência corporal e visível do ser sobre a consciência atemporal e incorpórea. Muitos foram os judeus que aderiram a idéia de um Deus desencarnado proclamada entre os gregos. Observa-se uma helenização e uma remodelação do judaísmo de modo a tornar aceitáveis as práticas religiosas tanto por judeus como para não judeus. Houve por assim dizer uma incorporação de valores morais (Eilberg-Schwartz, 1995). Teologia e moral desde já vão se perfilando como dois importantes alicerces no interior da sociedade.

³ Este pensamento é muito valorizado e investido na teologia cristã segundo Quinn e Tamez (2002).

Assim como no pensamento hebreu, a filosofia grega atribuía a consciência características transcendentais: “a transição do estágio mitológico para o mental, na evolução da consciência, implica uma transição do animismo e da alma para a tridimensionalidade do mundo espacial externo, das coisas percebidas através dos cinco sentidos” (Whitmont, 1991, p.88). Judeus e gregos rejeitaram tanto o politeísmo quanto a crença em divindades corporificadas.

No Império Romano, o controle religioso e social sustenta a economia e a cultura. A organização social e política incorpora teorias desenvolvidas à partir da inculturação de povos dominados. A religião ocupa o centro das ações mediando as relações cotidianas, sobretudo os rituais praticados no templo, sob importante inspiração do judaísmo.

Sem abandonar sua crença politeísta, os romanos proclamam um regime de tolerância a outras crenças e formas rituais aproveitando teologicamente deste fato para legitimar situações e decisões políticas e econômicas.

O paganismo e o judaísmo se incorporam em um também sistema rígido de hierarquização social no qual a sexualidade e a moral afiguram-se como as principais preocupações da classe dominante. Insinua-se a idéia que sexualidade e moral tenham se tornado o centro das atenções, à medida em que a linguagem assume novas propriedades, revelando outras intenções. Eilberg-Schwartz (1995) discorre que não é sem importância a análise dos símbolos e da linguagem, uma vez que estão impregnados do conceito de um Deus único e imaginado à feição humana e notoriamente masculina.

É muito importante destacar o peso sobre o imaginário da contemplação do corpo da divindade. Vários são os autores que se dedicam a este estudo, mas é uníssona a afirmativa, segundo à qual, há uma estreita ligação entre corporeidade e

eroticidade, sobretudo no judaísmo, na contemplação da divindade. As implicações de gênero decorrentes deste imaginário religioso podem ser encontradas na descrição corporal atribuída à divindade. Cita-se por exemplo, que o deslocamento do meio do corpo da divindade para as extremidades seja uma maneira direta de se evitar a erotização desta imagem. Todavia, permite-se empregar palavras que possuam uma significação ambígua.⁴ Ou seja, uma metaforização de corpo.

Há uma ligação inequívoca entre Deus e sexualidade, e sobretudo, a erotização (que posteriormente virá com a insígnia de amor) por uma divindade que é concebida nos moldes da figura humana e masculina. O desdobramento de tal pressuposto pode ser observado no patriarcalismo praticado em várias culturas.

Como modelo sócio-político de administração do império romano, o patriarcado impõe restrições nas interações segundo o sexo, o grau de parentesco e a origem. A diferença biológica entre os sexos condicionam as relações de produção e força de trabalho. Este sistema também foi aceito e utilizado por comunidades judaicas da mesma época: é o modelo de dominação do mais forte sobre o mais frágil.

Rohden (1995) explica a partir da teologia feminista que o patriarcado reflete a origem monoteísta judaica baseada em dois fatores. O primeiro caracteriza a importância econômica desempenhada pelo papel masculino nas comunidades. Sabe-se da influência grega sobre o desenvolvimento das sociedades locais. Os ideais filosóficos de submissão da matéria pelo espírito encontram eco na divisão social do trabalho entre homens e mulheres do Império.

Como cita Ruether (1993, p. 71) “as mulheres são simbolizadas como seres análogos ao âmbito inferior da matéria ou do corpo, a ser regido ou evitado pela

⁴ A este respeito ler Ruth 3, e em especial no versículo 7, onde o vocábulo “pés” evoca o símbolo sexual.

mente transcendente”. Muito oportuna esta citação porque introduz o segundo fator, qual seja a identificação de força e conhecimento com o sexo masculino. Mulheres, escravos e crianças necessitam de uma “cabeça” que os rejam a fim de obter o controle sobre o corpo sede das paixões, fonte potencial do caos. “Mas quero que saibais que a cabeça de todo homem é Cristo, a cabeça da mulher é o homem e a cabeça de Cristo é Deus” (1Cor 11,3). Desde já torna-se explícita a dualidade – ordem adotada posteriormente por alguns setores do cristianismo. As funções sociais e econômicas estão à mercê do conceito de proteção. O homem detém força e conhecimento que o torna capaz de proteger os fracos, antecipando o romantismo social, porém, pode-se também defender daquele estranho e perigoso ser, a mulher.

A estrutura patriarcal propicia o desenvolvimento da crença de uma diferença autorizada entre sagrado e profano. O conhecimento, as leis e a liderança são concebidas como funções relacionadas ao sagrado, enquanto que, o que depende intrinsecamente do corpo é relegado ao profano. Assim será compreensível o estabelecimento de posições hierárquicas cuja finalidade primeira é justificar o exercício do poder. Um exemplo disso é a figura do médico.

Uma posição de destaque é concedida à figura do médico. Assim como na tradição judaica, dentre os latinos, o médico é investido de poder e de uma aura de magia por conhecer segredos pertencentes a natureza e a ordem natural das coisas. Sua função é social e sua prática está simbolicamente revestida do caráter sagrado. No próprio Talmud encontram-se referências aos rituais de exame do doente. Galeno, Soranos, dentre outros médicos famosos nos primeiros séculos do cristianismo admitiam uma prática exploratória do corpo humano, sendo a sexualidade um ponto convergente.

O funcionamento do corpo da mulher despertava grande interesse no que diz respeito à gestação. É riquíssima a análise feita sobre este tema por Souzenelle (1999). Relaciona a gestação ao exílio que anuncia a passagem do infantil para o “eu sou”, do enraizamento com a criação. Isto é, o mundo adulto definindo uma identidade. No período gestacional, o interior (eros) e exterior (carne) se unem formando o verbo. Muitas fantasias têm sua origem nesse, que é considerado um processo mágico, decorrente da manipulação de forças sensíveis, pertencentes ao domínio dos deuses.

Rousselle (1984) ressalta que o modelo de cuidados e saúde aplicados aos escravos, mulheres e crianças difere daquele adotado para a elite do império e dos afetos às funções públicas, bem como existe, uma contradição entre o homem do império romano e o homem da Grécia clássica. O ideal do cidadão grego se confronta com o tratamento dispensado aos cidadãos do império, sobretudo o tratamento dispensado às classes marginalizadas. Nessa cultura de dualidade entre o que caracteriza o homem e a mulher, constrói-se um sistema referencial de práticas sociais e ritos religiosos destinados a dar visibilidade às funções inerentes a cada sexo. “A religião grega seria uma divertida proliferação do imaginário” (Jimenez, 1998, p.27), enquanto no judaísmo é a manifestação concreta da divindade no mundo do ser humano. Como veremos a seguir, o cristianismo inaugura uma síntese entre o real e o simbólico, trazendo para o corpo um significado metafórico.

1.2. O que nos conta o cristianismo: o ethos cristão dos primeiros séculos

A tradição cristã surge em um momento de turbulência política e religiosa nas comunidades judaicas dominadas pelo império romano. A forte repressão exercida sobre as comunidades interfere na prática religiosa. Em decorrência, questionava-se a influência da cultura helênica e romana no destino político e social destas.

Ao longo do desenvolvimento do cristianismo, corpo, crença e templo irão se constituir nos três principais questionamentos que direcionam o movimento. Em cada um deles a preocupação com a “salvação” da alma nucleia todo o conjunto de ações políticas e doutrinárias de seus seguidores. Algumas pequenas divergências surgem em função da localidade – se ocidente mediterrâneo ou oriente próximo – mas sempre mantendo o foco sobre a necessidade do aprimoramento individual do ser humano, para assim ser de fato merecedor da graça de convivência ininterrupta com o sagrado. O que coincide com a crença e tradição judaica de predestinação, conforme discutido por Flusser (2002).

O *ethos* cristão surge como uma outra vertente política e religiosa, se insurgindo contra as práticas sociais mundanas tão amplamente difundidas entre os círculos privilegiados do mundo antigo. Utilizando-se da filosofia grega e do retorno parcial ao judaísmo, o cristianismo dos primeiros séculos, inicialmente soa como uma esperança de libertação ao questionar pelo dogma da fé e da razão a hierarquização do conhecimento e conseqüente distribuição de bens na comunidade. Este argumento tardiamente se converte em ponto de fragilidade para o movimento. Administrar tendências internas opostas refletirá a apropriação cultural de suas idéias fundamentais. As mudanças ideológicas à partir desta

situação frisam a moral como condição fundamental para a redenção (Ruether, 1993).

Na comunicação paulina considera-se de fundamental importância que o povo de Deus esteja encarnado dos princípios de indivisibilidade entre corpo e espírito, ou seja, o homem religioso é aquele que se concebe a imagem e semelhança do Criador, “pois se há um corpo animal, há também um corpo espiritual” (1Cor 15, 44).

Geertz (1989) define o *ethos* como o conjunto de motivações e orientações de um povo, identificando o caráter e o estilo moral e estético de vida. Implica uma concepção de si e do mundo, em conformidade com *um estado emocional* admitido como expressão autêntica das coisas pertencentes a sua visão de mundo. Eilberg-Schwartz (1995) fala sobre o conceito de projeção de si em conformidade com o próprio conceito da divindade.

O *ethos* cristão do primeiro século mostra-se inserido na cultura do patriarcado. As normas de comportamento humano referem-se a códigos concretos, principalmente de considerações religiosas, pois implicam na adjectivação do que é bom, ou seja, do que se espera como conduta ética do ser humano. A aproximação da moral com o conhecimento dá visibilidade e reforça os códigos de conduta. Ocorre uma adjectivação do corpo. Observa-se uma separação efetiva entre corpo e mente, formulando o binômio que opõe razão e emoção, logo entre alma e ciência.

No cristianismo primitivo o corpo passa a ser investido como entidade que detém força própria e é capaz de efetuar controle sobre a parte sensível da personalidade humana. É nesse contexto de disputa pelo controle da natureza humana instintiva – ousado dizer subjetiva e não inteiramente feita de projeções – que a dicotomia entre bem e mal ganha força e se promove como fundamento da igreja primitiva.

Algumas das concepções adotadas por seguidores desta nova igreja se acham calcadas nas teorias greco-filosóficas e na tradição judaica de pureza. A contribuição grega se faz observar na aplicação do conceito dual entre espírito e corpo, tendo como expoente a figura de Platão que define a alma como uma constante imaterial e arcabouço para o conhecimento, enquanto a matéria constitui em uma cópia imperfeita e transitória desta realidade, portanto uma ilusão. Se “o real é aquilo que nos move, que nos causa, que nos limita, que nos determina, que nos obstaculiza, que nos transborda, cujo mistério nunca poderemos desvendar porque está sempre para além do previsível e do pensável”, então sempre haverá a dúvida do que se é, corpo ou espírito (Jimenez, 1998, p. 27). Desta posição dualista veremos a inscrição do conflito entre paixão e razão que dominará a sociedade nos séculos posteriores.

Nos parece pertinente, portanto, indagar se o estado de *não saber o que se é*, poderia evocar o debate atual sobre gênero. Afinal, a construção de uma definição de gênero para o indivíduo, pressupõe o que Butler (2001) empresta da crítica estruturalista feminina: a preexistência de um estado que determina e direciona o devir do indivíduo. O dualismo é um conceito que se apoia na concepção filosófica de um *a priori* antagonizando-se com o atual.

O dualismo ético explica a presença do mal atribuindo-lhe a propriedade de agente presentificado neste mundo, sendo por este patrocinado e visando aumentá-lo. O dualismo cósmico apenas projeta esta situação no âmbito universal, fazendo dos agentes do bem e do mal, antagonistas que lutam não somente pela posse da alma do homem, como também pela vitória final sobre toda a criação.

Talvez a introdução do dualismo ético e cósmico, tenha tido elementos na própria tradição judaica, que contém fontes potenciais dele. Está antecipado nos

escritos dos profetas. Evoca-se a presença de espíritos maus e sedutores sobre os indivíduos. Nos livros apócrifos (Henoc e Jubileus), tais espíritos são o fruto da união entre os *filhos dos deuses* e as *filhas dos homens*, lançando o germe da antítese bem-mal, fundamental para alicerçar a dualidade homem-mulher e do masculino-feminino. “A oposição e a complementariedade [sic] entre macho e fêmea estão entre as mais básicas representações da experiência do dualismo” (Whitmont, 1991, p.147).

Resgatado do judaísmo, principalmente das comunidades em que prevaleciam as tradições mosaicas, o mito da pureza cristaliza a necessidade de distinguir o sagrado do profano. As noções de pecado, culpa e expiação são permeadas pela ética que delinea todo o movimento cristão. O correlato do sacrifício no Antigo Testamento é a oferenda simbólica do Novo Testamento. Passa-se do domínio do concreto para o domínio das palavras e dos símbolos (Quinn e Tamez, 2002).

Baudrillard (1996) cita apropriadamente que a transformação em símbolo revela uma dimensão social plena de um novo sentido que é extraordinário. Pelo rito da oferenda concretiza-se o poder de transformação (transcendente e místico) em estado puro. Segundo Malinowski (1988, p. 128) “o mais importante no mito é o seu caráter de uma atualidade retrospectiva, constante e viva”.

Fiorenza (1992) afirma que no primeiro século do cristianismo dentro do movimento judaico, a preocupação mostrava-se atrelada ao cumprimento da Torah e das tradições judaicas no que diz respeito aos valores, papéis e posições sociais dos membros das comunidades. A coabitação romana remetia invariavelmente a choques entre a religiosidade judaica (ritos) e o culto politeísta. As diferenças

político-culturais das várias comunidades judaicas implicavam igualmente em diferenças no cumprimento da Torah (escrito e oral).

A comunidade nascente dos cristãos representa uma metáfora aos usos e costumes vigentes. O anúncio da Basileia questiona a exclusão sócio-religiosa referendando a posição da mulher na sociedade. A prática inclusiva preconizada por Jesus Cristo transforma o corpo em santuário de vida e templo sagrado. A conjugação entre o feminino e o conhecimento alarga a inserção da mulher em atividades que já eram comuns entre as gregas e negadas por romanos e judeus ortodoxos.

As relações já instituídas pelo Império com as camadas marginalizadas da sociedade foram o alvo dos primeiros representantes cristãos, enfatizando-se as relações de poder mescladas com a expressão sexual, prática comum entre a elite do Império Romano e escravos.

Estabelecendo-se um código de ética para os membros desta comunidade, facilita-se a oposição às práticas vigentes na cultura romana, acentuando-se a necessidade da observância de leis morais, sobretudo aquelas relativas ao exercício da sexualidade. Pelo corpo humano, é possível questionar o *corpus* social. Conforme ressalta Meeks (1997) o cristianismo tornou-se uma força política dentro do Império Romano sendo uma instituição e um idioma portando a insígnia de moralidade.

Portanto, o *ethos* cristão mostra-se impregnado, tanto pelas regras levíticas no que diz respeito a formação e manutenção do sistema social, quanto por convicções de partilha originadas na cultura helênica.

São Paulo ao se dirigir aos Tessalonicenses reforça a idéia de pureza e honra “... que cada um saiba tratar a esposa com santidade e respeito, sem se deixar levar

por paixões libidinosas... Deus não nos chamou à impureza mas à santidade” (1Ts 4, 4 e 7). Conforme citado por Jaggar e Bordo (1998, p. 103) “A mente pura... é conectada com a Alma ‘divina’, que é superior a todas as coisas terrenas. A mente masculina é, assim, *mais elevada e santa* do que toda a matéria, mais elevada até que o amado corpo apolíneo (ideal masculino)”. Rohden (1995) aponta também que a comunicação paulina não constitui um texto homogêneo e, portanto, sua interpretação serve de apoio aos dois segmentos do cristianismo nascente: um mais radical relacionado aos ritos judaicos e outro que se aproxima gradativamente do gnosticismo. Tais correntes tratam as relações sociais de modo diferente, implicando em posições também diferenciadas em relação a mulher e ao homem, porém já existe uma separação clara de papel, função e lugar da mulher nos ritos adotados por cada uma destas.

Meeks (1997, p.37) ao falar sobre a conversão cristã, afirma que se constitui em um ato social, pois a “relocalização social e a transformação teológica são mutuamente dependentes”. A conversão sinalizava a reorientação familiar e social, devendo o indivíduo aceitar a submissão e a dignidade como pontos cardeais. “A família e a cidade determinavam em que grau os resultados da ligação do corpo com o mundo natural seriam aceitáveis na sociedade organizada” (Brown, 1990, p.34).

A representação que se tinha da família era a de célula mater da sociedade. Enquanto instituição a família era responsável pela produtividade do Estado. Mesmo as mulheres que ocupavam a posição de submissão eram importantes para a economia local. Então, o que está em jogo é a mudança de percepção em relação ao próprio corpo.

1.3. O exercício da sexualidade nas antigas tradições.

Gregas e romanas divergem na percepção e na apropriação de seus corpos.

O panteísmo grego tem suas representantes dotadas de poder e conhecimento: deusas da fecundidade, da sabedoria, do amor etc. A sexualidade era contemplada com o prazer, pois na cultura local, o futuro da sociedade dependia diretamente da descendência saudável. A preocupação é notavelmente direcionada aos homens e dentre estes, os que mantêm vida sexual ativa. Algumas diferenças são observadas em relação ao sexo e atenção concedida à procriação.

Tocar e conhecer o próprio corpo não representava um perigo imaginário desagradando os deuses ou uma infração as regras sociais. A estética e o investimento no próprio corpo fazem parte do cotidiano. As mulheres gregas tinham maior conhecimento e autonomia de seus corpos em relação às mulheres romanas. Eram comuns o cuidado e a preparação para a maternidade com o amadurecimento corporal.

Embora entre as romanas houvesse tal preocupação, o deslocamento para a observância de regras, faz pesar sobre o homem os cuidados com o exercício da sexualidade, sendo ressaltada então, a função sexual.

Esta distinção torna-se comum para romanos e cristãos, sendo que a sexualidade é abordada em três eixos: a manutenção da sociedade pelo contingente, a manutenção pela força de trabalho e a função sagrada da sexualidade.

A função primeira da sexualidade é a formação de uma descendência saudável, em corpo para a *polis* e em espírito para a comunidade cristã. A liberação da sexualidade para a manutenção da força vital da sociedade interessa muito mais

aos primeiros cristãos, devido à necessidade de reorganizar sua estrutura social e política. A sexualidade apresenta-se relacionada com a capacidade da mulher em gerar indivíduos ativos e produtivos para a sociedade. Desde então, a sexualidade estreita laços com a manifestação de poder, seja ele claro ou subentendido na condução das relações entre mulheres e homens. Está fortemente sublinhada a co-dependência entre sexualidade e produção de força social. A sexualidade mostra-se associada à finalidade da coesão da estrutura social. As mulheres iniciavam a vida sexual precocemente com a finalidade reprodutiva. O corpo feminino tem como função gerar novos guerreiros e homens públicos.

Em função das mudanças sociais que se processavam a época, com o redirecionamento para a *polis* e a socialização de bens e produtos, inicia-se no seio do Império romano, uma ética baseada na moral, que também é sexual. Esta nova moral sexual ganhará força com o movimento cristão já nos primeiros séculos. Conforme cita Rohden (1995) a nova moral sexual é um código de respeitabilidade e disciplina que ordena a relação entre pares. Hierarquiza-se as relações em função do poder e da moral.

Este código tem influência direta sobre a função da mulher na sociedade. A aparente passividade recalca a idéia de uma natureza inferior: “ela é inferior no corpo [mais fraca], inferior na mente [menos capaz de razão] e inferior moralmente [menos capaz de vontade e autocontrole mora]” (Ruether, 1993, p.85).

Racionalidade e perfeição passam a ser o escopo da sociedade. Brown (1990) ressalta a ideologia dominante de um corpo feminino mutilado e imperfeito justificando os rituais sexuais para a procriação. Rousselle (1984) expõe que na antigüidade, a saúde do corpo da mulher relacionava-se à procriação, discutindo-se, sobretudo a analogia do corpo sexuado feminino com o corpo sexuado masculino.

Constatar a diferença de corpos sexuados impõe a necessidade de obter pelo rito as garantias de manutenção da sociedade, impedindo a manifestação de traços particulares e individuais, como o próprio feminino.

As normas de interdição para com a mulher, que também estavam divididas em puras (família nobres) e impuras (prostituição), favoreciam o uso e costume de relações com indivíduos do mesmo sexo, no caso masculino. Estas relações faziam parte da cotidianidade das pessoas, tanto na Grécia quanto em Roma. Esta mesma divisão é comum ao judaísmo, que aliás, permeia todo o contexto sociocultural do cristianismo dos dois primeiros séculos.

Enquanto diferenciação entre os sexos, a tradição judaica coloca uma importante distinção entre homem e mulher. A produção veterotestamentária prioriza a função sócio-religiosa da mulher, porém destacando os aspectos negativos e maléficos ao desenvolvimento social com sua participação comunitária. Meeks (1997) lembra que na antigüidade o corpo é metáfora para a sociedade.

A condição da mulher na cultura judaica está marcada pela ambivalência entre vida e morte. Um conflito que remete a diferenciação entre profano e sagrado, como também eram feitas as distinções entre judeus e não-judeus apesar do contato necessário entre ambos. Além disso, e talvez como memória do exílio, cabia a distinção e separação do estrangeiro e inimigo, categorizados também sob o signo da impureza. Uma separação que se realiza na interdição do toque. Tanto o corpo feminino como as expressões da feminilidade foram consideradas como pertencentes ao domínio do estrangeiro. Delumeau (2001) empresta de Karen Horney a expressão “santuário do estranho” para designar o terror e o tremor que desperta o corpo feminino. Este conflito que impregna a cultura e a tradição judaica vai colocar em oposição o sagrado e o profano.

O que se considerava de domínio da ciência à época, mostrava-se de tal modo imbricado nas concepções religiosas que a vida cotidiana tornava-se um misto de realidade e mistério em que somente ao homem religioso seria possível conhecer os dois planos da existência: o espiritual e as demandas do corpo. O que chama a atenção também para a valorização do olhar. Eilberg-Schwartz (1995) aponta a hipervalorização do olhar como uma função erótica que deve ser evitada por representar um perigo fundamental iminente, e contra o qual, não houvesse defesa suficiente. Alerta para o fato que o olhar atrai o desvendamento simbólico do local pelo qual a identificação sexual pode ser confirmada.

Este aspecto é interessante se associá-lo ao fenômeno da sedução caracterizado como sendo feminino: “a mulher notou que era tentador comer da árvore, pois era atraente aos olhos e desejável para se alcançar a inteligência” (Gn 3,6). Uma explicação para este fato é encontrada em Cohen (1974 *apud* Eilberg-Schwartz 1995) onde o olhar simboliza a aquisição. O mito do pecado original faz pesar sobre o olhar o reconhecimento da diferença entre o corpo masculino e o corpo feminino, ao mesmo tempo em que advertidamente promove a ascensão masculina. “ O trabalho, a intervenção e a luta para controlar a natureza são a maldição à qual o homem está agora confinado” (Ruether,1993, p.69). A partir de então o homem é condenado a produzir riquezas (o pão pelo suor do rosto) e a mulher é condenada ao desejo sexual constante. Portanto, separa-se o mundo humano do mundo animal, mas a idéia central reside na dicotomia entre benção e maldição e a busca permanente da divindade humana. Pode-se destacar aqui o terror despertado pela sensorialidade que é retomado nas interdições ou tabus.

A manifestação de forças estranhas que fogem ao conhecimento das leis dos homens, sendo estas espelhadas na Lei divina, tornava-se o atestado da profanação

da condição de eleitos de Deus. O corpo da mulher é a representação viva deste mistério, e como tal reveste-se de polaridade positiva (gestação) e de polaridade negativa (morte simbólica do masculino ao reter em si a força vital para uma nova vida).

Como argumenta Miranda (2000), o útero é a matriz que molda e forma o projeto de Deus, é o envelope em que o feminino e o masculino formam uma síntese. Desvenda-se a crença que o espírito combativo, o élan vital fazem parte da natureza masculina. Esta afirmativa enseja a delimitação de uma zona crítica em relação ao corpo da mulher. “A repulsa em relação ao *segundo sexo* era reforçada pelo espetáculo da decrepitude de um ser mais próximo da matéria que o homem e portanto mais rápida e mais visivelmente *perecível* do que aquele que pretende encarnar o espírito” (Delumeau, 2001, p.312).

Rousselle (1984) ao apontar a ênfase dada pelos povos mediterrâneos na capacidade da mulher em aprisionar o princípio vital masculino gerando seres imperfeitos, coincide com a visão judaica que a mulher detém poderes ocultos e mágicos capazes de gerar o caos e a morte. Tal poder justificaria a separação necessária do corpo da mulher, que desperta terror e tremor. “A mulher, então, passa a ser vista a partir do ponto de vista masculino como um ameaçador ‘poder’ inferior que procura privar o homem de sua liberdade e arrastá-lo para baixo, para o âmbito da necessidade” (Ruether, 1993, p.68). Desejo e prazer sequer são evocados como constituintes das relações entre a mulher e o homem. Ao contrário, a mulher desperta a inquietude no inconsciente masculino, pois é comparada ao fogo, ao fascínio que leva a perdição, inclusive a perda da identidade.

Apesar de mítica, a gestação encarna o medo ontológico da não-existência ou dito em termos da não identidade, da perda da força que gera vida, trabalho e portanto, o próprio social. Corresponderia a ausência do verbo.

Por outro, lado pode-se retomar também, a idéia de que o corpo como atestado do real permanece um mistério, pois, “*ex-siste* ao imaginário e ao simbólico” (Jimenez, 1998, p.27). Portanto, um corpo santo. Então, em se partindo das premissas evocadas por estes autores, a mulher e seu próprio corpo representam o estrangeiro. Retomando a idéia da impossibilidade de se “saber o que é”, a estranheza gerada pelo corpo da mulher, antecipa as questões cruciais sobre o que é ser feminino.

O terceiro eixo sobre a sexualidade nas antigas tradições envolve o que se entende por sagrado e quais as suas manifestações. Para tanto, é útil retomar a magia.

1.3.1. A magia

Malinowski (1988, p.145) afirma que

a função cultural [...] da magia consiste, portanto, em preencher as lacunas e as imperfeições das principais atividades que o homem ainda não domina em absoluto [tendo] um objetivo definido intimamente associado aos instintos, necessidades e atividades do homem.

Muito presente na cultura judaica, a magia era apreendida, sobretudo pela classe popular, uma vez que a função conhecimento pertencia ao universo masculino e de modo mais evidente entre os instruídos e representantes da lei, pois ao homem era dado conhecer os mistérios que uniam a natureza humana à

natureza divina que o criou. A ciência e a religião apresentavam-se como territórios herméticos e em certa medida simbióticos. A exemplo disto, tem-se a figura do médico é fortemente investida e, à semelhança da crença primitiva, ao médico é creditado o poder de vida e de morte, legitimado tanto por leis, quanto por códigos morais.

O conhecimento dentro da tradição judaica é uma função eminentemente masculina, pois é capaz de religar o ser humano com a divindade. Favorece a junção entre o sagrado e o profano, anulando-se a divisão entre espírito e matéria. Tal junção leva ao êxtase, ao gozo e, portanto, interdita a um ser que detém em si o mistério da natureza, a mulher e que pode fazer uso da sexualidade sagrada, via de “acesso ao êxtase e ao conhecimento místico” (Boff e Muraro, 2002, p.96). É interessante ressaltar que no judaísmo as práticas divinatórias são fortemente combatidas, gerando preconceitos e o isolamento do indivíduo. Amíúde as práticas divinatórias mostram-se associadas a figura da mulher, contrapondo-se a interlocução profetizante comum entre os iniciados, portanto representantes do sexo masculino.

Ciência e religião vão se antagonizar durante muito tempo, mas neste momento a solidez do argumento segundo o qual é necessário combater forças inteligíveis, proporciona uma proteção eficiente para o discurso do controle da sexualidade como força estranha e nociva ao desenvolvimento do ser humano. A ênfase na função reprodutiva assegura aos mecanismos de controle social – leia-se a hierarquia social e a religião amparadas pelo desdobramento científico – o poder e a autonomia de legislar sobre o corpo humano, em especial, o corpo da mulher tomado como território do estrangeiro.

Girard (1990, p.46 e 50) afirma que:

o sagrado é tudo o que domina o homem, e com tanta mais certeza quanto mais o homem considere-se capaz de dominá-lo ... e a sexualidade faz parte do conjunto de forças que dominam o homem com uma facilidade ainda mais soberana pelo fato de que ele pretende dominá-la.

Evidentemente que este autor não se refere exclusivamente ao sexo masculino. Mas o desdobramento desta assertiva remete as considerações da sexualidade sagrada. A hipótese de que a mulher manipule ativamente forças mágicas suscetíveis de promoverem uma ruptura no sagrado, ecoa com a interdição de tempo e lugar presentes nas antigas tradições, remetendo invariavelmente a males físicos ou imaginários originados no corpo sexuado feminino. Corpo e sexualidade figuram como dois entes distintos dos quais a mulher sabe que os têm, mas não é sabedora que os têm em si mesma.

O confinamento da mulher nas lides domésticas restringe sua participação social, uma vez que sua visibilidade surgia sob a forte suspeita de que assim como os inimigos, ela tinha acesso a conhecimentos específicos de magia podendo manipular forças abstratas e naturais e por efeitos mágicos realizar obras não explicadas pelas leis da ciência.

Nesse ponto ciência e religião fornecem condições ideais para o surgimento de tabus relativos não somente ao exercício da sexualidade, como também ao corpo da mulher e a expressão do feminino, num plano imaginário.

A atitude masculina em relação ao segundo sexo sempre foi contraditória, oscilando da atração a repulsão, da admiração à hostilidade. O judaísmo bíblico e o classicismo grego exprimiram alternadamente esses sentimentos opostos (Delumeau, 2001, p. 310).

Ainda restam dúvidas se de fato a reclusão da mulher iniciada no período pós-exílio não tenha sido motivada pela insistente denúncia de mulheres sobre as desigualdades sociais das comunidades judaicas. O fato mais importante reside no incremento da idéia do silêncio e da passividade como elementos de caracterização da condição da mulher, principalmente, porque os conceitos de honra e vergonha se alinhavam nas práticas cotidianas. Isso está demonstrado no código doméstico utilizado pelas comunidades da época, enfatizando a natureza inferior da mulher.⁵

O silêncio diante das funções rituais masculinas, o confinamento a lides domésticas e a simbolização do controle cultural da reprodução descrevem em três momentos diferentes, a natureza inferior da mulher.

A relação entre política e religião nas antigas tradições restringe a participação da mulher ao mesmo tempo que obriga a produção de bens e serviços.

O que na realidade se instaura é um complexo mecanismo de controle sobre o conhecimento. As funções rituais estando necessária e obrigatoriamente a cargo dos instruídos, ratificava a superioridade masculina do ponto de vista da razão. Em conseqüência, a hierarquização filosófica do primado masculino se estabelece, sendo justificado pelo elemento religioso, conforme anota Bourdieu (2001), pois dá consistência ao princípio de estruturação da experiência lógica e prática, cumprindo uma função ética e ideológica. "... a mulher sempre foi creditada, nas civilizações tradicionais, do poder não só de profetizar, mas também de curar ou de prejudicar por meio de misteriosas receitas" (Delumeau, 2001, p.311).

A questão ética é abordada sob o prisma da sexualidade, pois remete ao controle social, na aplicação e cumprimento dos códigos de morais e comportamentos. Ruether (1993) apresenta um argumento que corrobora este

⁵ Conferir Meeks (1997) e Fiorenza (1992) sobre a organização social e política da *polis*.

enunciado, segundo o qual a preocupação com a morte e a corruptibilidade ocupam as classes dominantes, em especial os líderes religiosos, necessitando portanto, uma vigilância constante sobre a mulher símbolo da sexualidade e da maternidade, logo possuidora de uma natureza má.

Este é também um modo de controle cultural já que a participação política somente é facultada aos instruídos, então representados pelo masculino, que lutam incessantemente contra os poderes mágicos de seres inferiores como as mulheres. Confirma-se, portanto, a magia como característica intrínseca à condição de mulher, subliminarmente o discurso do controle da sexualidade, pois há traços de sedução.

1.3.2. A pureza ritual

No item anterior foi considerado o aspecto profano do corpo da mulher. Cabe, no entanto, tratar a mesma questão sob um outro enfoque. Desta feita, a manipulação mágica do corpo da mulher. Este corpo que ocasionalmente é possuído pelo sagrado, sendo que a sua manipulação pode gerar o desequilíbrio de forças naturais presentes na sociedade.

O pressuposto de manipulação de forças mágicas também era aplicado ao funcionamento do corpo feminino. O toque e a aproximação da mulher obedeciam a preceitos rígidos de observância da pureza espiritual. *La acción de tocar viola las barreras del cuerpo. Como una especie de mapa portátil del cuerpo social, el cuerpo humano estaba cuidadosamente regulado por reglas y costumbres de pureza* (Malina, 1996, p.165). A lei mosaica é clara ao prescrever rituais elaborados sobre a purificação.

O corpo feminino é tomado como receptáculo sazonal do sagrado. As normas sobre o puro e o impuro em Levítico trazem contribuições importantes sobre a condição da mulher na cultura judaica, indicando os períodos em que seu corpo torna-se impuro. Meeks (1997) argumenta que a ambivalência relativa a mulher revela-se pelas contingências biológicas de seu corpo e as implicações socioculturais decorrentes.

A noção de pureza ligada ao sangue justifica-se pelo princípio vital que transporta. A perenidade biológica da perda de sangue pela mulher, transforma seu corpo em objeto temido: "...a mulher que tinha suas regras era tida como perigosa e impura. Corria o risco de trazer toda espécie de males ..." (Delumeau, 2001, p. 312). O fenômeno irreversível da morte surge retumbante: "elas [as mulheres] eram consideradas muito mais ligadas do que os homens ao ciclo – o eterno retorno – que arrasta todos os seres da vida para a morte e da morte para a vida" (Idem), assim como o medo do contágio. Ambos atuam como limite estando direcionados para a admissão da autoridade de forças estranhas.

Desde os tempos helenísticos, poder refere-se a características metafísicas. Sugere capacidade de realizar algo físico, espiritual, militar ou político. Nesse sentido, fala de recursos capazes de gerar efeitos sobre coisas e pessoas. É o efeito transcendente do sagrado.

Por esta razão, o corpo feminino deve submeter-se aos mais rigorosos rituais de purificação e controle pelas autoridades religiosas, a fim de velar pela segurança e bem estar das comunidades. Outra contribuição das normas levíticas situa-se na descendência ou família.

1.3.3. A organização e a dinâmica familiar

A família como célula mater da sociedade reproduz para com a mulher as condutas de exclusão. Esta prática acirra a influência helenística de diferenciação social entre homem e mulher constituindo um dos eixos de discussão da função da mulher nas comunidades do cristianismo nascente. A cultura patriarcal encontra neste binômio seu ponto de apoio.

A mulher surge então como um mal necessário. A finalidade reprodutiva da mulher é reforçada atribuindo um caráter passivo e de reserva, requeridos pela moral para a dominação do espírito rebelde e demoníaco potencialmente forte e destrutivo para as sociedades. O realce dado aos traços da cultura helenística formando o binômio feminilidade – maternidade, entretanto, sem enfatizar o exercício da sexualidade.

A sexualidade não era descartada, e, sim objeto de estudos e controle. Não há uma negação da sexualidade, mas coloca-se em primeiro plano a necessidade da pureza espiritual feminina para que o processo reprodutivo atinja a sua finalidade e, portanto a finalidade social.

A medicina constitui um importante objeto de estudo pelos judeus. Com efeito, ocupa um lugar privilegiado nas relações cotidianas. Os médicos são solicitados para dirimirem questões relativas à vida e à morte podendo referendar ou serem referendados por uma autoridade religiosa. Com a redação do Talmud foram relatados extensos conhecimentos “... sobre a medicina preventiva e curativa, de anatomia, de patologia e de interpretação das leis bíblicas dietéticas e de pureza. Reflete a influência da medicina grega, persa e babilônica...” (Landmann, 1993, p.48). Os conhecimentos de alguns médicos de origem judaica foram difundidos e

adotados por Galeno, eminente médico da corte romana e que fez tradição no que se refere a descrição de funcionamento do corpo feminino.

Deter o conhecimento sobre o corpo constitui-se, portanto em tarefa autorizada por Deus, pois se deve buscar o princípio da pureza e de ligação com o sagrado. Butler (2001) discorre longamente sobre o caráter exclusivo e excludente no trato da sexualidade, a partir de parâmetros racionais, fundamentados na hegemonia da heterossexualidade reprodutora, sendo esta amparada no conhecimento médico-jurídico. A mulher se confunde com seu corpo sexuado não lhe sendo outorgadas liberdade e autonomia. É importante ressaltar que apesar da representatividade do corpo como objeto de controle, a indivisibilidade entre corpo e espírito amplia a necessidade de controle social, deslocando para a sexualidade a fonte potencial de ruptura social. A associação entre sexualidade e poder promove a luta contra o pecado.

Não se pode negar, todavia que o exercício da sexualidade implicasse em outros objetivos sociais. A concepção segundo a qual o homoerotismo – empregando uma terminologia mais atual – favoreceria o desempenho intelectual e militar foi difundido entre gregos e romanos, sendo considerada uma prática “salutar”, pois concedia garantias de uma transmissão genética suficiente para a manutenção da sociedade. Pode-se observar aqui uma forte distinção no exercício da sexualidade: a sexualidade como expressão de poder social e, portanto reprodutora de modelos de interações, e a sexualidade reprodutiva. Observe-se que não se discute aspectos éticos e morais. O que interessa a sociedade é a continuidade da organização sócio-familiar. A experiência religiosa consolida esta posição.

Áriès (1985) relaciona a partir das cartas paulinas a hierarquia instituída na categorização do que é considerado pecado. Aliando o judaísmo ao helenismo, desvenda-se a concepção do mal, sendo que os crimes contra o próprio corpo referem-se aos crimes contra a carne (*sarx*). Nesta categoria, são criadas sub-classes tendo como orientação o exercício da sexualidade:

- Prostituídos (*fornicarii ou pornoi*);
- Adúlteros (*adulteratio*) implicando a sedução passiva ou ativa;
- Erotismo e erotização (*molles ou malakoi*): relacionado à obtenção do prazer;
- Dominação (*masculorum concubinatores*): atribuída à combinação de pecado e poder denunciando a homossexualidade viril na sociedade romana.

A utilização do corpo na obtenção do prazer – entendido como uma forma de legitimar a dominação – será duramente combatida pelo discurso cristão da honra e da vergonha.

A aproximação da moral com o conhecimento, dá visibilidade e reforça os códigos de conduta. É compreensível que haja uma relação de interditos regidos pelo binômio honra *versus* vergonha.

Este binômio atua como um termômetro do prestígio social individual na comunidade. Cabe ao indivíduo velar pelo cumprimento da lei e neste caso referindo-se também à religião de modo a permanecer na posição social que ocupa. Herdada ou adquirida conforme a tradição familiar, a honra conferia autoridade ao indivíduo.

Semelhante à honra, a vergonha simboliza um bem que adquirido deve ser preservado. Além da relação de autoridade exercida sobre os demais membros da comunidade, a vergonha era o atestado público de valor e conhecimento. Em sua definição, autoridade é uma virtude e aquele que a possui é digno de crédito, de

consideração ou de fé. É um dom natural que exerce influência decisiva sobre o talento, o caráter, a experiência adquirida ou a situação social de outrem. Portanto aliando a prática religiosa ao poder, obtém-se a consolidação de fé e razão.

Das antigas tradições depreendem-se três fatores que permanecem na constituição das relações sociais: a sexualidade, o poder e a religião. É o corpo que torna estes elementos substantivos na estruturação social. E, é o exercício da sexualidade que dá visibilidade às discussões sobre gênero.

2. GÊNERO, SEXUALIDADE E PSICANÁLISE: ATUALIZANDO A TRADIÇÃO

Neste capítulo pretende-se realçar os determinantes do conceito de gênero, pois sua aplicação é vasta: são muitos campos e disciplinas que nele se apoiam com a perspectiva de assegurar o diálogo entre cultura, religião e subjetividade.

A categoria gênero dá visibilidade à sexualidade enquanto expressão de poder e apropriação social, sendo que uma das discussões mais importantes centra-se no aspecto feminino do ser, sobretudo unindo mulher e feminino em um mesmo corpo. Assim, com o auxílio da psicanálise como campo teórico, articula-se sexualidade e gênero como expressão do sagrado.

2.1. Gênero e sexualidade

Do ponto de vista das ciências sociais, o gênero delimita uma categoria relacional à partir das diferenças sociais e psicológicas, uma vez que toma a função do indivíduo em seu grupo social como constituinte de sua realidade.

Bicalho (2001, p. 89) aponta que “gênero enquanto categoria de análise, nos fala do discurso da diferença dos sexos, construída culturalmente. Ele se faz nas

relações sociais, se concretizando em idéias, instituições e práticas cotidianas”(…), enfatizando a subjetivação do ser nas relações que estabelece com seus pares, todavia acostadas no imaginário da sociedade.

O destaque à cultura como sendo resultante de dinâmicas arquetípicas é apresentado por Whitmont (1991), ressaltando ainda que existe uma ordem de acontecimentos que traduzem uma experiência psíquica do que simplesmente é assim mesmo. Ou seja, existem acontecimentos que ocorrem independentemente que se goste ou não deles, chamando a atenção sobre o equívoco muitas vezes propagado de que a cultura corresponderia a uma invenção arbitrária. Fica a pergunta se uma invenção arbitrária da religião ou do social.

A categoria gênero pode ser definida à partir de três instâncias fundamentalmente diferentes.

A primeira delas é o tecido social que ancora as regras próprias do ambiente a ser estudado. A indicação de um tecido social é intencional, pois nele pode-se perceber os diferentes elementos constituintes das interações: a raça, o credo, as funções, os papéis e as expectativas de produção e força de trabalho. Há uma determinação histórica no fazer social de homens e mulheres.

Tais considerações abrem para a discussão institucional. O que é determinante para a categoria de gênero?

Soares (2002) defende o pressuposto de uma naturalização de funções no interior da sociedade como próprias de cada gênero em cada período histórico, pois que as “relações de gênero são construções sociais, situadas em um tempo e em um espaço próprios” (p.149).

O conjunto de expectativas em relação a comportamentos socialmente esperados identifica um e outro sexo, sem no entanto ser o produto de um

consenso, e sim, de um conflito social: são os matizes do tecido social. Neste sentido, a conceituação apresentada por Bicalho (2001) remete a percepção da *diferença também biológica entre os sexos*, pois é na cultura que se dará o significante desta diferença. O significante conforme proposto pela psicanálise corresponde a uma atribuição subjetiva, e portanto única, para uma situação ou objeto. É individual.

Interessante, então, reverter o foco e falar de um significante coletivo – ao menos o sentido dado a percepção cultural. Pressupor um significante coletivo implica em uma coincidência de pontos de vista organizados e revelados pela linguagem. Quinn e Tamez (2002, p. 23-4) ressaltam a importância da linguagem no sentido de reveladora de “engramas”⁶ primariamente constituídos desde o corpo físico ao corpo psicológico: “a linguagem possui uma disposição corporal”.

Esta é a pedra de toque dos estudos contemporâneos de gênero: propor uma mudança radical à partir da linguagem na denominação do que seja feminino. Lembrando que a linguagem compreende o conjunto de símbolos e sinais utilizados conscientemente pelos indivíduos a fim de dar uma forma aos conteúdos inconscientes.

Sobre a perspectiva de uma linguagem que abarque o que vem a ser feminino, Butler (2001) aponta a necessidade de desenvolver uma linguagem que represente completa ou adequadamente as mulheres, de modo a fomentar sua participação política. Mas resalta um ponto importante: há consenso em relação a categoria das mulheres? Quinn e Tamez (2002), insistem sobre o caráter da linguagem.

⁶ Termo utilizado pelas autoras com sentido de modelo ou ideogramas.

Esta é apenas uma provocação para dizer que: tanto mulheres quanto homens mostram sua igualdade perante o desconhecido. O corpo da mulher e as expressões do feminino representam ainda, um grande enigma subjetivo. E, a cultura, se apropria desta lacuna para construir definições de papéis e funções que se tornam significantes. *Pero los sujetos reglamentados por esas estructuras, en virtud de que están sujetos a ellas, se forman, se definen y se reproducen de acuerdo con los requerimientos de dichas estructuras* (Butler, 2001, p.34)

Na cultura patriarcal, papel e função sexual são categorias importantes para determinar a identidade do sujeito. Elas institucionalizam o conhecimento e a práxis individuais e comunitárias (Ruether, 1993; Jaggar e Bordo, 1997; Quinn e Tamez, 2002). Na nova ordem proposta pela categoria de gênero, o enfoque recai sobre um terceiro eixo, qual seja, a própria sexualidade. Esta sim, ao longo da história foi o corolário de todas as maldições personificadas no corpo da mulher.

A desvalorização do feminino impregnada na ordem social, constitui uma barreira para a manifestação genuína da sexualidade por mulheres e homens. A falsa ilusão de que o exercício da sexualidade seja equivalente para homens e mulheres recrudescer a posição binária.

La oposición binaria masculino/feminino constituye no sólo el marco exclusivo en que puede reconocerse esa especificidad, sino que de cualquier otra manera la 'especificidad' de lo femenino, una vez más, se descontextualiza por completo y se separa analítica y políticamente de la constitución de clase, raza, etnia y otros ejes de relaciones de poder que constiuyen la 'identidade' y hacen que la noción particular de identidad sea errónea (Butler, 2001, p.36).

É importante frisar o plural, uma vez que mesmo a parca inclusão de representantes do sexo feminino em posições de comando e valorizadas

socialmente, não foi suficiente para desmistificar a diferença ou o ser de outro sexo que não a norma.

A conjunção de sexualidade e poder é transformada em termos sexistas, pela linguagem, em ratificação da hierarquia pré-determinada por uma ordem social. Há uma adjetivação masculina da atividade desenvolvida pela mulher. “Livrando-se desses papéis [exclusivamente femininos], porém, ela pode tornar-se um espírito masculino *igual ao homem*” (Ruether, 1993, p.73). Em termos concretos, é comum identificar a posição para depois dizer da ocupação desta, por uma mulher.

A antropologia moderna afirma que o ser humano é marcado pelo *ethos*. Se assim o é, vive imerso no ambiente da linguagem que utiliza para estabelecer suas relações. Decorrente de papéis e funções sociais, a discussão de gênero leva a um alargamento do conhecimento sobre o lugar historicamente determinado ocupado por homens e mulheres, uma vez que é ao mesmo tempo biológico e psicológico.

O aspecto cultural afigura-se como o primeiro vetor no conceito de gênero, pois agrega tempo, espaço e linguagem como determinantes do exercício da sexualidade. Um exercício que dá-se na hierarquia institucionalizante dos significantes biológicos e aparentes do ser masculino e do ser feminino. Trata-se de uma categoria discursiva (Butler, 2001).

Soares (2002) evoca a construção da identidade subjetiva como vetor na construção do conceito de gênero. O que significa isso?

Falar em identidade implica entre outras coisas a percepção e o reconhecimento da diferença em termos psicológicos. Para a psicanálise a identidade é um eixo axiomático em torno do qual se articulam conceitos de si e do outro. Constitui a própria definição do indivíduo em termos da pertença a uma característica única. Boff e Muraro (2002) explicitam que a dialética homem-mulher

se assemelha à relação do senhor-escravo, em que a mulher é tomada como a encarnação do outro. A identidade subjetiva redimensiona o agir e o pensar do sujeito em seus relacionamentos cotidianos. Ela é construída e contextualizada, deixando de ser a mera imagem especular daquele que a concebeu.

O âmbito das relações sociais torna-se muito mais complexo focado por este prisma. Considerando-se a parte sensível do ser, que muitos irão denominar de alma, psique ou subjetividade, e por que não a sexualidade, entende-se que gênero é uma categoria inclusiva que parte de critérios de diferença e de unicidade, sem portanto, serem dicotômicos. Assim, gênero e subjetividade são de um mesmo registro, o psicológico, podendo eventualmente serem equivalentes.

Nesse ponto, inicia-se a conceituação de gênero em termos psicológicos, apresentando a sua segunda instância, a qual todavia, por características próprias mantém-se atrelada ao tecido social. Como ferramenta de discussão, a psicanálise se apresenta como interlocutora de forças sociais (coletivas) e inconscientes (individuais).

Gênero localiza um lugar incomum e sagrado que define o ser nas ações e intenções no mundo, contrariando a ciência e a filosofia que se empenham na defesa de uma impessoalidade como forma de atestar a cognição, objetiva, fatural e portanto, razão (Ruether, 1993).

Em última análise, discutir as formações de gênero é estabelecer relações de contingências entre a percepção de si e o exercício de poder nas relações socialmente constituídas. É o jogo da identificações.

A psicanálise tem se ocupado deste tema intrigante e provocado também bastante intrigas, quanto a dominância da cultura sobre o ser humano. Argumenta que face às implicações socioculturais, o ser humano tem disponível o elemento

formador de sua identidade (Freud, 1913 e 1921). Mais além, a psicanálise visa um lugar de questionamento nas relações humanas. Radicaliza em relação aos pressupostos históricos e filosóficos, trazendo a baila outros possíveis determinantes de gênero, sobretudo o poder e a sexualidade enquanto forças mobilizadoras individual e social.

Se opondo a antropologia, afirma que o ser humano é sobredeterminado⁷. O que significa dizer que no instante mesmo da relação com o que lhe é externo, sua subjetividade traduz e interpreta esta realidade baseando-se em matrizes inconscientes ou arquétipos. Embora a teoria psicanalítica a este respeito não se mostre coesa – há divergências formais entre Freud e Jung e os pós-freudianos sobre as origens do inconsciente – é importante frisar que a atualização de memórias pela repetição oportuniza ao indivíduo retomar os vestígios da ancestralidade como explicação fatural⁸.

A retomada da ancestralidade remete a possibilidade de uma re-leitura da história cultural no próprio corpo. Conforme cita Butler (2001) o corpo é aprisionado por uma vontade interpretativa que determina um significado cultural para si mesmo. Whitmont (1991) citado anteriormente (p.56), já antecipava a existência de um significado ancestral a ser desencadeado psiquicamente na explicação de uma situação ou objeto. É a insígnia de gênero que anima os inúmeros corpos das relações sociais. A semelhança do hálito divino, o gênero é uma força abstrata e imanente.

⁷ Esta assertiva perpassa toda obra freudiana, porém pode ser melhor visualizada na teoria das pulsões de 1915, identificando o caráter psicossocial como co-determinante das escolhas individuais.

⁸ Na obra de 1909, Freud explicita a formação do inconsciente à partir da análise dos sonhos, indicando sua atemporalidade e o fato de não possuir uma demarcação física no psiquismo.

Assim é a definição de gênero à partir da identidade sexual, cuja formação veremos a seguir, reconstruída em termos da individualidade. Então, os costumes, as tradições sexistas, racistas e classistas, além do inconsciente, desempenham um papel determinante na compreensão do ser humano (Ruether, 1993).

Uma concepção estruturada na dicotomia mente-corpo torna-se insuficiente para abarcar novos conceitos forjados à partir da consideração da existência do inconsciente: a geografia corporal tem seu correspondente no plano imaginário e simbólico. Tanto forças psíquicas, quanto forças culturais vão determinar as apercepções em relação ao masculino e ao feminino, pois o sujeito constitui-se por meio de práticas e representações simbólicas dentro de uma conformação social. “La fusión del deseo con lo real.... es precisamente el tipo de fantasia literalizadora característica del síndrome de la heterosexualidade” (Butler, 2001, p.105).

A psicanálise alarga a visão sobre o devir do ser sexuado, deflagrando uma insistente análise sobre os padrões de uniformização psicológica, resultantes das considerações positivistas da ciência e da religião⁹. Sua proposta é realizar uma subversão do sujeito, o que coaduna com as propostas de estudo de gênero: subverter pela linguagem a generalização de conceitos binários, os quais perpetuam uma hierarquia sexual. É oportuno lembrar as imbricações entre sexualidade e poder. Boff e Muraro (2002) recordam a formação piramidal do poder patriarcal, o qual determina a sacralização de inúmeras funções, sendo a mais visível a função ontológica da sexualidade. Com efeito, o discurso compreende o sexismo, isto é, a prática discriminante da sexualidade, impedindo o surgimento de seres nas suas mais diversas expressões.

⁹ Eilberg-Schwartz (1995) faz uma análise pormenorizada da obra de Freud em relação à religião, e por esta razão, manifesta sua oposição a este pensamento. Para ele, não cabe definir a formação da identidade baseando-se unicamente na cultura.

Que hipóteses podem ser formuladas à partir do conceito psicanalítico de sexualidade?

Por representar o motor de toda teoria psicanalítica, a sexualidade é exaustivamente analisada por todos os colaboradores e comentadores de Freud. Em sua multiplicidade de expressões¹⁰ destaca-se o seu antagonismo em relação às forças sociais. Enquanto a vida social clama por uma moral sexual, o funcionamento psíquico do indivíduo demanda a canalização da sexualidade para fins de realização do desejo. Ora, o que de fato deve ser considerado nesta teoria sobre a sexualidade, para o estudo de gênero, é a implicação do conflito entre social e sexual como estruturante de uma identidade de gênero.

A grande novidade, é portanto, a descrição dos processos de construção das representações de sexualidade feminina e masculina. Remetendo ao mito edípico como base explicativa, articula os desejos inconscientes de ser como o pai idealizado e internalizado para os indivíduos do sexo masculino. Mas e o que dizer do sexo feminino?

Esta, sem sombra de dúvidas, é a questão enigmática para a psicanálise dos primeiros tempos. Aqui repousa o grande ponto polêmico da teoria, ao postular que há um desejo inconsciente, nas mulheres, de também ter os atributos do pai (seu falo)¹¹. A tese de uma masculinidade desejada configura o exercício da sexualidade.

Contraopondo-se a esta assertiva, muitos autores, feministas e psicanalistas contemporâneos, afirmam que na realidade o que se observa é uma tendência a

¹⁰ Freud refere em sua obra *Os três ensaios sobre a sexualidade* (1905) o caráter perverso e polimorfo típico da sexualidade infantil, que pode ser visto em algumas manifestações patológicas na vida adulta. Tal afirmativa ensejou inúmeras críticas à sua teoria da sexualidade.

¹¹ A fim de evitar equívocos, falo, na teoria psicanalítica é sempre tomado na acepção de poder ou atributo deste.

articular a identidade de gênero à partir de um desejo inconsciente de identificação com a feminilidade psíquica primária¹².

O estímulo que imprime as marcas iniciais no psiquismo do indivíduo é primariamente a figura materna, logo uma figura feminina. Embora também seja esta uma argumentação bastante criticada, em ambas as proposições, há um ponto de convergência qual seja, a necessidade de um ente primordial para que estabeleça características contingentes ao exercício da sexualidade. Nesse sentido, social e sexual fazem uma relação simbiótica promovendo uma conformação do indivíduo ao que é considerado norma, enquanto identificação sexual.

Por que então é importante falar da identificação para e com a mulher?

Apesar de amplamente discutida a formação da simbologia de gênero a partir do cânon, não nos parece esgotada, afinal como sublinha Eilberg-Schwartz (1995) a contribuição da psicanálise é essencial à compreensão deste lado obscuro da relação com um Deus sem face, mas (re)conhecidamente masculino.

A religião como terceira instância na construção do conceito de gênero apropria-se do discurso inclusivo, ressaltando ora o masculino, ora o feminino, com uma intencionalidade hierarquizante. “A antropologia teológica cristã reconhece uma estrutura dual em sua compreensão da humanidade” (Ruether, 1993, p.83). O controle da expressão da sexualidade é obtido mediante a dicotomização mente-corpo, legitimando o discurso da diferença, segundo a definição de gênero.

Tal diferença, que é primariamente biológica, ancora-se em uma determinação superior, institucional. O que se coloca em jogo é uma análise discursiva da cultura como prática de exclusão, mascarada pela aceitação de que homens e mulheres são concebidos a imagem de Deus.

¹² Sobre esta hipótese conferir Robert Stoller (1993) *apud* Peixoto Júnior (1999) que apresenta uma nova leitura sobre sexualidade e formação da identidade de gênero à partir dos textos freudianos.

Ruether (*Idem*) expõe que esta concepção jamais foi negada, mas a “tendência de correlacionar a feminilidade com a parte inferior da natureza humana num esquema hierárquico de mente sobre o corpo, razão sobre a paixão”, permitiu uma ruptura subjetiva onde sexo e sexualidade se distanciam e se antagonizam no plano simbólico. Existência e essência configuram o profano e o sagrado respectivamente.

A assertiva de que o masculino e o feminino são princípios (Boff e Muraro, 2002), fala de uma relação original que constrói continuamente o humano, logo, ele não está pronto, e por isso, combina muito com a definição adotada pela psicanálise como sendo o sujeito que intenciona conhecer o seu devir e dele se servir como alavanca para a sua inserção na realidade do mundo que o cerca. Eliade (2001, p.88) arremata dizendo que “o homem religioso não é dado: faz-se a si próprio ao aproximar-se dos modelos divinos”.

2.2. A identidade e o conceito de sagrado

Muito se discute sobre a presença de estruturas patriarcais na análise freudiana sobre gênero e religião. Sem pretender ferir os ânimos, tentaremos não enveredar por esta trilha, assumindo uma posição mais discreta no que diz respeito à formação do símbolo para o inconsciente, e em que medida isso se aplica na leitura corporal. Entretanto é bom que se diga que a nenhum interessado pela psicanálise passe despercebida a origem judaica de Freud, o que certamente contribuiu para a sua visão de mundo, conforme demonstrando por Geertz (1989) ao descrever o ambiente cultural. A influência do culturalismo é notória pelo interesse

da psicanálise enquanto corpo teórico sobre as redes de sentido que informam a experiência subjetiva e canalizam a libido¹³.

Na constituição do indivíduo, o referencial teórico do grupo de origem representa a via de acesso para a formação dos símbolos reveladores de sua cultura. Psicicamente o ser humano busca no campo simbólico os elementos necessários a construção de uma representação de si e do outro, pois “os significados só podem ser ‘armazenados’ através dos símbolos” (Geertz, 1989, p.93).

Bazán (2002) já anunciava a importância do que chamou de “respeitosa repetição”, referindo-se ao retorno a um caráter primordial característico dos deuses, e portanto, sagrado.

Há por assim dizer um ajustamento entre a subjetividade e a realidade, de modo que a experiência ganhe sentido no âmbito individual o que a torna reconhecida e aceita na complexidade das relações interindividuais. “Símbolos, fórmulas e leis recebidas são autenticadas, ou não, através de sua capacidade de iluminar e interpretar a experiência” (Ruether, 1993, p.18). Dito de outro modo, não há como falar em simbologia sem que se evoque o relato mítico.

O mito é portador de uma metáfora social – e por que não universal – que legitima o conhecimento sobre o fato ou objeto dado a conhecer: “no mito, o conhecimento é freqüentemente expresso numa abundância de metáforas inexatas, constantemente em mudança, aparentemente ilógicas” (Bordo, 1998, p.109).

É Ruether (1993, p. 18) novamente que articula este conceito afirmando que:

¹³ Termo utilizado por Freud para alicerçar sua teoria da sexualidade humana. Este emprestado da sexologia e da literatura mostra o caráter genial deste teórico em apontar uma nova concepção do eros platônico, saindo do registro sexual para o domínio das pulsões de vida (*eros*) e de morte (*thanatos*).

[...] a experiência humana é o ponto de partida e de chegada do círculo hermenêutico. A tradição codificada remonta a raízes situadas na experiência e também é constantemente renovada ou descartada através do teste da experiência. 'Experiência' inclui a experiência do divino, a experiência de si mesmo/a e a experiência da comunidade e do mundo, numa dialética de interação mútua.

Como afirma Eliade (2001) na atualização do relato mítico, presente e passado se interligam assumindo um caráter de realidade atemporal. Um mito exemplar, nesse sentido, é o mito da criação. Nele, pode-se visualizar três momentos diferentes.

O primeiro momento remete a existência de uma ancestralidade.

Reconhecer a origem, permite ao indivíduo identificar em si mesmo fragmentos ou partes que o ligam espaço-temporalmente a um ser que o precede. Isto quer dizer que, pressupõe não somente a existência de um ser de natureza superior, mas que não conhece totalmente sua natureza. Portanto, é um ser dotado de características desconhecidas as quais atribui uma qualidade de sagrado; por não o dominar, é temido.

Mas algo atrai este indivíduo. O segundo momento refere-se ao desejo de imitar ou recriar o encontro com o sagrado. Um encontro inicialmente protetor, filial com sentimentos de pertença. Todavia sua aparição é fugaz despertando a insegurança e o vazio. Este é finalmente o ponto crucial do mito. Os sentimentos ambivalentes decorrentes da aproximação deste ser sagrado. A sedução e o desejo de apropriar-se de suas características.

Continuando no texto de Freud (1921), ele aponta que a função da religião é de defender a civilização da hostilidade humana, face ao sofrimento externo (forças

naturais) e ao sofrimento interno (restrição de seus impulsos)¹⁴. A condição de impotência desperta sentimentos contraditórios de aproximação e repulsa desse ser imanente. Uma justificativa para isso está contida na afirmativa de Girard (1990) sobre o sagrado, cuja manifestação é violenta, pois faz uma intromissão na vida ordinária do indivíduo. Ao romper o tempo profano, gera a insegurança e a incerteza. “Assim, o mito do retorno às origens é uma forma de fazer uma interpretação mais radical do paradigma revelador para abranger experiências contemporâneas” (Ruether, 1993, p.21). A regressão que se observa no instante ritual torna indistintos os aspectos do sagrado e do profano, representando a união ideal do criador e da criatura, “carrega de sacralidade, ou seja, de vitalidade renovada e de energia, o tempo, o espaço e a causalidade empírica “ (Bazán, 2002, p.51). Todo ser humano deseja este retorno ideal e mítico.

Transpondo para a organização social, na ocorrência deste processo, instala-se uma relação simbiótica na qual os valores e símbolos são revividos na cultura pela racionalidade e busca de sentido pois, “o silêncio e a palavra compõem a armação do rito” (Idem, p.53). Eis, o terceiro momento. Existe uma ordem simbólica que guia as ações cotidianas de modo a significar a experiência. Como reforça ainda Eliade (2001, p.140), “toda experiência humana é suscetível de ser transfigurada”. Assim é o rito.

Apesar da atemporalidade contida no rito, outras significações tornam-se possíveis se considerar as novas e diferentes intenções de linguagem à partir da utilização dos símbolos. Pela linguagem limita-se socialmente o comportamento seja

¹⁴ Sobre os impulsos conferir no capítulo anterior, a definição dada por Freud e seus seguidores do que vem a ser pulsão.

oral, escrito ou mímica¹⁵. No rito apresenta-se uma meta-linguagem. Estes é um ponto muito importante para a hipótese inicial de que a mulher é um ser sagrado.

A psicanálise hipotetiza que tudo aquilo o que se teme é daquilo que mais se aproxima. Pressupõe uma valência das forças ou características do objeto gerando um campo de tensão. Ora, já vimos apontando que a mulher, ou melhor o corpo da mulher, aproxima e repele conforme o tempo sagrado ou profano. E o que determina explicitamente este tempo é a sexualidade ligada ao mistério da vida.

Desde tempos imemoriais a gravidez foi símbolo da manifestação do sagrado, do retorno ao início do tempo. O corpo da mulher grávida é expressão simbólica da irrupção do sagrado no tempo comum ou profano. A parte este tempo, a mulher torna-se comum. Mas a grande questão é: porquê à mulher é possível manipular o sagrado sem o risco da destruição?

Até aqui apresentamos o relato mítico sem novidades!

Wilshire *apud* Jaggar e Bordo (1997) em seu artigo sobre a construção e o uso do mito e sua relação com o conhecimento, deixa claro que a intuição, a inspiração, a percepção sensual são ingredientes essenciais ao conhecimento, posto que este é resultante da interação de tais ingredientes com a realidade objetiva. Mas ressalta também, a existência do repúdio contra estes ingredientes se tomados ao feminino: há uma estreita ligação com idéias misóginas perpetuadas na tradição cristã – visto que são oriundas do pensamento greco-romano – de que todo homem traz em si o princípio ativo e mental, e portanto, contemplados com a força e o poder de vida.

¹⁵ Conferir Quinn e Tamez (2002). O cristianismo se ampara desta idéia para determinar o tipo de relação do indivíduo com o mundo externo. Pode-se dizer que o corpo por um dado momento, seja tomada como veículo ou objeto de expressão para a mentalidade.

O que aproxima é o desejo; aquilo que afasta é justamente este desconhecimento. O desejo é, de modo mais trivial, a curiosidade que move esta interrogação.

Conforme defendido por Freud (1913) o desejo é a força psíquica que impulsiona o ser humano à obtenção do que sente como falta. O que é sentido como falta é a presença do sagrado. “Toda crise existencial põe de novo em questão, ao mesmo tempo, a realidade do Mundo e a presença do homem no Mundo” (Eliade, 2001, p.171).

O mito da criação descreve justamente este contato com o sagrado mediado pela mulher. Ela é o que faltava para que fosse completa a criação. “E o senhor Deus disse: ‘Não é bom que o ser humano esteja só [...] o Senhor Deus formou a mulher” (Gn 2, 18 e 22)¹⁶. O que determinou a queda, senão o conhecimento sobre a própria sexualidade e a própria imagem? “De certo ponto de vista, a orgia corresponde à indiferenciação de antes da criação” (Eliade, 2001, p.122).

A apropriação das conseqüências da tomada de consciência de si e da diferença do outro, como fonte de proibições e rompimento do sagrado, levou a um afastamento do feminino. Os ritos adotados pela cultura e legitimados pela religião, recriam o instante da queda transferindo para a esfera ideal (conhecimento científico) a explicação da vida e da experiência.

Sobre os ritos, Bazán (2002, p. 50) aponta ainda que:

a religião em sua essência nua é tanto uma experiência humana de respeito para com a esfera do sobrenatural, divino e sagrado, como o conjunto de atos exteriores aparentados que objetivam tal veneração como uma experiência compartilhada que trata de reatualizar o nexa

¹⁶ Sobre este tema, a Bíblia sagrada faz referência ao termo *ich* e *ichá* designando homem e mulher ressaltando somente a terminação da palavra como o diferenciador entre homem e mulher. Enfatiza-se o parentesco entre ambos.

com tal esfera, mediante o cultivo de recursos que remontam a esses mesmos estados de caráter primordial e permanente.

Completando este pensamento, Durkheim (2002) assegura que, os ritos revivem os ideais coletivos diversos presentes na consciência do indivíduo. Os ritos portanto, sacralizam o tempo, o espaço, logo a realidade objetiva e empírica do ser.

Freud (1913) parece ter chegado a esta mesma conclusão ao analisar as sociedades primitivas, descrevendo o totemismo como a forma mais elementar da vida religiosa.

No que concerne o agir, Weber (2001) postula que: o conhecer e o agir estão radicalmente separados quanto ao seu sentido por planos diversos. O conhecer relacionando-se com os meios, e o agir com os fins.

Ainda segundo Weber sobre a dualidade intrínseca ao ser humano pode-se falar que as relações sociais são estabelecidas mediante uma finalidade, como também ressaltou Durkheim (2000) a propósito do totemismo: algo anterior a própria concepção de sociedade e religião preexiste fomentando as trocas interindividuais a base de toda formação social. O mecanismo por excelência dessas trocas é a identificação.

Freud (1921) apresenta a identificação como um mecanismo pelo qual um indivíduo sente-se parte do grupo e solidariza-se com ele. Mas em situações de crise, o indivíduo tende a buscar outros objetos, modelos ou matrizes que sirvam de identificação de modo a reencontrar um sentido para si. Isso justificaria a busca de um ser sobrenatural capaz de conter a angústia frente ao desamparo existencial, por meio de pensamentos mágicos e onipotentes.

É oportuno introduzir a religião como uma força de coesão social. Erickson (1996) anuncia que o conceito sociológico de religião defendido por Durkheim

explica a necessidade de uma força imanente que organize a vida social do grupo. Apesar de reconhecer que cada indivíduo possui fragmentariamente esta força, argumenta que tal força é superior por representar mais que a soma dos indivíduos. Sua finalidade é promover o apaziguamento das incertezas do grupo, fornecendo um sentido que atende a dois critérios: a magia – sobrenatural, e a experiência empírica – ajustamento à realidade externa. Há uma repetição de uma experiência primordial.

Retomando a teoria psicanalítica, esta compara a vida religiosa com os rituais de neuróticos obsessivos, apontando duas forças antagônicas que comandam as ações dos indivíduos, quais sejam o desejo e a culpa.

Palmer (2001) ao comentar Freud, apresenta a religião como um método cultural primário para lidar com o sofrimento e a impotência que o ser humano sente ao interagir com o mundo externo. As idéias religiosas são originárias do psiquismo, fundadas na força dos desejos que contêm. Igualmente exposto por Whitmont (1991, p. 47), “nossas opiniões, pensamentos e convicções são produtos de uma camada psíquica”. A aparente contradição entre o individual e o cultural contida neste postulado podem ser desfeitas através das considerações sobre o totemismo enquanto forma mais elementar de expressão da vida religiosa.

No cânon bíblico a referência a relação de sponsais entre Israel e seu povo com Deus registra uma atitude ambivalente de aproximação e recuo, como se faz a um objeto estranho em que se procura conhecer seus meandros. Este movimento é muito semelhante ao verificado nos rituais totêmicos.

A ambivalência situa-se na observação da ética religiosa que determina os critérios de pureza e justiça. Como a forma mais elementar da vida religiosa, o totemismo reveste-se de importância ao abordar o poder como a força sobrenatural

que emana de um ente sagrado que desperta o desejo de outros indivíduos. Para estes, possuir o totem representa um ideal.

Ideal e desejo são pares de agentes psíquicos necessários ao mecanismo da identificação, pois permitem a verificação da semelhança entre o que se é, e aquilo que se pretende ser. Freud (1921, p.111) traz uma expressão um tanto curiosa, mas em cuja essência pode-se ver bem retratado este momento. Diz que: “ o homem, por assim dizer, tornou-se uma espécie de *Deus de prótese*”, marcando a função do desejo em atingir uma característica valorizada. Acrescenta ainda que nenhum aspecto parece caracterizar melhor a civilização do que sua estima e seu incentivo em relação às mais elevadas atividades mentais do homem [...]” (*Idem*, p. 114).

Butler (2001) complementa esta idéia ao apresentar que a incorporação de tais características se dão em um processo psíquico, num espaço interior e fantasiado. Por isso mesmo, ideal. Ainda nesse sentido, Eilberg-Schwartz (1995, p.33) enfatiza que:

Como modelo social, as representações religiosas refletem a realidade social. Mas como modelo para o mundo social, as representações religiosas são um ideal que os seres humanos devem se empenhar para alcançar e que as relações humanas fracassam em realizar. Esta discrepância entre o que os seres humanos são e o que as representações religiosas dizem que eles deveriam ser cria dilemas para aqueles que se servem das imagens.

Retomando o corpo como templo de manifestação do sagrado conforme cita Miranda (2000), e, aliando-o a esta premissa psicanalítica, abstrai-se a idéia de um corpo como espaço incorporado, pois sua superfície é reveladora de uma identidade. Aí surge a problematização da aproximação deste corpo. Mais ainda, o toque sobre o corpo.

A interdição do toque visa a renúncia do próprio desejo. Afinal já está contido na literatura sobre a simbologia do corpo, a importância atribuída às mãos como um importante órgão ou estrutura do conhecimento. Afirmar que o corpo da mulher configura uma existência totêmica, pode parecer especulativo. Porém, em uma análise mais minuciosa dentre os atributos simbólicos a ele identificados, observa-se o animismo¹⁷.

O desejo é uma força inconsciente em cada indivíduo impelindo-o a obter a satisfação ou prazer mediante a conquista do que acredita ser a fonte deste. A culpa estabelece uma relação direta de causalidade apoiando-se em pensamentos mágicos e anímicos. Freud (1913) refere-se ao tabu como uma metáfora da ordem Divina que interdita tempo e lugar. Existe a crença que a violação do tabu desencadeie conseqüências desastrosas para os indivíduos afetos a ela, os quais consideram que os atos cerimoniais (ritos) são mecanismos eficientes de manutenção da ordem. Existem vários rituais inscritos na cultura como limpeza, normas morais e sexuais. Formam-se grupos que podem assim serem identificados.

[...] na verdade a experiência reveladora só se torna socialmente significativa quando é traduzida para a consciência comunitária. Isto significa, em primeiro lugar, que a experiência reveladora precisa ser apropriada coletivamente por um grupo formador, que, por sua vez, promulga e ensina uma comunidade histórica (Ruether, 1993, p.19).

A religião retoma esta linguagem no contexto de fé: é o momento da (re)significação do evento em termos da comunhão com o espírito do sagrado, em que “o divino não está lá em cima como ego abstraído, mas debaixo de nós e ao

¹⁷ Freud (1913) associa o animismo à magia, identificando a onipotência e a projeção do pensamento sobre algo exterior visando o alívio ou a satisfação de um desejo, estando confundidos os planos físico e psíquico.

nosso redor como abrangente fonte de vida e renovação da vida” (Ruether, 1993, p. 47). Assim, identifica-se com o puro, o belo, o limpo, o sagrado. Esse princípio ressoa com a própria dualidade em torno do corpo sexuado do ser humano.

Ainda na teoria das identificações, Freud (1921), postula que aquilo que é diferente no objeto atrai e aproxima os membros de um grupo. Mas, em paralelo também é temido, gerando sentimentos de ambivalência. As polaridades geram um campo de tensão forjando a escolha ou eleição de um dos pólos como sendo o mais significativo para si. Vamos nos deter aqui e com uma lente de aumento, discutir a formação do corpo feminino como símbolo.

Da antiga tradição judaica, a esquematização do corpo humano em partes e sub-partes que em síntese constituem a réplica do cosmo, traz uma importante contribuição ao processo de construção da simbologia associada ao corpo.

Mas a correspondência se faz também entre o corpo humano e o ritual em seu conjunto: o lugar do sacrifício, os utensílios e os gestos sacrificiais são assimilados aos diversos órgãos e funções fisiológicas. O corpo humano, assimilado ritualmente ao Cosmos [...] é também assimilado a uma casa (Eliade, 2001, p.141).

Miranda cita que o fenômeno da fragmentação na cultura moderna, invariavelmente conduz a equívocos na relação do ser humano com seu próprio corpo que é “profanado por mecanismos sociais avassaladores” (2001, p.12). Ainda mais: reforça que as tendências dualistas religiosas promoveram através da linguagem do gozo hedonista e do pecado, um emudecimento do simbolismo corporal. Quanto maior o conhecimento de si (visão ontológica do ser humano), maior a escuta do próprio corpo.

Afirmamos que o desejo é uma força inconsciente, e como tal, remonta a situações existenciais e imemoriais, alimentado por pulsões que exigem uma

satisfação. O indivíduo reconhece em si uma excitação proveniente de uma necessidade interior, determinando um retorno a uma situação primordial e prazerosa. Este é o princípio do gozo hedonista. A culpa, cujas raízes também são inconscientes, surge como mecanismo compensatório legislando sobre a vida individual e social, pois “se substituirmos os desejos inconscientes por impulsos conscientes, veremos que o perigo é real. Reside no risco da imitação, que rapidamente levaria a dissolução da comunidade” (Freud, 1913, p.53).

A culpa é uma importante aliada da cultura patriarcal. Retomando o totemismo como base explicativa, tem-se a criação de interdições e/ou proibições as quais visam a manutenção da ordem social e religiosa. Eliade (2001, p. 171) cita que “a religião é a solução exemplar de toda crise existencial”, e portanto, a violação de certas proibições “constitui um perigo social que deve ser punido ou expiado por *todos*” (Freud, 1913, p. 53). Percebe-se então que tanto a culpa, quanto a necessidade de proibições contêm elementos do inconsciente humano, “não se faz necessária nenhuma ameaça externa de punição, pois há uma certeza interna, uma convenção moral, de que qualquer violação conduzirá à desgraça insuportável” (Idem, p.46). Assim é a natureza do tabu, pois o inconsciente tem uma aura religiosa.

É lícito tomar a sexualidade como tabu. A religião, definida como ente de mediação social reafirma através de seus preceitos morais, a necessidade de separar o agir do pensar. A esse respeito, Weber (2001) postula que o conhecer e o agir estão radicalmente separados quanto ao sentido por planos diversos. O conhecer relacionando-se com os meios e o agir com os fins. Não se trata, contudo, de planos contraditórios, porém reciprocamente complementares, pois não se

concebe um ser humano só de meios, ou só de fins. Em ambos os casos permanecerá sempre uma divisão.

Wilshire *apud* Jaggar e Bordo (1997) postula que relacionar o conhecimento a uma função masculina determinou o relegar a afetividade e a partilha como atitudes puramente femininas, confirmando as teses patriarcais da antigüidade. Ampliando esta dualidade, percebe-se a valorização do corpo como barreira estóica à manifestação de forças ocultas mágicas (ou demoníacas).

Boff e Muraro (2002) demonstram que a estrutura psíquica do homem relaciona-se com o racional, com a objetividade e com o conhecimento intelectual, enquanto a mulher leva o seu corpo erógeno para entrar em contato com o conhecimento. Esta é uma diferença fundamental para a análise da identificação com o sagrado.

Uma aceitação prévia da autoridade do outro que transforma sua existência singular em algo extraordinário (Geertz, 1989) conduz a mulher a uma aceitação de seu corpo como palco para o ritual da renovação da vida, o que de certo modo a faz se diferenciar na relação com o divino, pois está em permanente estado de graça. “O mistério da inesgotável aparição da vida corresponde à renovação rítmica do Cosmos” (Eliade, 2001, p.123). Assim é a primazia de uma cultura baseada na personalidade do ser (Büchamann e Spiegel, 1995).

Esta concepção se desloca para o seu equivalente antagônico no momento do relato da queda, onde a ira do sagrado se manifesta na autoridade do outro sexo.

A partir deste momento à mulher são permitidos os rituais mágicos que se distanciam da prática religiosa destinadas somente aos eruditos e homens da lei. É natural, portanto, que a mulher enquanto agente desta força mágica seja temida, como são temidos os estranhos. Para o homem o conhecimento é decorrente da

objetivação da experiência vivida, contudo para a mulher, o conhecimento permanece ligado à subjetividade e a erotização.

Ergue-se uma defesa consciente contra o feminino, pois o que configura tabu nada mais é que a sexualidade que anima o corpo da mulher.

A violação de um tabu transforma o próprio transgressor em tabu [...] a fonte do tabu é atribuída a um poder mágico peculiar que é inerente a pessoas e espíritos e pode ser por eles transmitido [...] os tabus temporários podem estar vinculados a certos estados particulares, como a menstruação e o parto [...] é a transmissibilidade do tabu que explica as tentativas de expulsá-lo por meio de cerimônias purificadoras adequadas (Freud, 1913, p. 40-1).

A conversão do corpo inicialmente sagrado para o templo de profanação surge com a expropriação da sensibilidade atrelada a desconectividade entre experiência vivida e a realidade imediata, surgindo daí, a concepção de intuição feminina, a qual é um saber não legitimado e ligado à magia. A privação de seu conteúdo sagrado impôs ao corpo feminino, uma visão no mínimo distorcida e repleta de armadilhas. Este é o ponto de vista defendido por Büchmann e Spiegel (1995), quando o ser feminino do corpo torna-se instrumentalizado, perdendo a sua personalidade e singularidade.

A simbologia contida no Talmud faz referência ao acolhimento, a geração de vida sob a ação de forças sagradas e imanentes, na verdadeira concepção do corpo da deusa (Landmann, 1993). O relato da queda em Gêneses justifica o pensamento dualista platoniano, no qual este corpo é cindido, proliferando no imaginário do ser humano o jogo de forças bem – mal, atribuindo-se ao primeiro os aspectos masculinos e aos últimos os aspectos femininos. “Como símbolo do corpo, da

sexualidade e da maternidade, a mulher representa a natureza inferior e má” (Ruether, 1993, p.73).

A explicação para este dualismo pode ser encontrada em Durkheim (*apud* Erickson 1998): são as crenças e ritos que asseguram a permanência do sagrado e o seu isolamento do profano, permitindo uma distinção entre magia e religião. Ao fragilizar a crença, a mulher expõe seu corpo.

Alguns autores, dentre estes Eilberg-Schwartz (1995) discutem a formação da simbologia religiosa em função da apreensão do monoteísmo como molde para as relações entre homem e mulher com a religião. Sua teoria revela que no judaísmo a figura de um Deus uno desperta fortes desejos homoeróticos que colocam em falência o sistema de representações masculinas. Os desejos homoeróticos serão os ingredientes do debate entre psicanálise e religião erigidos por Freud, seguido de perto pela crítica feminista.

Continuando sua teoria das identificações, Freud (1921) afirma que, além disso, parte deste objeto (feminino) é incorporada ao indivíduo, dizendo da afinidade e do desejo. O homem também expõe seu corpo, mas como está identificado com o sagrado, e em associação a ele, faz refluir seu desejo, pois este não é mais um corpo puro. “ Livrando-se desses papéis, porém, ela [a mulher] pode tornar-se um espírito masculino igual ao homem” (Ruether, 1993, p.73). O aspecto sagrado das relações, ainda que pouco discutido, representa fonte de inquietação. A impureza gera mudanças comportamentais individuais e sociais. A mais forte delas é a interdição ao toque, porque pode ser contagioso, gerando a ira e a violência do sagrado, conforme a idéia esposada por Berger (1985).

Em sua conformação psíquica o indivíduo traz os traços que lhe auxiliam na compreensão do mundo. Por exemplo, o mito da queda é alimentado pelo temor ao

contágio (imitação). Quanto mais intenso o contato com estes traços, maior o sentimento de fazer parte e agir conforme os valores e ideais de tal grupo, pois o relato mítico fornece o sentido. É este sentimento que permitirá o desenvolvimento de atividades comuns aos indivíduos destes.

O conceito de identificação refere-se ao mecanismo pelo qual um indivíduo reconhece num outro características que lhe são familiares. Este mecanismo psíquico encontra-se desde o início da formação da personalidade individual, pois ressalta os elementos comuns nas relações interindividuais e intraindividuais. Todas as características semelhantes são mantidas próximas ao eu (*self*) e poderíamos supor serem dotadas de uma polaridade positiva.

O que é visível e identificável ao eu permanece como objeto ideal e, portanto assimilado (incorporado) pelo indivíduo. No caso da religião, este ideal mostra-se associado ao desejo de possuir traços da divindade ou do sagrado, ficando isento das imperfeições, impurezas ou limitações. A identificação fornece uma matriz individual inspirada nos valores da sociedade e cultura local. O que é considerado de consenso para o grupo, nada mais é que a representação coletiva de todos os valores agregados a consciência coletiva. Este conjunto de valores é imanente ao social. Pressupõe uma verdade universal, e é por este viés que se consolida a história feminina. Pela identificação e por seu desdobramento forma-se a identidade.

Conceitualmente, a identidade remete ao caráter daquilo que é o mesmo, ainda que possa ser percebido, representado ou denominado de formas diferentes. A forma adotada por cada sociedade relativa a concepção de um conceito de identidade, revela-se imbricada nos aspectos culturais e lingüísticos.

Pela identidade é possível inscrever o legado do passado em um horizonte temporal, e como diz Eliade (2001) a duração temporal contém os atos privados de

significado religioso. Ora, a sexualidade é sagrada, assim como o corpo do ser humano, homem e mulher também o são na perspectiva adotada por Miranda (2000), logo falar em identidade de gênero é apontar a maneira pela qual cada indivíduo habita seu corpo constituindo sua singularidade nas realidades física, social e psicológica, decorrentes das atribuições dos papéis masculinos e femininos. Continuando a linha de pensamento, o corpo da mulher é concebido inteiramente diferente da norma. “O simbolismo de um Deus masculino reforça duplamente a diferença das mulheres” (Eilberg-Schwartz, 1995, p.36). No corpo da mulher coabitam forças desconhecidas que seduzem e provocam o mesmo encantamento do sagrado.

À religião define as interações por meio de experiências ritualísticas, acentuando a divisão entre cosmo – universal e moral – individual. A finalidade é a permanência do sagrado no coletivo e para tanto,

A criação de uma identidade sagrada dentro de uma identidade coletiva particulariza o sagrado possibilitando que o indivíduo seja identificado como sagrado, criando simultaneamente uma consciência individual nova e particular que agora se relaciona diretamente com o sagrado (Erickson, 1996, p.49).

Esta autora destaca ainda com muita propriedade, a ausência de uma identidade da mulher no que diz respeito a divisão do trabalho e a lide com as forças da religião. Ao considerar a identidade um produto social, reforça a posição de nem sagrada e nem social, na qual se dá a relação da mulher tanto com o homem, quanto com o sagrado. “As mulheres são consideradas participantes iguais nessa humanidade espiritual, porém só ao transcenderem sua identidade como pessoas sexuais e mães” (Ruether, 1993, p.110).

3. DIÁLOGO ENTRE CORPO E SOCIEDADE

Antes de apresentar as implicações sociológicas que a concepção de corpo envolve, retomemos alguns pontos de apoio na ideologia cristã dos primeiros dois séculos.

Ao atualizar esta tradição, depreende-se o simbolismo judeu-cristão relativo a corpo e os diferentes papéis, subjetivos, que condicionam as relações sociais atuais, ressaltando a figura da mulher nestas relações.

A forte influência helênica na vida da *polis* romana imprime uma concepção de mundo dualista. O mundo celeste é abstrato, habitado por deuses que reclamam oferendas para a humanidade ainda incerta de seu destino. Espelhando-se neste mundo, os cidadãos constituem suas relações cotidianas, satisfazendo seus desejos e projetos. Nesta divisão entre mundo abstrato e mundo dos relacionamentos é onde se manifesta a vida concreta. Este modo dividido de conceber o mundo das coisas e o mundo do ser humano é assimilado pelos cristãos.

O *ethos* do cristianismo se instaura como um movimento de questionamento, incitando a uma (re)construção de padrões comportamentais. A ética que domina todo o discurso dos seguidores de Jesus Cristo é utilizada como uma ponta de lança

para trazer a tona alguns conceitos presentes na tradição judaica. O fundamento das leis mosaicas revela-se nas proibições morais buscando-se uma mudança no indivíduo porque enfatiza o individual, refazendo uma outra leitura das tábuas que buscavam através de um único elemento resgatar o todo, ou seja a comunidade. Ao se referir a mudanças, os cristãos inserem uma visão dicotômica do corpo, porém não em relação a corpo e alma como seria o esperado devido a assimilação da filosofia grega e o seu método de divisão do mundo.

A dicotomia a que vai se referir o cristianismo é aquela que ocorre entre o corpo público e o corpo privado. Dito de outro modo, o indivíduo assume a primazia sobre o ser humano, importando mais as relações estabelecidas entre este e o coletivo. “Fundamentalmente, para essa deformação ideológica é a passagem do grupo sócio-religioso de uma situação de carência de poder para o poder” (Ruether, 1993, p.31). Nesse sentido, existe uma (re)elaboração das duas tradições no interior do cristianismo.

No capítulo anterior já chamava-se a atenção para o fato de que corpo é uma metáfora para a sociedade. Rica em sentidos segundo a classe social e a origem do indivíduo, contrapondo a cultura secular e os dogmas da nova igreja os quais são avidamente absorvidos pela comunidade local. Meeks (1997) reforça a tese de que o cristianismo como movimento sectário promove uma intensa troca com a sociedade, a moda da cultura vigente no Império romano, proporcionando aos seus adeptos uma miscigenação de costumes. Porém enfatiza também que a tensão existente nessa permuta gerou inúmeras dificuldades de divulgação dos ideais libertários do cristianismo.

Com efeito, há uma distinção da vida em dois planos, abstrato e presente como no helenismo, mas não podemos esquecer a tradição judaica, segundo a qual

o corpo e alma são indivisíveis constituindo o ser humano que deve espelhar as características do Divino em suas ações.

A sociedade na antigüidade se organizava em pequenas comunidades que tinham em comum o fato de estarem ligadas a um poder central. Desse modo, política, religião e trabalho obedeciam à cultura dominante. Como diz Geertz (1989), a cultura elabora um quadro de como as coisas são na realidade, o conceito que o indivíduo tem de si mesmo e da sociedade. Está se falando de uma identidade. De um certo modo, individual e social tornam-se mais que complementares: em alguns momentos se confundem com o indivíduo sendo tomado pelo todo. Implica em uma experiência particular do indivíduo de se sentir existir e de ser reconhecido pelo outro.

No Novo Testamento vemos surgir este debate entre público e privado no diálogo entre corpo e sociedade. Há uma apropriação do corpo como modalidade relacional. Em 1Cor 12, 12 e 20 Paulo se refere à comunidade como um corpo cujos membros são os indivíduos e ambos em uma unidade pertencente a Deus e arremata dizendo “portanto, os membros são muitos, mas o corpo é um só”.

Na cultura patriarcal as demonstrações de poder forçosamente passam pelo corpo que se despe de sua pessoalidade tornando-se uma entidade impregnada de conceitos e desejos alheios. Em sua impessoalidade representa uma fonte de produção. Portanto, é sem surpresa que a divisão da sociedade em estratos seja difundida como modelo político, ideológico, social e religioso. Entre social e religioso nota-se algumas pequenas diferenças nos sistemas ritualísticos, porém preserva-se a estrutura rígida de separação pela posição social e esta é reflexo da diferença de sexos.

A literatura do século II d.C. revela o uso do corpo como propriedade pública: escravos e mulheres representavam o palco para o exercício do poder, observando, entretanto, a existência de uma ambivalência no que se refere às regras morais e de sociedade. Brown (1990) ilustra esta afirmativa comentando a universalidade dos preceitos que se aplicavam a “uns poucos privilegiados” designando os beneficiários da orientação moral, sendo esta em estreita relação com a sexualidade. Podemos já antecipar o peso da sexualidade na formação posterior no conceito de identidade psicosssexual da modernidade.

Os códigos de conduta sexual [...] eram valorizados pelos beneficiários da orientação moral por serem considerados congruente com o refinamento e autocontrole que distinguiam os bem-nascidos de seus inferiores desregrados (Brown, 1990, p.30).

O corpo configura um território, e como tal é uma comunidade, deve ter um governante. Resta saber quem terá o privilégio de autoridade sobre ele: o senhor, a alma ou o Senhor?

Esta questão ecoa no seio familiar. Os constantes conflitos entre os cristãos e os não-cristãos acirram esta polêmica, sublinhando a existência de códigos domésticos rígidos aplicados, sobretudo às mulheres, crianças e escravos que constituíam a base da hierarquia.

Os códigos domésticos se reportam claramente ao corpo privado. Estas pessoas estão privadas de seus próprios corpos, reclusas em seus ambientes e suportando todo o ônus imposto pelas normas vigentes. “A alma deparava com o corpo como o ‘outro’ inferior ao eu. O corpo era diferente da alma e tão intratável quanto as mulheres, os escravos e a plebe obscura e irrequieta das cidades” (Brown, 1989, p. 32). A idéia recorrente, substrato deste código de conduta, é o aperfeiçoamento individual, estando o foco deslocado do corpo para o espírito: “a

relação que o homem culto mantinha com seu corpo era de um interesse benevolente” (*Idem*, p.33)

Assim o discurso cristão nascente se apropria de conceitos de superação, mormente direcionando-os para a limitação imposta pela sociedade aos seus seguidores. Este aspecto constitui-se no ideal a ser perseguido e, é então veiculado, com a bandeira do controle do espírito sobre a carne. A comunicação paulina é extensa neste sentido. O que deve ser ressaltado é a utilização do corpo como mediador de forças sociais.

Em que pese à sociologia, o estudo das forças em atuação na sociedade constitui o seu objeto primordial. O conflito entre público e privado traz ao *devant de la scène* um outro elemento para a discussão, a saber, a religião.

Cada sociedade mostra-se condicionada às influências do sagrado sobre si e sobre os seus membros. O indivíduo projeta seus ideais em consonância com o referencial comum (valores, normas, imagens, leis, etc.) o que lhe permite experimentar sentimentos de pertença.

Reconhecer a existência de um ordenamento natural das coisas (cosmo) é também a capacidade de estabelecer vínculos que fundamentam a existência de uma sociedade. As leis próprias de cada uma estando subordinadas [mas não exclusivamente determinadas] a manifestação do sagrado.

Na sociedade cristã até o século V a religião e os ideais de purificação pela conversão aos novos paradigmas, vão cristalizar o núcleo dos conflitos entre as diferentes posições sociais. De um lado as comunidades cristãs buscando a expansão e o fortalecimento e do lado oposto, judeus não-convertidos, gentios e pagãos disputando maior inserção social. É nesse contexto que temos a religião

como fator de coesão social. “A multidão dos fieis era um só coração e uma só alma” (At 4, 32).

As forças atuantes na sociedade se dividem entre profana e sagrada. Todo indivíduo traz em si esta noção. Portanto é comum, que haja um sistema solidário de explicações, para a compreensão do ordenamento natural do mundo. E sobre isso que trata a religião. “A vida religiosa da humanidade, realizando-se na história, suas expressões são fatalmente condicionadas pelos múltiplos momentos históricos e estilos culturais” (Eliade, 2001, p.59).

Se considerarmos a religião como uma elaboração da própria sociedade, ela permite ao indivíduo conhecer a realidade e pensar sobre ela. Ao realizar esta ação, promove a unificação. É um estado de fusão entre indivíduo e sociedade. O comum sobrepõe-se ao individual. “[...] a partir de um certo estágio de cultura, o homem se concebe como um microcosmos [...] ele reencontra em si mesmo a santidade que reconhece no Cosmos” (Eliade, 2001, p.135).

Se diluída a barreira entre público e privado, a unificação do corpo (indivíduo) e de seus membros (social), reproduz a essência do momento da criação. Segundo Eliade (2001) o ser humano experimenta a necessidade ontológica de retorno a *imago mundi*. Este retorno permite (re)situar o ser humano na sua relação com o que denomina sagrado: uma força imanente e transcendente. Os princípios éticos e morais deste período do cristianismo deslocam o centro do universo para o indivíduo. Criado à imagem e semelhança de Deus, ele experimenta no próprio corpo a transcendência.

Todos os conhecimentos oriundos do Talmud e da medicina da época orientam e fornecem uma simbologia própria para designar a ligação com o sagrado. Brown (1989) cita a expressão “coração reto” apontando para esta dimensão

religiosa. Certamente que a simbologia do corpo como proposta pelo judaísmo, encontra um meio de inserção social vista em algumas passagens dos textos canônicos. Alguns órgãos têm valorizado as suas citações como é o caso do coração, das mãos, da boca e dos rins.¹⁸ Souzenelle (1994) relaciona estes com o conhecimento. “O conhecimento sagrado, e por extensão, a sabedoria são concebidos como o fruto de uma iniciação, e é significativo que tanto na Índia antiga como na Grécia se encontre o simbolismo obstétrico ligado ao despertar da consciência suprema” (Eliade, 2001, p.161). Outros autores também fazem alusão à simbologia contida no corpo humano. “Se o problema se refere ao sagrado ou a experiência do incomum, então qualquer parte da figura divina deveria representar o mesmo perigo” (Eilberg-Schwartz, 1995, p.98), ou seja, o risco de uma interceptação com o desconhecido leva forçosamente ao encontro com o sagrado.

Na simbologia mística judaica tais órgãos representam pontos de contato e de troca entre o mundo externo e o mundo interno: é a “passagem da porta do homem para a porta dos deuses”, ou seja, o retorno ao sagrado. “O nascimento iniciático implica na morte para a existência profana” (Eliade, 2001, p.162).

O reforço da relação com o sagrado confere visibilidade a necessidade de ter um corpo único, e comandado por um único senhor. A convergência sócio-religiosa ratifica os códigos vigentes quanto à conduta, impondo um regime de renúncia e ideal que será desenvolvido na Idade Média.

Nessa medida, o corpo privado cede lugar ao corpo público que passa a constituir a referência religiosa que consubstancia a estratificação social. Paulo na 1Cor 6, 20 refere-se à condição social como justificativa para o testemunho, isto é para participação do sagrado. “O ideal religioso [...] estava intimamente ligado às

¹⁸ Conferir em Tg 3, 1-6; Mt 5, 29-30; Mc 6,6.

esperanças de uma sociedade ideal pungentemente reiteradas nos textos judaicos e nos textos cristãos primitivos” (Brown, 1989, p. 40).

De acordo com Bourdieu (2001) os interesses religiosos consoantes com a ratificação em uma posição social, estão diretamente determinados pela situação social, fornecendo por meio de suas mensagens um sentido para as demandas sociais. Exercem sobre esta situação uma ação simbólica suficiente para justificar um sistema de estratificação desta mesma sociedade.

No calor desta discussão entre público e privado, o germe da ascese cristã aborda o corpo sob três eixos: corpo receptáculo, corpo entidade simbólica e corpo transitório.

3.1. Corpo receptáculo ou a porta do homem

Podemos dizer que esta é uma primeira camada do corpo. É parte que estabelece contato. “A relação com o corpo determina muitas formas de vida” (Quinn e Tamez, 2002, p. 24)

Corpo entidade psicofísica revela o local onde estão inseridos os caracteres diferenciadores entre indivíduos. Remete à limitação interno e externo a cada um, reforçando a dualidade, pois carrega de explicações científicas e objetivas o que é o ser humano. Corpo é substantivo, “é o único objeto do mundo que pode ser dirigido diretamente por minha consciência” (Quinn e Tamez, 2002, p.20).

Corpo substantivo refere-se ao cumprimento do destino biológico do ser humano. Os aspectos contraditórios formando uma síntese, “Não é bom que o ser humano esteja só. Vou fazer-lhe uma auxiliar que lhe corresponda” (Gn 2, 18). A passagem pela porta do homem se posiciona no sentido de dar visibilidade à

circularidade da vida. Em termos comunicacionais e relacionais, implica na capacidade de agir dos indivíduos nas esferas ética e política (Jaggar e Bordo, 1997), mesmo estando representado pela norma. “A alienação e distorção primárias da relacionalidade humana se reflete em todas as dimensões da alienação: de nós mesmos/as como corpo, da outra pessoa como diferente de nós, da natureza não-humana e de Deus/a” (Ruether, 1993, p.135)

O discurso estruturalista francês minimiza a influência do biológico ao considerar que específico entre público e privado seja deslocado para o campo da linguagem e da palavra: “El discurso estructuralista tiende a referirse a la Ley en singular, de acuerdo com el argumento de Lévi-Strauss de que hay una estructura universal para reglamentar el intercambio que caracteriza a todos los sistemas de parentesco” (Butler, 2001, p.73). Em Jaggar e Bordo (1997) observa-se a mesma posição.

A função escatológica do cristianismo reforça o poder da palavra como significante da supremacia intelectual sobre a corporeidade (Eilberg-Schwartz, 1995; Fiorenza, 1992; Jaggar e Bordo, 1997). Aproxima-se muito mais da morte que da expressão de vida, “Ora, a tendência da carne é a morte, enquanto a tendência da do espírito é a vida e a paz. Pois o desejo da carne é hostil a Deus” (Rm 8, 6-7). A unificação entre duas esferas radicalmente opostas carrega de sacralidade o corpo vivido [“o corpo-vivido pode revitalizar a si mesmo para enfrentar longos turnos de luta” (Jaggar e Bordo, 1997, p.81)], pois nele imprime um sentido que somente pode ser apreendido pela palavra: “Menina, eu te ordeno, levanta-te” (Mc 5,41).

O corpo receptáculo propõe que público e privado tornem-se um aspecto uno. O corpo é o ícone do Divino presentificado na sociedade. “Significa participação nas

profissões e nas artes, e em todas as iniciativas humanas que movimentam o mundo” (Buchmann e Spiegel, 1995, p.105).

Rousselle (1984) se refere a esta passagem como sendo a transformação do público (externo) em privado (interno). Existe uma referência direta à sexualidade como meio de se atingir esta união que como sublinha Miranda (2000), tem o objetivo também de se falar das relações familiares, dos vínculos estabelecidos entre os indivíduos, invocando as diferentes posições ou assimetrias de funções. É o momento inaugural da relação do homem ser-no mundo.

A passagem pela porta do homem forja um novo diálogo entre Deus e o homem. No ritual do nascimento revive-se a passagem mitológica da união com o sagrado, participando de um tempo único. Um encontro entre o feminino e o masculino do ser humano. “Como era de esperar, o mito divino é o modelo exemplar da união humana” (Eliade, 2001, p.122).

A passagem por esta porta remete a gestação interior, ao período de transformação. “Para o mundo bíblico, o corpo é uma realidade sagrada, complexa, devidamente articulada, em relação a si e aos outros” (Moser, 2001, p.68).

A partir deste pressuposto, o movimento feminista defenderá a idéia de uma representação do feminino no exercício das funções de poder e liderança, o que implicaria na saída da dicotomia entre mente e corpo ou entre o social e o sexual. O exercício pleno da sexualidade na acepção proposta pela psicanálise em que a única diferença se daria no âmbito psicológico, ou seja, na ausência de figuras idealizadas. O homem ser-no mundo implica na consciência de si como sujeito de seu tempo integrado às vicissitudes do ser humano como uma unidade psicofísica.

3.2. Corpo entidade simbólica: a condição cultural do corpo

Esta seria a segunda camada do corpo. Esta camada depende de símbolos para se fazer notar. Para falar de si é recorrer a escrita como mediadora de seu conhecimento e inscrição no mundo. “Nas culturas dominadas pela escrita as idéias corporais se tornam mais abstratas” (Quinn e Tamez, 2002, p.25).

Por volta de 800 a.C. o surgimento do alfabeto grego traz a linguagem para o corpo conjugando a oralidade e a escritura, rompendo a imersão no sagrado, desvendando o fruto proibido do conhecimento. No relato da queda do paraíso, a corporeidade é revestida pelo símbolo da impureza.

Os corpos agora não mais fazem parte de uma relação una e privilegiada: há a separação entre masculino e feminino inscritos na contradição cultural, fazendo surgir o individual e especular em relação ao Criador. “Estas ações significam uma falta de paridade entre Deus e os humanos, assim como uma barreira derradeira para a intimidade divina e humana” (Eilberg-Schwartz, 1996, p.98).

O corpo entidade simbólica torna-se o depositário da cultura, ressignificando a ambivalência entre o que é próprio e único ao indivíduo e o que pode partilhar com outros indivíduos, e desta feita ressaltando o seu caráter peregrino, pois o corpo é “tangivelmente mais fraco que a alma” (Brown, 1989, p. 39). Evidencia uma antítese sobre o corpo, mas sua realidade material canaliza a atenção sobre este. Como referendam Quinn e Tamez (2002), o corpo é o primeiro veículo para o mundo. O corpo simbólico reflete a realidade psíquica, síntese das experiências entre a biogênese e a sociogênese.

No *ethos* cristão inserido na cultura helênica a cisão entre mundo externo (público) e mundo interno (privado) coloca em primeiro plano a questão da morte. A

finitude do corpo substantivo se reflete no corpo psíquico. A sede e origem do corpo pulsional é nomeada: o inconsciente. Sentimentos de finitude estão ligados não somente a descendência – ponto capital da tradição e objeto de estudo por médicos e religiosos – mas também em relação a sentimentos de pertença.

O isolamento social qual filamento de água sorrateiramente abre caminho na sociedade para revelar as diferenças nas relações entre homens e mulheres. Diferenças primariamente sexuais, portanto incontestes as teses de superioridade de um dos sexos. “O sexismo é o fundamento social subjacente à ideologia do bem-mal” (Ruether, 1993, p.135). O patriarcalismo institui a dinâmica bem-mal como fundamento sexista contra a liberdade expressão do ser singular. Ao formular esta antítese, autoriza o estabelecimento de normas de exclusão. O estatuto da instituição família sofre duros golpes dos adeptos da continência. O que se pretendia com este movimento era questionar a estrutura social da *polis* que tinha no casamento uma finalidade última tanto para homens como para a mulher.

O uso do singular é proposital: a mulher não conhecia outro destino até então. O casamento é objeto que confere identidade às mulheres e quanto mais alta for sua posição na hierarquia maior, o valor atribuído a este, uma vez que honra e vergonha são os testemunhos públicos da inferioridade do corpo feminino. “A mulher está ligada ao marido enquanto ele viver” (1Cor 7, 39). Este é uma propriedade limitada por barreiras estanques da sexualidade.

La novia, el regalo, el objeto de intercambio, constituye ‘un signo y un valor’ que abre un canal de intercambio que no sólo cumple el objetivo funcional de facilitar el comercio sino que realiza el objetivo simbólico o ritual de consolidar los vínculos internos y la identidad colectiva de cada clan diferenciado mediante ese acto (Butler, 2001, p.73).

O movimento dos continentes faz seus adeptos entre mulheres principalmente entre aquelas pertencentes a elite. Este é um passo importante para a igualdade entre os sexos, pois coloca homem e mulher em pé de igualdade. Mais além, a continência - apesar de ser restritiva como, aliás, o eram as possibilidades de intervenção feminina na condução da sociedade – favorece em sua ambivalência a âncora para um gozo relativo de liberdade experienciado por mulheres daquela época (Brown, 1989). “A mulher não tem poder sobre seu próprio corpo, mas o marido; e igualmente o marido não tem poder sobre o seu próprio corpo, mas a mulher” (1Cor 7, 4).

Primeiramente concede a mulher o “privilégio” da instrução mediante o conhecimento da escritura sagrada. O desenvolvimento de uma intelectualidade baseada nos escritos transformou a continência em uma “virgindade cultural” conforme assinala Brown (1989). Reclusa dos espaços públicos, no interior de conventos, a

mulher, protegida por sua fidelidade a protetores invisíveis e alimentada por sua imperturbável absorção de uma cultura sagrada [não se deixa] macular pelo espaço público profano e pela cultura pagã associada ao espaço público (op. Cit., p.231).

Um segundo aspecto que deve ser notado é que a natureza austera a que se submete a mulher continente – ao que se aplica somente às mulheres detentoras de bens pessoais – é a relativa liberdade de convivência com o sexo oposto sem que isso signifique sinal de vergonha. Esta mesma mulher em alguns casos era chamada a opinar sobre o bem e o mal, o que de certo modo contradiz a política de isolamento feminino: “O desequilíbrio entre o compromisso masculino e feminino para com a vida da Igreja latina assegurava às cristãs sérias a possibilidade de desfrutar de privilégios que poucos homens ocidentais possuíam” (*Idem*, p.303)

Entretanto cabe dizer que a doutrina de uma vida desértica de paixões [sentidos do corpo] é o ideal perseguido pelas diversas formas de continência. Um ideal que em germe está contido na crença fundamental de conter em si a divindade [“E o Senhor disse: Meus espírito não ficará para sempre com os seres humanos, porque eles são apenas carne” (Gn 6,3)], promovendo o retorno ao instante primevo [“comerás o pão com o suor do teu rosto, até voltares à terra donde foste tirado. Pois tu és pó e ao pó hás de voltar” (Gn 3,19)]. Como bem reforçou Freud (1913) o deslocamento para a esfera ideativa procura ao indivíduos sentimentos de apaziguar forças contraditórias ao “falsear” idéias mágicas de onipotência. O cristianismo esposa este pensamento pois, representa o domínio do espírito imaterial sobre a pulsão da carne. “Cantarei hinos com o espírito, mas cantarei também com a inteligência” (1Cor 14, 15).

O escopo de tais doutrinas é o controle da sexualidade que se transformou em ideograma privilegiado, atingindo desde as classes mais pobres e desfavorecidas até o clero que buscava na ascese o conhecimento do espírito.

O corpo é também depositário da expressão religiosa e veículo de expressão individual. Na tradição cristã, o corpo representa um símbolo fundamental, em torno do qual diferentes discursos vão se articular. A noção de pecado se faz presente tanto no cristianismo das regiões do oriente, quanto do ocidente. “A difusão da renúncia sexual nas igrejas [...] garantiu uma distinção clara entre a vida dos chefes de família e a dos ‘renunciadores do mundo’” (Brown, 1989, p.179).

A moral sexual cristã eleva o dilema platônico ao nível da pureza e continência corporal que na terceira camada ou corpo transitório se afigura como a concretização do ideal asceta presente nas manifestações atitudinais e

comportamentais. “Tudo isto fez com que se pudesse falar de uma dicotomia moral entre o corpo mau e a alma boa” (Quinn e Tamez, 2002, p.65).

A identidade passa pelo critério social, evitando qualquer aproximação com a sexualidade. É de esperar, portanto, a repressão efetiva sobre o corpo da mulher, valorizando-se os aspectos estéticos que contribuirão para um ideal de corpo e feminilidade. Ou seja, maior a repressão, maior a valoração estética como símbolo da pureza. Percebe-se um distanciamento do escopo libertário do discurso de Jesus Cristo “E Jesus acrescentou: Na verdade, anulais o mandamento de Deus para firmar a vossa tradição” (Mc 7,9). A nova igreja afigura-se como estandarte da pureza moral vista pelo lado de fora, isto é pelo corpo (sarx) “Nada que vem de fora de uma pessoa pode torná-la impura [...] o que sai da pessoa, porém, é o que a torna impura” (Mc 7, 15 e 20).

3.3. Corpo transitório ou uma meta-realidade

Moser (2001) indica o fenômeno da cura no Novo Testamento como sendo uma verdadeira epifania do corpo. O corpo transitório é a terceira camada que reveste o corpo humano. É o seu substrato psicológico que deriva da conjugação do simbólico [mito da criação] e da realização escatológica.

Por meio da idéia de transitoriedade, resgata-se o momento da união ontológica da criação, içando ao mesmo tempo a necessidade das regras de pureza. A antítese corpo – alma assume maiores proporções reforçando a noção de corpo público o que fundamenta a teoria eugênica da criação: libido induz ao pecado manifesto no desregramento social cuja consequência maior é o declínio da sociedade que perde força. O corpo então assume o lugar de destaque, utilizando-

se de uma meta-linguagem que dá força para o ideal asceta como finalidade da moral cristã. “Trata-se, pois, de uma dicotomia entre a salvação e o prazer, particularmente o prazer sexual” (Qinn e Tamez, 2002, p.65).

A aproximação da filosofia grega com o incremento do racionalismo requintam os discursos sobre bem e mal. Não se trata mais de uma questão puramente filosófica. A religião dá sua parcela de contribuição.

Inicialmente, apresenta-se o corpo como um microcosmo do Divino. Em torno desta afirmativa se desenvolve toda uma teoria da identidade tendo como fundamento a sexualidade efetiva e simbólica.

A medida que o cristianismo se desenvolvia na sociedade romana e conquistava poder, foi também sendo desenvolvida a idéia segundo a qual o corpo ocupa especularmente a mesma posição que a Igreja. Toda a incursão moral agora se preocupa com os desígnios da Igreja como célula encarregada de velar pela humanidade. A referência ao ‘zelo’ das antigas tradições, ressurgiu com outra roupagem, a da repressão do desejo sexual.

Concebe-se um ser humano que expressa em seu corpo público as insígnias de um corpo privado em que opera uma força poderosa que é a sexualidade. Decorrente desta visão, o maniqueísmo descobre terreno fértil para opor à expressão sexual, via temor do aniquilamento, a força do espírito e do conhecimento.

Algumas mulheres também conseguem fazer deste, um momento privilegiado para a participação em debates públicos, tendo sido autorizadas pela Igreja, o que não deixa de ser um contra-senso com a proposta inicial do cristianismo como movimento libertador.

Ruether (1993) assinala que em muitos momentos a própria mulher contribui para a diferença entre os sexos e afirmação do sexismo na violência lateral contra outras mulheres. Esta hipótese se insinua verdadeira neste caso.

A ênfase no corpo transitório também se reporta a assimetria se compararmos o corpo dos cidadãos da baixa sociedade e os da aristocracia. O repúdio e a renúncia às práticas sexuais não eram opinião unânime. Pouca evolução se constata no decorrer dos três primeiros séculos do cristianismo. As mulheres escravas ou destituídas dos sentimentos de honra continuavam sendo objetificadas: “a vulnerabilidade sexual das moças pobres era simplesmente parte de sua passividade geral perante os poderosos” (Brown, 1989, p.262).

Através do corpo transitório é possível trazer a discussão outros aspectos relevantes concernentes à sexualidade. O temor de dissolução do corpo físico por muito tempo ocupou os eruditos. Era um risco permanente para a sociedade.

Sexo e poder, com efeito, é o binômio que articula a sociedade neste período. A apologia da alma forma um enredo consistente que é utilizado por todos aqueles que detêm força institucional, para revelar aos demais indivíduos a necessidade de uma purificação coletiva.

A sociedade esboçava, assim uma nova concepção de igualdade entre os sexos no que diz respeito à salvação. Entretanto, esta concepção leva fatalmente ao ápice da discussão: que o espírito assuma o controle do corpo “que consumidos pela ação corrosiva da fome, da doença e da miséria, e sutilmente devastados pela catástrofe comum da luxúria” possam cair em tentação (Brown, 1989, p.263). No discurso de Ambrósio (*apud* Brown, 1989) se refere ao corpo como o “véu” que recobre o espírito e que traz em si a cicatriz da sexualidade.

A sexualidade é o mal necessário que deve ser controlado. “A mitologia masculina não só torna a mulher responsável pelo advento do mal no mundo, mas também traduz o mal feminino pra um principio ontológico” (Ruether, 1993, p.141). A virgindade, o celibato e a vida religiosa se enaltecem aproximando da racionalidade assexuada dos mitos gregos. A erudição espiritual é comum ao homem e a mulher.

Portanto ideal social se confunde com o ideal religioso tendo como pedra angular a renúncia sexual, como se fosse possível a exclusão do corpo de si mesmo. “Não vos enganeis uns aos outros, pois já despistes a velha natureza, com todas as suas obras” (Cl 3, 9). Como já anunciado no capítulo anterior, na ideologia cristã observa-se uma cisão doutrinária entre o mundo material e o atemporal ou dos ritos.

Nos três eixos de discussão por onde flui a ascese cristã, passa-se de um estado de indiferenciação do corpo para considerações socializadas e de implicações políticas: de imersão no sagrado atravessando a frágil identidade sexual, o corpo atinge sua maturidade se posicionando como um ente. O toque de fundo da religião atua como um religar de forças antagônicas que impelem o indivíduo a questionar o seu tempo histórico.

Nesta perspectiva, voltemos nosso olhar para a posição assumida pelo Estado diante desta polêmica entre sagrado e profano.

Discutir corpo como ente prescinde de sua localização pública ou privada. Esta discussão remete a questões mais amplas que envolvem o controle da sociedade sobre a função da religião.

Desde os tempos mais primitivos, o ser humano se depara com a questão fundamental de retorno a sua origem como uma possibilidade de dar sentido as suas inquietações do cotidiano, e do mesmo modo, intenciona conhecer seu devir.

Espelha-se em experiências particulares e individuais para construir seu universo em ressonância com aquilo que acredita ser o cosmo. Isto é, sua organização é mediada por forças sensíveis.

A busca de sentido para as perguntas fundamentais de sua existência, de como os fenômenos se dão, promovem no indivíduo um direcionamento a práticas explicativas ao seu sofrimento. Situações de crise são percebidas como provocadoras da fragmentação da realidade imediata o que leva ao caos. O retorno ao religioso permite redefinir limites e valores restabelecendo o equilíbrio. Assim pretende ser a religião.

Vejamos o que diz Max Weber (2001) sobre a relação entre religião e sociedade.

Para este teórico, o mundo empírico constitui-se em múltiplos aspectos ou fatores que se combinam de diversas maneiras engendrando fenômenos. Parte do princípio que a realidade é infinitamente complexa ao entendimento, pois a racionalidade é insuficiente para esgotar todas as possibilidades ou sentidos atribuídos a um fenômeno. A lacuna que se forma diante do que é percebido como estranho, deve ser preenchida. De modo semelhante, as relações entre os indivíduos e a sociedade estão apoiadas na resposta às contingências.

O devir das sociedades humanas estará eternamente jogado às batalhas entre os mais diversos deuses e demônios que lutam pelo controle do espírito do homem e da religião. As circunstâncias que se interagem a cada momento, e não a vontade dos homens (desejos), que determina os efeitos de uma ação – lembremos da sobredeterminação como um fenômeno. As conseqüências por ela geradas estendem-se para além do momento presente.

O momento é oportuno para trazer de volta uma questão levantada no corpo simbólico sobre a movimentação social do período do cristianismo primevo.

A movimentação social centra-se na mobilidade experimentada pelos diversos estratos sociais. Conforme nos atesta Meeks (1987) a comunidade cristã estando inserida na sociedade romana, possibilitava resistir de modo efetivo aos parâmetros e normas vigentes, empurrando os limites para maior liberdade de ação.

A coexistência de princípios divergentes impele a uma nova organização social sob pena de advir a desorganização das instituições estabelecidas. O *ethos* cristão inserido na cultura do patriarcado paulatinamente se impregna da ideologia deste forjando códigos que dêem visibilidade e legitimidade a causa. Em que consiste finalmente estes códigos?

A vida urbana concorre para uma fragmentação dos valores morais, sobretudo em uma sociedade em que o paganismo e a idolatria representam uma forte oposição a crença em um Deus uno. O antropomorfismo atribuído as divindades pagãs coadunam com os sacrifícios praticados tanto pelos iniciados, eruditos como pela população da baixa sociedade.

Os valores inspirados pelo cristianismo colocam a dualidade de caminhos entre a vida e a morte. A vida em espírito em oposição radical a morte dos hábitos e atitudes sociais vigentes. “Mortificai, pois, aquela parte de vós que pertence a terra” (Cl 3,5). O risco de isolamento e perda do controle sobre o império, além das conversões ao cristianismo, desencadeiam pequenas revoluções nos estatutos familiar e social. Em resposta a estas mobilizações, Estado e religião se unem, aumentando em força política e ideologia.

Os reflexos sobre o corpo se fazem imediatamente sentir. A apropriação do corpo como território que necessita ser determinado e limitado. “Todos se submetam

às autoridades constituídas [...] quem resistir à autoridade resiste à ordem de Deus; e os que opõem atraem sobre si a condenação” (Rm 13, 1-2).

Fiorenza (1992) retrata a posição dos partidários do cristianismo e das demais expressões religiosas deste período como conflitantes a medida em que divergiam os interesses relativos à propriedade e a manifestação política. O corpo como ente é despido e sua singularidade sendo valorizado seu aspecto produtivo.

Na organização econômica da sociedade havia a preocupação de que a novidade religiosa quedasse um risco iminente que desestabilizasse toda a organização societária. “... as mulheres pobres, que se tornavam cristãs, corriam o risco de se divorciarem de seus maridos e perderem, em conseqüência, o sustento econômico” (Fiorenza, 1992, p.259) e por conseqüência a identidade.

Do outro lado da *polis*, na aristocracia o mesmo fenômeno ocorria, porém desta feita com vistas ao clero. A dependência da Igreja em relação aos patronos leigos. A manutenção de toda estrutura da Igreja dependia enormemente das doações de leigos, em especial aquelas proporcionadas por aristocratas devotas (Brown, 1989). O templo e os cultos pagãos também sentiam o sopro forte do vento da Boa-Nova sobre o comércio. Logo, “a mulher passa a representar as qualidades de materialidade, carnalidade e finitude...” (Ruether, 1993, p.142).

A idealização sobre o corpo da mulher, torna-se uma preocupação com a força, o que faz a discussão mais interessante, considerando a “pseudo igualdade” entre homem e mulher. Para a análise de gênero este ponto é de suma importância, pois no cotidiano de mulheres este fato continua a ser explorado. Além disso, acrescido da preocupação estética. Parece que os avanços nos dois mil anos do cristianismo cindem a natureza (essência divina do ser) e o ser no-mundo, como se

referiu Eliade (2001) à condição imediata do ser humano. Os adágios populares dão conta disso.

Em síntese, a aliança entre Igreja e Estado consolida o exercício do poder, discriminante, infligindo ao corpo a necessidade de corresponder aos anseios públicos. O reforço posterior conferido às normas e valores sexuais confere à Igreja uma margem mais ampla de atuação.

Corpo torna-se moeda de troca que permite a movimentação econômica entre as classes. O que se destaca nos debates contemporâneos aponta para uma mudança pequena em relação a inclusão da mulher na sociedade produtiva e de forma eqüitativa.

Quinn e Tamez (2002) apontam que a teologia paulina contém a ideologia cristã sobre corpo individual e coletivo.

CONCLUSÃO

Os recentes estudos de gênero indicam a necessidade de se retomar uma teoria que seja ao mesmo tempo diferenciada e singular. Um retorno a própria origem da discussão. Tornou-se lugar comum, um debate institucional sobre a vertente feminina na sociedade sob dois aspectos. O primeiro diz respeito ao coletivo.

Sobre a sexualidade recai todo ônus do destino humano. Esta confunde-se com a expectativa de cumprimento aos deveres sociais que incluem a moralidade e a produção. A hierarquia social efetivamente aplica uma simbologia própria aos costumes locais. A diversidade de relações entre os seres humanos, obriga a delimitação de tempo e espaço. Uma máscara social é posicionada sobre o corpo que vai perdendo o lugar de metáfora para se tornar palco do desdobramento de várias ações sectárias e misóginas.

Historicamente a mulher é dotada de um corpo, valoriza-se os detalhes deste em conformidade com padrões culturais prévios. Mas o que adjetiva, ou retomando a simbologia proposta por Miranda (2000) de hálito divino, está situado fora do corpo

da mulher. Butler (2001) argumenta que definir corpo vai além de uma superfície sobre a qual pairam significados e significantes diversos. Na realidade o que é importante é a dialética entre o individual e o social a qual fundamenta a inserção política da mulher.

Muitos são os autores que partilham deste pensamento. Dentre eles, Jaggar e Bordo (1997, p.81) anunciam a fusão entre a sexualidade e a política como forma de manifestação do poder: “Uma inabilidade de expressar facilmente vários aspectos de nossa sexualidade, através das palavras e imagens correntes, ilustra as possibilidades epistemológicas do erótico”. Corpo significante e não mais simbólico, pois a dimensão individual e subjetiva está cindida de sua presença no mundo. As categorizações por sexo, raça, credo, etnia dentre outras sobrepõem-se ao determinante psíquico de ser humano, sujeito do seu tempo. O sujeito é verbo: ele faz sua história. Fala-se do domínio de *Eros* apesar de exaustivamente combatido pela cultura patriarcal, reimprime tiranicamente seus desígnios.

A mulher objeto, a mulher ente mágico e perigoso, a mulher santa, a mulher pecadora, são muitas as denominações que recebe o corpo da mulher. A sua individualidade permanece restrita e ligada diretamente ao poder sexual. O interessante é que o exercício deste poder, centra-se na outra pessoa, seu oposto sexual conforme a norma social. A idealização ainda se inscreve como o principal mecanismo de denominação do ser feminino. O outro ideal representa o desejo de ser perfeito como o é a divindade.

“A vida humana amorosa e altruísta é, por natureza, incompatível com a existência histórica” (Ruether, 1993, p.93). Com esta afirmativa, pretende-se chamar a atenção sobre a segunda vertente de inserção feminina na sociedade.

Relacionar a mulher com a imagem do divino, trouxe inúmeros obstáculos ao desenvolvimento de seu potencial humano. Inicialmente de natureza má e perversa [“A mulher que me destes por companheira, foi ela que me fez provar do fruto da árvore, e eu comi” (Gn 3, 12)], transforma-se num ser frágil, mas suscetível de incarnar o ideal romântico de altruísmo e pureza “... vendo os filhos de Deus que as filhas dos humanos eram bonitas, escolheram para mulher as que entre elas mais lhes agradavam” (Gn 6,2).

Ciência e religião constituíram desde então, campos herméticos à participação objetiva e transparente da mulher. Swain (2002) assim se refere ao diagnosticar que apesar de todo avanço social e intelectual das sociedades [no caso as ocidentais, evidentemente], pouco distanciamento houve em relação ao discurso filosófico que separa em pares binários sexual e biológico como também privado e público. O discurso corrente e atual, remete a uma justificativa social pelo silêncio, formando lacunas em que a divisão primária do ser humano opõe duas naturezas distintas, sendo o feminino expresso sob forma de submissão e controle e o masculino de liberdade.

Erickson (1996) salienta que o contato de forças sagradas e profanas geram inevitavelmente a violência. Ora, se a hipótese inicial que distinguia o corpo da mulher como sendo de natureza sagrada se confirma, parece então evidente, que apesar disso mesmo, as relações com a sociedade e com o sexo masculino devam ser controladas e mantidas sob a égide da racionalidade.

O debate entre o que é privado (sexual) e público (moral e social) continua sendo o foco da análise de gênero, pois como cita Buchmann e Spiegel (1995), o feminismo clássico se arvorou em definir os aspectos negativos do que *não* deveria constituir o universo feminino, e com isto, ofuscou idéias nascentes de retificação da

função feminina como agente transformador da sociedade. Deve-se lembrar, neste momento também, a crítica estruturalista que procurou elaborar uma nova posição somente através da linguagem. Para arrematar este ponto, recorreremos a Butler (2001) apresentando que uma crítica construtivista na re-elaboração de uma política de gênero, deve incluir a tolerância às diferenças individuais no âmbito privado, garantindo assim uma participação dialética e democrática.

Nesse sentido, a posição atual da mulher na sociedade, mostra-se ainda com influência tímida em alguns setores, tendo destacado mormente o surgimento de novas teorias, reduzida à influência de seu corpo.

A mídia nos informa continuamente sobre o estado de violência e a profanação do corpo da mulher, tendo como justificativas a expressão do feminino. A linguagem patriarcal mantém ativa a simbologia de “mal necessário”, atribuindo ao corpo qualidades extrínsecas a ele, como o poder e a dominação. A idealização mostra a face oculta de sua relação com um imaginário sexista que exige o cumprimento do destino biológico do ser humano. “A sexualidade é uma das vozes mais pessoais, engajadas e carregadas de valores. É também uma das vozes mais exigentes teoricamente, porque o sexo está na encruzilhada de natureza, psique e cultura” (Jaggar e Bordo, 1997, p.43).

Ao justapor individualidade e social, observa-se a necessidade de se fazer ouvir a voz da subjetividade feminina, a qual desde outrora revela-se diminuta, denunciando que além dos direitos humanos, a mulher hoje luta por espaços de apropriação social, educacional, de trabalho, logo cultural e também religiosa, desmitificando a figura de passividade e desconhecimento.

Em Gn 3, 6 a mulher reconhece em si o desejo. Ora, na apresentação dos enlaces entre a teoria psicanalítica e a religião, afirmamos que o desejo surge onde

há uma lacuna, e que este é expressão da pulsão de vida – muitos a chamam de *eros* – então pode-se falar que a posição atual da mulher, é a de desejante de novos significados para a sua existência. “Com razão se diz que a mulher é a última colônia que ainda não logrou a sua libertação” (Boff e Muraro, 2002, p.103). O debate sobre as diferenças praticadas contra o ser humano existe desde o surgimento das primeiras organizações sociais humanas. Os conflitos entre classes, raça e sexo, animam diferentes estudos que intencionam definir e delimitar os elementos constituintes das relações estabelecidas entre os indivíduos. Para os teóricos das ciências sociais, o ser humano apresenta como característica básica a tendência à afiliação e ao agrupamento.

A própria psicanálise explora o enorme contingente de fatores psíquicos intervenientes na constituição do sujeito social. Evocando a premissa de uma determinação transcendente – uma forma ousada de falar em sobredeterminação – à medida em que forças antagônicas externas, participantes da realidade imediata e internas oriundas de uma parte inconsciente de seu psiquismo, impõem ideais a serem atingidos.

Ao atribuímos à cultura e à religião como duas forças componentes da sociedade e sobredeterminantes do indivíduo, procuramos ressaltar o quão imbricadas estão estas na estruturação do sujeito.

Freud (1913) fala da eleição de um objeto amado e desejado com o qual o indivíduo procura se identificar, deixando fora da consciência os sentimentos comprometedores ao equilíbrio psíquico como a hostilidade e o desejo de morte. Propõe que todo sistema ritual em sua essência, tem por finalidade o controle da sexualidade individual e coletiva com o objetivo de perpetuar o clã, ao exortar a exogamia e a proibição ao incesto.

O patriarcado impõe através deste princípio o que seja a norma, no caso, a heterossexualidade. Ao relacionar força e natureza, divide o ser humano em sexos, e após, divide novamente a sociedade segundo este critério. Como vimos, a influência da religião como legitimadora da expressão da sexualidade, motiva-se pela política de crescimento e dominação, cujo início era localizar comunidades e posteriormente atingiu-se a proporções gigantescas, ao incluir o pensamento e as emoções como posições antitéticas essenciais ao desenvolvimento das sociedades.

O discurso da honra e da vergonha mantiveram seu espaço garantido associando-se à idealização do corpo feminino. Boff e Muraro (2002) afirmam que o cristianismo posterior não manteve a ruptura ética, social, psicológica instaurada por Jesus Cristo. Antigos conceitos presentes nas tradições grega e romana retornaram com grande influência sobre a apropriação do corpo humano, deixando impressões sobre a subjetividade, principalmente a feminina. O corpo humano é novamente fragmentado, valorizando-se algumas partes – poderíamos dizer mesmo as partes erotizáveis – fragilizando toda e qualquer proposição de uma visão holística do ser humano feminino e masculino.

Butler (2001, p. 70) expõe uma idéia bastante coerente com este enunciado “recorrir a una feminidad original o genuina es un ideal nostálgico y limitado que rechaza la exigencia contemporánea de formular un análisis del género como una construcción cultural compleja”. Ou seja, muitos pretendem ancorar importantes contribuições ao estudo de gênero, todavia logo esbarram em limitações da própria consciência frente ao desafio de “considerar” feminino e masculino como dois constructos culturais permanentes.

Com a narrativa que se encerra, pretendemos demonstrar que a identidade feminina se constrói, ainda hoje, sobre padrões sócio-religiosos da tradição cristã

dos dois primeiros séculos, em que havia a necessidade de dar continência à diferença social presente na comunidade, a qual posteriormente, migrou para a diferença de sexos, como uma forma de negação e controle da sexualidade.

Consideramos as teorias de gênero – o plural é intencional, pois não há uma unanimidade em torno da questão – como linhas mestras para validar a apropriação cultural do significado do corpo feminino. Este guarda um significado exemplar qual seja, templo do sagrado e portanto, entrar em contato é representativo de riscos de dissolução ou contágio como visto na tradição judaica.

É oportuno ressaltar que muito pode-se elaborar a partir da pergunta sobre a relação existente entre religião e sexualidade. A categoria gênero se anuncia como uma nova âncora para discutir a formação da identidade individual e coletiva do ser humano, trazendo explicações por meio da subjetivação da realidade vivida.

Esperemos então que nosso propósito tenha sido atingido e novas contribuições sejam acrescentadas a esta discussão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ARIÈS, Philippe. São Paulo e a Carne in: *Sexualidades ocidentais – uma contribuição para a história e para a sociologia da sexualidade*. Philippe Áriès e André Béjin (orgs). Tradução de Lygia A. Watanabe e Thereza Christina F. Stummer. São Paulo: Brasiliense, 1985.
2. AZCONA, Jesús. *Antropologia II – a cultura*. Tradução de Lúcia Mathilde E. Orth. Petrópolis: Vozes, 1993.
3. BAUDRILLARD, Jean. *A troca simbólica e a morte*. Tradução de Maria S. Gonçalves e Adail U. Sobral. São Paulo: Loyola, 1996.
4. BAZÁN, Francisco Garcia. *Aspectos incomuns do sagrado*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2002.
5. BERGER, Peter L.. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.
6. BIBLIA SAGRADA (A). Rio de Janeiro: Vozes, 2001.
7. BICALHO, Elizabeth. Gênero, violência e religião: uma alquimia perfeita. *Mandrágora*, São Bernardo do Campo, ano 7, n.7/8, p.89-98, 2001/2002
8. BOFF, Leonardo e MURARO, Rose Marie. *Feminino e masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças*. Rio de Janeiro; Sextante, 2002.
9. BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Tradução de Sérgio Miceli, Sílvia de A. Prado, Sonia Miceli e Wilson Campos Vieira. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.
10. BROWN, Peter. *Corpo de sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

11. BUCHMANN, Christina e SPIEGEL, Celina. *Fora do Jardim: mulheres escrevem sobre a Bíblia*. Tradução de Tânia Penido. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
12. BUTLER, Judith. *El género en disputa: el feminismo y la subversion de la identidad*. Traducción de Mónica Mansour y Laura Manriquez. Méxio: Paidós, 2001.
13. DEL PRIORE, Mary. *Ao sul do corpo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2 ed., 1995.
14. DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente de 1300 – 1800: uma cidade sitiada*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das letras, 2001.
15. DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
16. EILBERG-SCHWARTZ, Howard. *O falo de Deus – e outros problemas para o homem e o monoteísmo*. Tradução de Solange de Souza Barbosa. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
17. ELIADE, Mircea *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
18. _____ *Imagens e símbolos :ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. Tradução de Sônia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
19. ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião*. Tradução de Cláudia Gerpe Duarte. São Paulo: Paulinas, 1996.
20. FIORENZA, Elizabeth S. *As origens cristãs a partir da mulher*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1992.
21. FLUSSER, David. *O judaísmo e as origens do cristianismo*. Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Imago, v. I, 2000.

22. FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do eu in: *Edição standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de José Octavio de A. Abreu. Rio de Janeiro: Imago, v. XIII, 1974(1921).
23. _____. Totem e tabu in: *Edição standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de José Octavio de A. Abreu. Rio de Janeiro: Imago, v. XVIII, 1974(1913).
24. GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
25. GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. Tradução de Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
26. JAGGAR, Alison M. e BORDO, Susan R. *Gênero, corpo, conhecimento*. Tradução de Britta L. de Freitas. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.
27. LANDMANN, Jayme. *Judaísmo e medicina*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
28. MALINA, Bruce. J e ROHRBAUGH, Richard L. *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I*. Comentario desde las ciencias sociales. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1996.
29. MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Tradução de Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1988.
30. MEEKS, Wayne A. *As origens da moralidade cristã: os dois primeiros séculos*. Tradução Audary Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1997.
31. MIRANDA, Eduardo E. de. *Corpo território do sagrado*. São Paulo: Loyola, 2000.
32. MOSER, Antônio. *O enigma da esfinge: a sexualidade*. Petrópolis: Vozes, 2001.
33. PALMER, Michel. *Freud e Jung sobre a religião*. Tradução de Adail U. Sobral. São Paulo: Loyola, 2001.

34. PEIXOTO JÚNIOR, Carlos Augusto. *Metamorfoses entre o sexual e o social* – uma leitura da teoria psicanalítica sobre a perversão. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
35. QUINN, Regina A. e TAMEZ, Elsa. Corpo e religião. *Concilium*, Petrópolis, v.2, n.295, 2002.
36. QUINTANEIRO, Tânia. *Um toque de clássicos: Durkheim, Marx e Weber*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
37. ROHDEN, Fabíola. O cristianismo como uma novidade esquecida – igualitarismo e patriarcalização nos primórdios da igreja. *Mandrágora*, São Bernardo do Campo, ano 2, n.2, p.37-47, 1995.
38. ROUSSELLE, Aline. *Pornéia: sexualidade e amor no mundo antigo*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1984.
39. RUETHER, Rosemary R. *Sexismo e religião: rumo a uma Teologia feminista*. Tradução de Walter Altmann e Luís M. Sander. São Leopoldo: Sinodal, 1993.
40. SOARES, Ana Cristina Nassif. Mulheres chefes de família: narrativa de percurso ideológico. *Série dissertação e teses*. Franca (SP), n. 8, 2002.
41. SOUZENELLE, Annick de. *O simbolismo do corpo humano: da árvore da vida ao esquema corporal*. Tradução de Frederico Ozanam P. de Barros e Maria Elizabeth I. Salum. São Paulo: Pensamento, 1994.
42. _____. *O feminino do ser: para acabar de vez com a costela de Adão*. Tradução de Armando P. da Silva. Lisboa: Instituto Piaget – Crença e razão, 1999.
43. SWAIN, Tânia Navarro. Les théories de la chair: corps sexués, identités nomades. *Labrys*, número 1-2, julho/dezembro de 2002.

44. WHITMONT, Edward C. *O retorno da Deusa*. Tradução de Maria Sílvia Mourão. São Paulo: Summus, 1991.
45. WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1983.