

Experiência Religiosa e Identidade de Gênero: O Sexo dos Anjos?

Nancy Pereira Cardoso¹

¹Universidade Severino Sombra, Centro de Letras, Ciências Sociais Aplicadas e Humanas, Cursos de Teologia e História, teologia@uss.br

Resumo: *Este artigo pergunta sobre o papel da experiência religiosa na formação da identidade de gênero de propor uma revisão de autores clássicos no circuito da antropologia da religião e da teologia bíblica. A crítica e a recriação do conceito de identidade traz para o debate epistemológico o desafio da pluralidade, o sincretismo e a multiplicidade de uma tarefa importante na discussão atual da teologia.*

Palavras-chave: *Religião. Gênero. Antropologia. Bíblia.*

Religious experience and gender identity: the sex of angels?

Abstract: *This paper asks about the role of religious experience in shaping gender identity proposing a revision of classical authors in the circuit of anthropology of religion and biblical theology. Criticism and recreation of the concept of identity brings to the epistemological debate the challenge of plurality, syncretism and multiplicity an important task in the current discussion of theology.*

Keywords: *Religion. Gender. Anthropology. Bible.*

1. Introdução

(...) os símbolos sagrados funcionam, para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre a ordem.(Geertz, 1989, p. 103).

A pergunta básica desta reflexão é: qual o papel da experiência religiosa na formação da identidade de gênero? De modo especial, esta reflexão pretende exercitar a questão dentro do campo da antropologia da religião e da teologia bíblica.

Numa avaliação panorâmica dos textos considerados sagrados de diversas religiões, e, de modo especial, na Bíblia Hebraica fica evidente que a divindade organiza genericamente suas manifestações, isto é, os relatos assumem características distintas quando se referem à experiência religiosa de homens ou mulheres. De certo modo, o sagrado se comunica por dentro dos limites e alternativas das relações sociais de gênero

estabelecidas por este ou aquele momento da história. Estas variações, entretanto, se articulam com invariáveis culturais que poderiam receber aqui o nome de estereótipos.

O que caracteriza uma experiência como religiosa? Dependendo dos conteúdos de um e outro termo o que vai ser estudado pode assumir contornos diversos com formatações de gênero significativas. Nesta reflexão apresento conceitos e usos de alguns autores considerados clássicos e citados nos cursos e bibliografias de teologia e antropologia da religião, tratando de evidenciar as relações destas concepções com a discussão sobre identidade de gênero.

Organizo, aqui, leituras antigas e novas, com a firme convicção de que o debate das relações de gênero e epistemologia ainda não foi suficientemente desenvolvido. Este debate insistente das teologias e teorias feministas inviabiliza um espectador absoluto, inviabiliza um articulador absoluto da fala que pressupõe a soma indistinta de indivíduos sem corpo, sem significações, sem data e sem localização. Ruptura radical com a fala da essência: o verbo se faz carne.

O horizonte interpretativo utilizado aqui, compreende gênero como produto de uma ideologia sexual: as obras clássicas de religião aqui apresentadas são entendidas como metanarrativas normalizadoras, que expressam relações de poder: o poder eclesástico em suas relações com as ideologias políticas. Nas palavras de Marcella Althaus-Reid (2000): “A teologia é uma ideologia sexual sacralizada, tanto do ponto de vista da ortodoxia como da ortopraxis, e a teologia sistemática é uma teoria sexual”.

2. Rudolf Otto: o Sagrado...e os outros homens melhores dotados

De modo geral as reflexões de Rudolf Otto apontam para uma ruptura necessária entre **profano** e **sagrado**, para que se possa constituir o fenômeno da **experiência religiosa**. O autor afirma:

Mas esta realidade, ou mistério num sentido religioso, o verdadeiro *mîrum*, é o qualitativamente diferente (*thateron, anyad, alienum*), aquilo que nos é estranho e nos surpreende, o que está fora do domínio das coisas habituais, compreensíveis, bem conhecidas e portanto familiares; é aquilo que se opõe a ordem conhecida das coisas e , por isso mesmo, nos enche de surpresa e paralisa. (Otto, 1985, p.30)

Esta perspectiva do religioso, do sagrado como algo totalmente **outro**, faz da **experiência religiosa** uma experiência de ruptura com o ordinário e cotidiano. A **experiência religiosa** se caracterizaria pela instauração de uma ordem inteiramente diferente das realidades *naturais*.

Para R. Otto, é preciso distinguir o sagrado como categoria *a priori* da razão e como **revelação**. Toda a religião teria, como pressuposto, princípios de conhecimento que garantiriam seu status de verdadeira. Estes princípios são, segundo o autor, “necessariamente, princípios *a priori*, que nenhuma experiência, ou história pode dar”(ibid., p.163).

O autor precisa distinguir também entre *predisposição* ao sagrado e *conhecimento* do sagrado ressaltando que:

O conhecimento a priori não é aquele possuído por todos os homens dotados de razão (nesse caso seria um conhecimento inato), mas o conhecimento que cada um pode possuir. O conhecimento, a priori superior, é aquele que cada um pode possuir como a experiência atesta, mas ninguém o possui por si mesmo. Os que o possuem são aqueles que o tiveram despertado pela ação de outros homens melhores dotados (Otto, 1985, p.164).

Sendo assim, a **experiência religiosa**, para deixar de ser mera experiência do mistério inexplicável, precisa da mediação desses **outros homens melhores dotados**, que fazem a experiência e são capazes de **dizer** a experiência, traduzindo o conhecimento adquirido com categorias racionais. O exemplo dado por Otto é o da arte: as pessoas comuns são receptivas à arte, são sensíveis e podem apreciar uma obra de arte graças à *cultura do gosto*, mas são incapazes de produzir arte, de expressar, elas mesmas, o genuinamente artístico. A diferença, para Otto, é de quantidade e qualidade: o artista expressa uma potência mais elevada de emoção/predisposição e conhecimento/produção.

A analogia com a experiência religiosa é simples: as pessoas comuns são receptivas e predispostas ao sagrado, mas não são capazes de produzir e reproduzir conhecimento a partir da experiência do/com o sagrado. Concluindo sua reflexão, Otto propõe:

O grau mais elevado é representado pelo profeta, isto é, por aquele que possui o espírito como capacidade de perceber a **voz interior**, a faculdade de divinização e a capacidade de produção religiosa. Acima do grau representado pelo profeta, pode-se conceber e esperar um terceiro grau, ainda superior: é o grau onde se coloca aquele que possui o espírito em sua plenitude e que se torna, em sua pessoa e obra, objeto de divinização e manifestação do sagrado. Ele é mais do que o profeta. Ele é Filho. (ibid., p.165)

A reflexão de R. Otto é marcada por este senso de superioridade do cristianismo que revela os comprometimentos metodológicos do autor que faz, de sua experiência, a experiência; ao eleger suas mediações como **as** mediações para compreensão do fenômeno religioso, R. Otto inviabiliza uma abordagem analítico-crítica da **experiência religiosa** para permanecer na apologética da supremacia do cristianismo, de modo especial do protestantismo de corte luterano e, por extensão da supremacia étnica e masculina.

Otto vai privilegiar a experiência de personagens bíblicos, em especial, profetas, como explicitação de seu esquema de predisposição *versus* conhecimento da **experiência religiosa**. Ao longo de seu livro já citado, o autor faz referência a certas experiências **teofânicas**, tratando-as de modo exemplar e paradigmática como, por exemplo, a narrativa do capítulo 6, do livro de Isaías (p. 55 e 78); a experiência de Ezequiel (p. 79); a experiência de Moisés no Êxodo 3,6 (p.77); Jacó no texto de Gênesis 28,17 (p.130); o apóstolo Paulo em Romanos 1,18ss (p.86).

O tratamento privilegiado que R. Otto dispensa às experiências **teofânicas**, como lugar especial de conhecimento do sagrado, vêm influenciando a pesquisa bíblica, dando a estas narrativas um status especial de reveladoras do deus bíblico.

O esquema de R. Otto faz com que na **experiência religiosa** desapareça qualquer elemento de pertença social da pessoa que participa da experiência, isto é, diante do sagrado, as pertenças sociais e as características sociais são esmagadas pelo sentimento de *tremendo* sendo assim irrelevantes para a compreensão do fenômeno.

Entretanto, R. Otto vai precisar garantir para algumas pessoas especiais um acesso especial ao sagrado: são aquelas que superam o fascínio e a sensibilidade e que são elevadas, por dom natural, ao nível do conhecimento e produção da **experiência religiosa**.

Se, para falar da arte, R. Otto precisou cunhar o termo **cultura do gosto**, para explicar como os não-artistas se orientam em termos da apreciação da obra de arte, seria possível ampliar o termo também no que diz respeito à cultura do gosto na experiência religiosa. Nesse ponto de sua reflexão, Otto precisou buscar alguma relação com os processos sociais, para explicar de que modo as pessoas se relacionam diferentemente com a produção artística e, também, religiosa. Existe uma cultura do gosto que orienta o movimento das pessoas não iniciadas em direção às verdades *a priori*, reveladas por aqueles **uns** que participam efetivamente da **experiência religiosa**.

Ao elencar exemplos, ao priorizar certas tradições, ao hierarquizar experiências, R. Otto mantém a coerência de sua reflexão, afirmando o caráter apologético de seu trabalho: ao construir um sistema analítico que garante para certa tradição cristã o acesso a **O Sagrado**, R. Otto pavimenta o acesso exclusivo de certa tradição masculina ao sagrado e suas manifestações e conhecimento. Ao afirmar que a **experiência religiosa** independe dos condicionantes culturais em seu momento de conhecimento e produção, reduzindo a interferência da cultura a um estágio inferior, a reflexão de Otto naturaliza a supremacia masculina nas tradições **teofânicas** tornando-as *a priori* tradições da própria revelação.

Tal procedimento metodológico, que compromete muito das reflexões sobre **experiência religiosa** na Bíblia, em especial no Antigo Testamento, ao mesmo tempo em que inviabiliza a participação de mulheres do conhecimento e produção da teologia, falsifica a experiência dos homens como experiência universal e geral, inviabilizando uma espiritualidade e uma reflexão que expresse a cultura do gosto também dos homens.

O pensamento de R. Otto expressa bem o modelo conceitual patriarcal que continua sustentando reflexões teológicas e antropológicas contemporâneas como, por exemplo, João Batista Libânio, comentando o sagrado como paradigma da experiência religiosa diz:

Por sua vez, tanto o fascinante como o tremendo apontam para outra característica ainda mais profunda.. Defrontam com algo que é totalmente outro, o diferente, o singular, o insólito, o extraordinário, o novo, o perfeito, o estranho, o monstruoso, o misterioso - que ultrapassa a experiência humana comum, que pertence a outro tipo de realidade, que vem carregado de força e poder, etc. (Libânio, 1996. p.36)

3. Mircea Eliade: seleção masculina e condição feminina

Mircea Eliade (2008) critica e amplia esta compreensão, quando propõe o sagrado como **manifestação**, ficando assim a **experiência religiosa** como experiência de **hierofanias** “as manifestações das realidades sagradas”. Mantém-se o âmbito de manifestação de algo diferente, de uma realidade que não pertence ao nosso mundo em objetos e/ou pessoas da ordem natural. Objetos e pessoas tocados pelo sagrado tornam-se outra coisa e a mesma coisa. Recebem poder. Distanciando-se de R. Otto, o autor afirma:

Mas nas páginas que se seguem, nós situamo-nos numa outra perspectiva. Propomo-nos apresentar o fenômeno do sagrado em toda sua complexidade, e não apenas no que ele comporta de irracional. Não é a relação entre elementos não-racional e racional da religião que nos interessa, mas sim o sagrado na sua totalidade. Ora, a primeira definição que pode dar-se do sagrado, **é que ele se opõe ao profano.** (Eliade, 2008, p.24)

Esta distinção é, para Eliade, fundamento ontológico do mundo, demarcando espaço e tempo, garantindo densidade de sentido em relação à neutralidade da experiência profana. A manifestação do sagrado instauraria um *ponto fixo* a partir de onde o religioso pode se orientar e orientar seu mundo e relações. Esta demarcação do espaço do sagrado implica uma hierofania, um ponto fixo de orientação e de passagem entre as esferas do sagrado e profano. Eliade vai caracterizar esta experiência como **teofânica** afirmando: “a teofania consagra um lugar pelo próprio facto de o tornar “aberto” para o alto, quer dizer, comunicante com o Céu, ponto paradoxal de passagem de um modo de ser a um outro” (ibid., p. 70).

Demarcando os espaços e os tempos, fixando o centro orientador da vida e das relações, a experiência religiosa ao contrário de ser uma recusa em se ocupar da realidade, interfere e altera o real e suas relações, instaurando hierarquias, explicações e sentidos vitais à vida do grupo social. Eliade chama atenção para a co-extensão entre Casa/Corpo/Cosmos apontando para certos procedimentos sociais que reproduzem e garantem, na repetição ritual, a presença do sagrado, como por exemplo, a função do casamento, em certas sociedades de agricultores, que ritualiza e associa a mulher à terra, numa vivência simultânea do sagrado do trabalho e da relação conjugal (Eliade, 2008, p.24).

Evidencia-se assim a relação entre **experiência religiosa** e a organização da vida social também no que diz respeito aos *lugares e tempos* diversos que orientam a divisão de trabalho, o exercício do poder e as representações diferenciadas de homens e mulheres. Eliade vai estudar sociedades que ritualizam funções fisiológicas associando-as a fenômenos cósmicos, como por exemplo, nos diversos rituais de passagem (Eliade, 2008, p.40), tanto no que diz respeito à passagem de uma idade a outra - quando o grupo social orienta as novas gerações diferenciando ritualmente meninas e meninos - como nos ritos ligados ao nascimento, casamento e morte.

Rituais de iniciação podem também ter a função de constituir uma sociedade secreta, instituir e delimitar uma aproximação privilegiada e diferenciada do sagrado. O iniciado conhece e participa de modo diferente da **experiência religiosa**: conhece e

nomeia o sagrado, tem a revelação dos nomes da divindade e conhece suas instruções assim como o modo adequado de se dirigir à divindade. Para Eliade (ibid., p.174), “a iniciação comporta geralmente uma tripla revelação: a do sagrado, a da morte e a da sexualidade”.

Esses ritos de passagem são diferenciados para homens e mulheres e o autor faz questão de demarcar esta diferença:

Existem, igualmente, iniciações femininas. É preciso que se não espere encontrar nos ritos iniciáticos e nos mistérios reservados às mulheres o mesmo simbolismo, ou mais exactamente, expressões simbólicas idênticas às das iniciações e às confrarias masculinas. Mas descobre-se facilmente um elemento comum: é sempre uma experiência religiosa profunda que está na base de todos estes ritos e mistérios. É o acesso à sacralidade, tal qual ela se revela ao assumir a condição de mulher, que constitui o ponto de mira tanto dos ritos iniciáticos de puberdade como das sociedades secretas femininas (Weiberbunde). (ibid., p.192)

O que é interessante no trabalho de Mircea Eliade é que no que diz respeito aos rituais iniciáticos reservados aos homens nunca se diz **condição masculina**, mas, se trata sempre da iniciação de um homem em alguma confraria ou ordem religiosa particular. O autor ressalta que nem todos os homens vão participar, ou vão ter acesso às sociedades masculinas ligadas ao sagrado: os ritos de entrada implicam em *seleção*. No que diz respeito às mulheres, os rituais de iniciação são co-extensivos aos *corpos* das mulheres e suas funções: “Quanto às sociedades femininas, estão sempre em relação com o mistério do nascimento e da fertilidade... a primeira menstruação... o mistério do parto...”(ibid., p. 195).

A contradição fica mais evidente quando o autor cita rapidamente associações femininas de mistérios dando como exemplo as feiticeiras da Idade Média e suas reuniões rituais sem estabelecer de que maneira estariam “sempre em relação com o mistério do nascimento e da fertilidade” (ibid., p. 201).

O importante aqui é destacar as vinculações entre **experiência religiosa** e identidade de gênero: o trabalho de Mircea Eliade explicita este vínculo com suas variações e implicações. Mulheres e homens participam do sagrado de modo diferenciado, com conteúdos distintos. Esta **experiência religiosa** participa da ordenação e representação das relações sociais, também das relações sociais de gênero, porque têm a função de normatizar e ritualizar os lugares sociais e os poderes atribuídos a homens e mulheres.

Entretanto, ao se trabalhar com o conceito de **condição da mulher** associado aos processos biológicos da vida das mulheres o autor imobiliza sua reflexão porque deixa de compreender a **experiência religiosa** como construção social. Ao considerar o fenômeno da participação masculina no sagrado como **seleção** e mantendo a experiência das mulheres no âmbito da **condição** o autor revela o limite de sua metodologia e o comprometimento de sua reflexão.

Como aponta a crítica feminista:

Não se trata de buscar qualquer outra igualdade situada fora do campo social, na medida em que isto levaria, inexoravelmente, a uma essência masculina e a uma essência feminina. Tampouco se trata de negar diferenças entre homens e mulheres, o que representaria intolerância, mas de entendê-las como fruto de uma convivência social mediada pela cultura... As pessoas situam-se nos eixos de distribuição/conquista do poder - gênero, raça/etnia e classe social - graças às similitudes que apresentam com determinadas outras e às dessemelhanças de que são portadoras em relação a outras criaturas. (Saffioti & Muñoz-Vargas, 1994, p.271)

4. Neusa Meirelles Costa: proselitismo e neutralidade

A crítica dos modelos clássicos de compreensão do campo da religião no Brasil já tem produzido uma vasta bibliografia fundamental para o tratamento das matrizes plurais da experiência religiosa, entre nós, e também na explicitação das interferências da pertença social do pesquisador/a no instrumental de análise e interpretação dos fenômenos estudados.

Neusa Meirelles Costa faz um levantamento de possibilidades de abordagens sociológicas sobre religião e magia, desvendando a problemática dos quadros de referências, denunciando de certo modo a dependência destas abordagens do quadro de compreensões das religiões judaico-cristãs. Sendo assim, a pesquisa teria a tendência de tratar como **experiência religiosa** aquilo que se aproximasse mais de certas matrizes da tradição judaico-cristã, caracterizando outras mediações e modalidades como magia (Costa, 1986).

A autora afirma que, no que se refere aos estudos da religião, a pré-ocupação do pesquisador acaba marcando as conclusões da análise feita. Tal constatação vem se tornando consensual partir da crítica da neutralidade científica, do mito da distância entre sujeito e objeto: "... o cientista acredita-se, não tem crenças, ou delas se desfaz para fazer ciência..." (ibid., 124).

A autora ressalta que, tal superação pode se dar facilmente num nível superficial dos estudos da religião, mas, ao mesmo tempo, manter viva a lógica epistemológica que faz da experiência do estudioso a *norma* que vai influenciar na consideração da religião do outro.

Cotidianidade e contemporaneidade aqui são uma só existência, e o diálogo se faz tanto com o cientista, quanto com o religioso. A diferença radical entre esta situação e a do sociólogo cristão, estudando o cristianismo, reside em que ali os universos do discurso se comunicam na história (há uma relação indireta entre sociologia durkheiminiana e o kantismo, e deste com o cristianismo). (Costa, 1986, p. 125)

A exigência de superação do mito e neutralidade da ciência não se reduz a um ajuste metodológico, mas implica na crítica da pertença social do pesquisador, reconhecendo que as categorias e mediações de que faz uso se comunicam com certa normatização do lugar do cientista da religião, também no que diz respeito às relações étnicas e de gênero. A sociologia da religião e a teologia dependem epistemologicamente de uma certa inteligibilidade que o lugar de poder dos homens dentro do cristianismo e,

extensivamente, a cultura ocidental cristã lhes dá. Uma postura não-religiosa pode aparentar um pseudo lugar de objetividade para o cientista, dando-lhe a possibilidade de falar **sobre** fenômenos e sistemas religiosos sem discutir sua pré-ocupação como homem.

A crítica desta pesquisadora aponta não somente para um certo proselitismo judaico-cristão na delimitação de **experiência religiosa**, como também sugere o sexismo de tais abordagens: a ciência e seus instrumentos são genericamente constituídos. Se os anjos não têm sexo... o discurso religioso tem.

Os intérpretes modernos que dizem que os judeus acreditavam em um Deus incorpóreo desde o início não estão simplesmente praticando uma leitura anacrônica do monoteísmo. Eles estão inadvertidamente participando do próprio processo que estão tentando entender (Eilberg-Schwartz, 1995, p.159).

5. Relações sociais de gênero e religião: a hermenêutica é macho ou fêmea?

A hermenêutica, entendida como processo de decifração e doação de sentido e significado, é mais do que um conjunto de técnicas de explicação de um texto: a hermenêutica é o esforço de compreensão da compreensão, ato fundante do humano, a interpretação é situar-se no mundo. Mais do que interpretação lingüística, a hermenêutica é o espaço que se abre pela **fala** interpelante; a linguagem, como mediação do mundo e do pensamento, diz as coisas e seus gêneros - gramática e sexo.

Falar de si. Falar de se: estas relações tão delicadas entre corpo e razão. A biologia e a cultura na ponta da língua. Simultaneidade de ontologia e epistemologia, a hermenêutica é um encontro histórico da linguagem com o mundo e suas relações. A hermenêutica se debruça sobre discursos historicamente produzidos, considerando as dinâmicas de produção do discurso e a abrangência de suas recepções.

O modelo hegemônico de produção de discurso e sua hermenêutica consolidam binários fixos que estão presentes e resistentes no pensamento ocidental: a pólis contra o doméstico, a cidade contra o campo, o homem contra a mulher, o senhor contra o escravo, o cidadão contra o bárbaro, a liberdade contra a necessidade, a consciência contra a sensualidade, o científico contra o vivido. Este modelo – que se pretende absoluto e se desenvolve a partir de opções ontológicas e epistêmicas - condiciona a linguagem, o conhecimento e sua interpretação.

Na construção dos grandes modelos teóricos e políticos que, na sua positividade procuram dar respostas totalizantes às interrogações da sociedade, não há lugar para o sujeito da paixão. Sob o argumento de que todas as questões humanas já estão contidas na concepção metafísica da história, as paixões passam a ser, também, coisas abstratas e gerais. A teoria política tornou-se um conjunto de normas e idéias intemporais, válidas para todos os momentos e circunstâncias e, portanto, separadas dos impulsos afetivos do pensamento e da ação. A busca do sujeito da paixão, a partir da crise dos grandes modelos explicativos, é um dado novo (Novaes, 1986).

Se este modelo hermenêutico se constituiu como hegemônico, o fez em constante contradição com outras possibilidades e modelos, mantendo a violência – física e

simbólica – como elemento de garantia da hegemonia. Também é possível perceber que o desenvolvimento e manutenção desse discurso ocidental e masculino podem assimilar frações de articulações diferenciadas, desde que não comprometa o conjunto do sistema epistêmico e hermenêutico.

A crise dos grandes modelos explicativos e suas hermenêuticas vem se agudizando depois das duas guerras mundiais do século passado com os processos tecnológicos e políticos de disputa pelo controle da hegemonia geo-política e do mercado no mundo globalizado. É no âmbito dessa crise dos grandes modelos explicativos, que se pode identificar a trajetória das teorias feministas como parte da crítica e busca de superação dos aparatos violentos e excludentes de produção de conhecimento, seus discursos e interpretações.

Essas críticas e propostas de superação não são reações iconoclasta que resistem ou destroem por princípio todas as conquistas feitas até aqui. A pergunta por outras possibilidades e alternativas de organização de poderes, fazeres e saberes é um processo de explicitação de novos sujeitos políticos (tão antigos!) que afirmam novos protagonismos.

Sem pretender justapor modelos, as teorias feministas compartilham do esforço de crítica que se alimenta dos movimentos organizados de mulheres e suas lutas emancipatórias e de libertação em constante diálogo com outros movimentos e autores e autoras que não aceitam separar o pensamento do mundo dos impulsos afetivos do pensamento e da ação.

Longe de ser uma possibilidade hermenêutica que se ergue em paralelo, reivindicando para si *status* e legitimidade de invenção de um fundamentalismo das mulheres, uma hermenêutica feminista que participa da tentativa de abrir um espaço à invenção do saber, ou melhor, a novos saberes que correspondam às experiências políticas e afetivas de redesenhar os poderes e as relações.

6. Entendendo gênero: desafios epistemológicos

Gênero seria, num sentido literal, “a organização social da relação entre os sexos” . Neste sentido, se rejeitam as reduções e justificativas biológicas para explicar e compreender as relações entre homens e mulheres, numa determinada estrutura social. Rejeita-se também a identificação de uma **condição feminina**, baseada na crença de um residual *à priori* que diferenciaria a natureza masculina da natureza feminina.

Gênero indica as construções sociais dos papéis atribuídos aos homens e às mulheres, tanto no que diz respeito às representações simbólicas como na objetivação do uso/exercício do poder:

Lauretis situa o gênero em dois níveis: no da representação e no que chama real. Como se pensa que a representação é tão real quanto qualquer outro fenômeno, preferes-se afirmar que a representação se inscreve no terreno do subjetivo, objetivando-se através da atividade, enquanto o real consiste em práticas sociais e seus produtos, que se subjetivam por um movimento oposto do sujeito. Produtos e processos sociais são igualmente importantes... Para a autora em pauta, portanto, o gênero é tanto um constructo sociocultural

quanto um aparelho semiótico, um sistema de representação que atribui significado (...) a indivíduos dentro da sociedade (Novaes, 1986, p.13).

Incorporar gênero como paradigma epistemológico não suficiente nele mesmo, mas, necessariamente, como paradigma relacional, que se constitui na simultaneidade com classe social e etnia, coloca a exigência da discussão mesmo da epistemologia. Exige-se o abandono das reduções conceituais e categoriais, desistindo dos **universais** e seus redutores teóricos.

A elaboração discursiva feminista intenta desconstruir esse saber instituído, restituindo-o à sua historicidade, devolvendo-o à sua particularidade, recusando-se as mulheres a se reconhecerem num discurso que as nega. A palavra recuperada pelas mulheres constitui-se, então, como uma proposta de reformulação dos paradigmas tradicionais de compreensão e análise da realidade (Nunes, 1996, p.93).

A introdução da categoria de gênero coloca o desafio de se desvendar o próprio movimento de construção do saber, suas metodologias, seus pressupostos, suas hierarquias e pertenças sociais. No campo das ciências da religião e da teologia, mais do que acrescentar o verbete **mulher** às pesquisas ou tratar da **mulher** como tema isolado, num ou outro sistema religioso, está o desafio de avaliar o comprometimento epistemológico destas disciplinas com os sistemas de significado que naturalizam os papéis sociais e suas valorações tanto para homens como para mulheres.

Joan Scott (1996) aponta para quatro elementos relacionados entre si na configuração de relações sociais fundadas sobre diferenças entre os sexos:

- 1- símbolos culturalmente disponíveis que evocam representações múltiplas (freqüentemente contraditórias) - Eva e Maria, como símbolo da mulher, por exemplo.
- 2- conceitos normativos que apresentam modelos interpretativos que tentam limitar as possibilidades metafóricas - doutrinas religiosas e científicas na forma de oposição binária de caráter categorial e normativo, por exemplo.
- 3- aparente permanência de representação e fixidade de conceitos, procedimentos e instituições, sendo o objetivo da análise de gênero *explodir* estas noções de fixidade e permanência.
- 4- identidades subjetivas, que não se reduzem às pretensões da psicanálise, mas à consideração de como as identidades de gênero são construídas em relação com representações culturais historicamente situadas.

A religião seria um dos **sistemas de significados** disponíveis dentro de uma determinada sociedade que, em relação com outros sistemas, articularia regras de relações sociais e forneceria um certo **léxico** - tanto no sentido literal de disponibilidade de **palavras** e sua inteligibilidade, como no sentido simbólico das metáforas e representações - para construção de sentido da/s experiência/s. – “Sem o sentido, não tem experiência e sem processo de significação, não tem sentido” (Scott, 1996, p.10).

Assumir o **gênero** do discurso e no discurso teológico significa também criticar e recriar a concepção de **identidade**. O eixo hermenêutica da pluralidade, do sincrético, do múltiplo é um desafio epistemológico: desloca e subverte o modo como entendemos a realidade e seus discursos, os textos e suas materialidades, uma história e seu imaginário. Já não há pontos de partida e sim motivações. Já não dizemos dos fundamentos, mas sim da genealogia do conhecimento, da prática e do discurso que construímos.

É que o exercício de pluralidade deve mover-nos em direção ao que não somos explicitando o plural em nós mesmos. Assim, pluralidade não se reduz à alteridade - minha identidade e outras - mas revela o plural em mim mesma. O plural está na realidade e no olhar sobre a realidade. Na história, na realidade, no sujeito, no método, no discurso e na prática. Quem precisa de anjos?

Referências Bibliográficas

- Althaus-Reid, Marcella. (2000). *Indecent Theology – Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. London/New York: Routledge.
- Costa, Neusa Meirelles. (1986). O fundamento mítico-religioso da suposta magia no candomblé. *Estudos de Religião*, n. 4, IEPGCR, São Bernardo do Campo, 123-158.
- Eilberg-Schwartz. (1995). *Falo de Deus: E Outros Problemas para o Homem e o Monoteísmo*. São Paulo: IMAGO.
- Eliade, Mircea. (2008). *O Sagrado e o Profano – a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes.
- Geertz, C. (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Libânio, João Batista. (1996). Diferentes paradigmas na história da teologia. In: Dos Anjos, M.F. (org.), *Teologia e novos paradigmas*, SOTER/Loyola.
- Novaes, Adauto. (1986). *Os sentidos da Paixão – Introdução*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nunes, Maria José F.R. (1996). Gênero, saber, poder e religião. In.: Dos Anjos, M.F. (org.), *Teologia e novos paradigmas*, Soter/Loyola, São Paulo.
- Otto, Rudolf. (1985). *O Sagrado*. Imprensa Metodista & Ciências da Religião, São Paulo.
- Saffioti, H.I.B. & Muñoz-Vargas, M. (1994). *Mulher brasileira é assim*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- Scott, Joan. (1996). *Gênero: uma categoria útil*. Recife: SOS Corpo.