

Corpo feminino, corpo sedutor, corpo profano: a construção teológica do corpo feminino como simbologia do mal

Marli Wandermurem

Marli Wandermurem. Faculdade Batista Brasileira, Salvador, Bahia. Profa. de Ciências das Religiões e Teologia do Antigo Testamento. Coordenadora do Núcleo de Estudo Interdisciplinar Sobre Gênero e Religião (NEIGER) e Centro de Estudos Teológicos Feminista do Norte/Nordeste (CETEFEN). E-mail: marliw@fbb.br

Resumo

O corpo feminino foi construído pela rigidez dos valores morais através dos pensamentos culturais religiosos a partir dos mitos primordiais. Nele estão inscritas todas as regras, todas as normas e todos os valores elaborados pela construção teológica/filosófica que vêm perpassando as sociedades ao longo das épocas históricas. No mundo religioso, ele é visto como uma construção simbólica, por isso não se pode compreendê-lo pelo biológico, e sim, por sistemas culturais. É mediante a construção teológica que nasce a sua não-percepção. A preocupação com o corpo passa a ser proibida, e começa-se a delinear a concepção de separação de corpo e alma, prevalecendo à força da alma sobre o corpo. O corpo começa a tornar-se culpado e perverso, necessitando de purificação através das técnicas coercivas sobre o físico, como forma de controle.

Palavras-chave: Mal. Corpo feminino. Mitos. Religião.

The female body---seductive and profane: the theological construction of the female body as symbol of evil

Abstracts

The female body was constructed with the rigidity of moral values based on primordial myths and, subsequently, on religious and cultural thought. On this body are inscribed all the norms, all the rules, and all the values elaborated by theological/philosophical construction and found in society throughout history. In the religious world, the female body is seen as a symbolic construction rather than as something biological and therefore as part of a cultural system. It is by means of theological construction that non-perception of the female body comes into practice. Preoccupation with the body becomes prohibited, and separation of the body from the soul begins to occur, with soul winning out over body. The body becomes identified with guilt and perversity, therefore requiring purification through physically coercive techniques as a form of control.

Key words: *Evil. Female body. Myths. Religion.*

INTRODUÇÃO

As contribuições da sociologia e da antropologia para o debate teológico sobre o mal se centralizam no suporte de que o bem e o mal são categorias socialmente construídas ao longo da história. Mas falar de mal implica uma análise do simbólico-religioso para entender onde, como e por que as religiões vincularam a figura feminina nesta construção do mal. Implica ir além, necessita-se refletir sobre o espaço de identidade feminina, isto é: o seu corpo. E, conhecer os sentidos construídos no corpo feminino, obrigatoriamente, necessita-se focar a Teologia, porém, analisar corpo feminino, hoje, significa apontar a importância de suas diferentes experiências que por muito tempo foram negligenciadas e reprimidas pelos discursos teológicos, criando inúmeros dogmas para hostilizá-lo e torná-lo profano.

A intenção deste trabalho é fazer uma análise da construção do corpo feminino, inserido no significado simbólico religioso cristão, como espaço do mal. Uma vez que o corpo feminino foi construído ao longo do tempo pela rigidez dos valores morais através dos pensamentos culturais religiosos, nele estão inscritas todas as regras, todas as normas e todos os valores elaborados pela construção teológica/filosófica que vêm perpassando as sociedades ao longo das épocas históricas. Na tentativa de olhar momentos significativos na história teológica do corpo feminino, o mais importante não é a delimitação das datas e épocas, mas a descrição dos traços que se destacaram em determinados períodos, a fim de apontar alguns elementos que ajudem a descobrir os discursos que construiu o corpo feminino, num ângulo negativo, e por isso, legitimou o seu afastamento de muitos espaços sociais, sobretudo, do espaço sagrado.

Inicialmente, poderemos registrar perguntas a partir do tema proposto, tais como: como surgem as categorias religiosas usadas para classificar e separar corpos, pessoas e eventos em bem ou mal? De que forma as categorias de classificação entre agentes do mal e do bem são socialmente construídas, descritas, explicadas e justificadas nas várias culturas ou momentos históricos? São perguntas que o texto não tem intenção de responder; a proposta é provocar uma reflexão de estudiosas feministas do fenômeno religioso, a partir das Ciências das Religiões, tomando por objeto de análise as formas de percepção do corpo feminino como representação social do mal. Também, se pretende um debate com todas as pessoas que estão preocupadas com as questões relativas à origem e significação do mal na vida humana, e a todas que estão interessadas em examinar as articulações entre ciência sociais e religião, nesta constituição.

Os teóricos que partilharam à teoria da modernização progressiva de toda a esfera social consideraram a religião como suspeita, destinada a uma inevitável perda de relevância social. Somente nas últimas décadas do século vinte, numa sociedade pós-secular, marcada pela efervescência religiosa que se deu conta da unilateralidade da perspectiva da teoria da modernização e, sobretudo, da previsão errônea em relação ao espaço da religião na sociedade moderna.

Contudo, no mundo teológico, às vezes, se estranha a abordagem que as ciências sociais fazem da religião, considerando-a excessivamente secularizante. Esta estranheza tem sua razão de ser, pois as ciências sociais desde as suas origens, na segunda metade do século XIX, têm proposto explicações estritamente sociais para o fenômeno religioso, abandonando quaisquer apelos ao transcendental, especialmente em suas maneiras de abordar a presença do divino e de suas formas de negociação na sociedade. O resultado são as acusações de reducionismo ou uma atitude reservada para com as ciências sociais. Durkheim (1989) expressa essa dificuldade da seguinte forma:

O mundo da vida religiosa e moral ainda continua fechado. A grande maioria dos homens continua a acreditar que existe aí uma ordem de coisas nas quais o espírito só pode penetrar por vias muito especiais. Vem daí as fortes resistências encontradas todas as vezes que se procura tratar cientificamente os fenômenos religiosos e morais (...). Eis em que consiste o conflito entre a ciência e a religião. (DURKHEIM, 1989, p. 508)

Porém, não se pode ignorar a importância das contribuições das Ciências Sociais e da Antropologia para um debate sobre o fenômeno religioso, especialmente quando as formas de percepção e representação social do mal, porque elas descrevem e explicam as formas como os grupos sociais criam, percebem e representam à presença do mal no mundo; no entanto, não temos que isolar a Teologia no conjunto das ciências da religião.

O tratamento dado pelo iluminismo e pelos intelectuais posteriores à religião, acumulou uma visão caricaturada sobre o fenômeno religioso, colocando-o como cobaia da razão em que deveria ser examinado e questionado. Foi entendida como forma opíaca de conduta. Porém, estudar o fenômeno religioso hoje é de extrema relevância dado o fato de que a religião passa a ser vista e entendida como um fator de mutação social e política que está mudando de forma rápida o rosto da sociedade contemporânea. Essa nova relevância social não está apenas nas sociedades em vias de desenvolvimento do que foi classificado de “Terceiro Mundo”, mas também nas sociedades modernizadas e secularizadas pela ideologia marxista-leninista do leste europeu, onde os valores religiosos se tornaram relevantes para a reconstrução das nações assentados no fator religioso que, conexo com a identidade popular,

voltou a construir um quadro de identificação e referência para os grupos que aspiravam a renovação social e política. A religião está, até mesmo, no coração das sociedades industriais avançadas. Nas últimas décadas, a religião mostrou uma renovada capacidade de agregação e identificação, como mostra o neofundamentalismo evangélico nos Estados Unidos, ao mesmo tempo, que nos países europeus mais industrializados assiste-se a multiplicação e difusão de novos movimentos religiosos e de novos interesses por formas de magia e esoterismo.

A religião não tem uma natureza específica, porque está sujeita às transformações adaptando a sua tradição, mesmo a milenar, as mudanças ocorridas no tempo e no espaço. Bourdieu (1999, p. 25), analisando o fenômeno religioso pelo prisma da agência fomentadora de bens simbólicos a serem consumidos pela sociedade, diz que a religião como instituição social, cria e comercializa produtos – capital simbólico: econômico, cultural, político, cujo objetivo é a legitimação de suas práticas como verdades permanentes.

Na elaboração das reflexões, a seguir, foi adotado, como pressuposto, a existência de divergências culturais na forma de perceber e interpretar a presença do mal na figura feminina. É aquilo que diz Durkheim: “As categorias do pensamento humano jamais são fixadas de forma definitiva; elas se fazem e se desfazem, se refazem sem cessar, elas mudam conforme os lugares e tempos [...]”. Também, segundo o antropólogo Clifford Geertz (1989),

Não existem de fato homens não-modificados pelos costumes e lugares particulares. Não existe natureza humana independente da cultura. A cultura não foi acrescentada a um animal acabado, foi, outrossim, um ingrediente essencial na sua produção. Os seres humanos são animais incompletos e inacabados, que se completam e acabam através da cultura. (GEERTZ, 1989, p. 56).

Ao pesquisar a abordagem da religião se lida com dois espaços: de um lado há os discursos dos agentes do sagrado como a fundamentação última do saber religioso e de outro, há a relação que essas afirmações e esses enunciados, enfim, esse saber religioso, tem com o tipo de sociedade ou de cultura que o explicam. O corpo feminino foi alvo de muitas falas dos agentes do sagrado, e, seguindo a história, podemos perceber que a sociedade em cada momento, tempo histórico e cultural, veio explicando essa lógica do corpo feminino, como espaço do mal.

Mais que uma discussão teórica, atenta-se, neste momento, para um olhar do fenômeno religioso, no processo de construção do corpo feminino, como espaço do mal, tentando apontar fatores culturais que levam a sociedade endossar os discursos teológicos das instituições religiosas acerca do corpo feminino, bem como difundir tais mitos e estereótipos. A

linguagem mitológica, segundo Tillich (1957, p. 51), entendida como dimensão simbólica, expressa a relação humana com o transcendente. Essa realidade manifesta-se nos sentimentos valorizando os sentidos. Sendo assim, Tillich diz que se pode tentar substituir um mito por outro, mas ninguém pode remover o mito da vida espiritual humana, afinal o mito é a linguagem da religião.

INDAGAR SOBRE O CORPO: CONTEXTUALIZANDO O OBJETO

Os corpos das mulheres expressam valores éticos. Por isso, as mulheres lidam com um corpo que adotam mediante o modelo em que nascem e são educadas, e com o corpo que elas mesmas acabam assumindo. Os valores éticos da sociedade e das religiões impregnam a corporalidade feminina e não só do ponto de vista da moral sexual, também da moral pessoal, interpessoal, social e religiosa.

Tem marcado a corporalidade feminina os símbolos e os mitos. São eles que expressaram os elementos que em determinados momentos, espaços e culturas veio dando o significado do corpo da mulher. Entre esses símbolos merece atenção àqueles que expressam a potencialidade da figura feminina para o mal, portanto, se faz necessário uma releitura desses mitos, dos valores a eles associados e as conseqüências, ainda hoje, para a mulher.

A cultura judaica-cristã tem papel fundamental na elaboração de valores vinculados aos mitos primordiais. Por meio dela que se transmitiu às gerações de mulheres, durante mais de 30 séculos de história, uma concepção muito ambivalente de seus corpos. A sua ética tem sido, em grande medida, repressiva e negativa. A novidade de Jesus e de seu Evangelho, nesta história, apenas legitimou a cultura judaica e se vinculou a ela no que tange a conceitos negativos sobre a mulher. Desde as primeiras linhas da Bíblia Hebraica, as mulheres são visibilizadas pelos corpos. A sua auto-estima aparece estritamente vinculada ao reconhecimento social através da fertilidade de seus ventres. O êxito não depende delas e sim do funcionamento orgânico de seus corpos femininos. Portanto, são corpos narrados debaixo de uma ética sexual e do compromisso de maternidade.

O corpo, no geral, parece hoje como o maior desafio político; ele é o analisador fundamental de nossas sociedades contemporâneas. Segundo Le Breton (1991, p. 21), há muito tempo que a única realidade do corpo é a de ordem simbólica, mergulha entre o biológico e o ético, entre o corpo real e o virtual. A sociedade toma conta do corpo assim que ele nasce neste mundo, é concebido e vivido como se fosse um objeto inacabado e as pessoas

buscam incorporar as normas de uma nova estética corporal, procuram mudar o seu corpo para transformar a imagem do seu “eu” e, assim, sua vida social. O corpo virou um continente explorado.

O corpo humano é o suporte de todos os processos vitais que somos, por isso, não se pode defini-lo, porque a história do corpo humano não é tanto a sucessão de distintas definições e sim a narração de seus modos de construção. As definições nos remetem a um corpo *ahistórico*; se observarmos este fato vemos que é a forma de aproximação a partir das Ciências, ou da Filosofia ou, incluindo a Teologia, que a narração do corpo nos situa ante a história, ante as distintas formas, nas quais o corpo tem sido construído e vivido.

A mulher, em seu corpo, foi construída e narrada, através dos tempos, pela tradição religiosa como um ser que criou transtornos para humanidade. Ela só se supera e torna uma fonte do “bem” nos modelos estabelecidos por Maria ou Sofia. Onde ela assume os papéis de mãe, esposa ou piedosa, anulando-se a si mesma em benefício do outro. Portanto, as categorias de dignidade estão voltadas para o varão. É por isso que o corpo feminino aparece, na história, através do outro, atravessado pelas palavras do outro e configurado a partir dessas palavras. Ela entra na reflexão antropológica no âmbito dedicado à antropologia social, porém não com uma referência a si mesma, não como análises do humano enquanto feminino, já que o feminino tem sido produto de uma construção.

Tem participação na construção do corpo feminino, a linguagem. A linguagem religiosa, especialmente a utilizada para a construção das imagens é analógica, tanto vem pelo conceitual como pela metafórica. As metáforas, síntese da linguagem poética, são incorporadas à maleta de ferramentas metodológicas de quem se envolve nos estudos da religião, em sua busca de múltiplas representações contidas nos discursos, na imagética, nos signos e símbolos. Darton (1989) diz:

A linguagem nos dá nosso crivo mais básico. Ao nomear as coisas, nós as inserimos em categorias lingüísticas que nos auxiliam a ordenar o mundo. Nomear é saber – é encaixar alguma coisa num sistema taxonômico de classificação. Mas as coisas não vêm classificadas e rotuladas naquilo que chamamos natureza [...]. (DARTON, 1989, p. 38).

O discurso do ser humano enquanto corpo entendido como história e narração, nos escapa em sua intenção de querer reduzi-lo a processos biológicos, psicológicos, sociais ou políticos, pois o ser humano enquanto *ser-no-mundo, em-relação com*, resulta enigmático e misterioso e é precisamente isto que fica para explicar. A corporeidade é uma síntese de contrários, sempre problemática, onde o finito e o infinito parecem que lutam

incessantemente, onde a vida e a morte fazem seu ponto de encontro, onde o tempo e o espaço parecem que se detiveram para dar o passo da eternidade, onde o homem e a mulher descobrem que transcendem o mundo, o tempo e sua própria condição mortal em diálogo com o sofrimento e a morte que atravessam de meio a meio sua existência.

A corporeidade é o espaço da vida, da luta e da morte, o tronco da terra no que o ser humano tem fincado raízes como possibilidade de plenitude e, ao mesmo tempo, como frustração de possibilidades. É a pessoa em eterna gestação de si mesma que se debate entre os pólos que tenciona sua existência. A pessoa se descobre a si mesma pela exterioridade de seu corpo e a interioridade de sua vivência, entre a objetividade do aparecer e a subjetividade do mostrar-se, entre a execução de seus atos e a intencionalidade de sua vontade e, em definitiva, radicalmente entre os dois grandes atos de sua vida, a saber: o nascer e o morrer.

O corpo é também o que nos permite *ser-em-relação* e configurar o próprio rosto e a própria identidade através dos processos de socialização. Todo ser humano é um “eu” frente a um “tu” e isso por sua própria corporeidade já que é esta a que possibilita sua existência, o reconhecer-se a si mesmo como ser que existe e, portanto, com necessidade de *auto-interpretar-se* na própria existência. É assim que se nota a importância de pensar o corpo a partir da Teologia. Mas incorporar um discurso teológico do corpo implica em sérios desafios, pois, foi através do discurso teológico que o corpo se tornou pecador e subjugado. Agora, cabe, também, as teóloga/os feminista/s trabalhar no resgate desse corpo.

Trabalhar no resgate do corpo feminino hoje, necessita-se entender o momento cultural religioso e como se processa, ainda hoje, o discurso religioso na sua construção. O corpo da mulher constitui um signo chave para a compreensão do ser humano no mundo. Muito do que conhecemos da história veio expressado, na trama corporal da mulher, tal corpo que tomou forma de mãe e amante, monstro e amiga, prostituta e santa. Foi assim que as primeiras narrativas apresentaram a mulher, que nos chegou pelos mitos mais significativos de nossa cultura, especialmente os do livro sagrado: a Bíblia, que é a base para a construção da teologia cristã. São esses mitos que nos oferecem material para construir o corpo feminino, através de um sistema simbólico que a cultura religiosa construiu sistema de valores que veio a definir o corpo feminino.

Os estudos feministas, e a história do corpo são campos teóricos¹ que ajudam a subsidiar o estudo do corpo. Possibilitam olhar o corpo de forma a desnaturalizá-lo, ou seja, de forma a questionar saberes considerados pela teorização tradicional como verdadeiros ou, por vezes, única. Esses campos teóricos ao enfatizarem a dimensão cultural do corpo não negam sua materialidade biológica, mas não conferem a esta materialidade a centralidade na

definição do que seja um corpo nem mesmo tomam a biologia como definidora dos lugares atribuídos aos diferentes corpos, em diferentes espaços sociais.

As abordagens feministas pós-estruturalistas começaram a teorizar o corpo como um construto sócio-cultural e lingüístico, produto e efeito de relações de poder. Neste contexto, o conceito de gênero passa a englobar todas as formas de construção social, cultural e lingüística, implicada com os processos que produzem o corpo, tanto masculino como feminino, distinguindo-os e separando-os como corpos dotados de sexo, gênero e sexualidade.

Foucault (1992) tematiza o corpo, afirmando, sobretudo, serem os nossos gestos construções culturais historicamente datados. Seu objeto de investigação não está centrado no corpo, mas nas práticas sociais, nas experiências e nas relações que o produzem, num determinado tempo/local, de uma forma específica e não de outra qualquer. Para Foucault, o controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera apenas pela ideologia ou pela consciência, mas tem seu começo no corpo, com o corpo. “Foi no biológico, no somático, no corporal que antes de tudo investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica.” (FOUCAULT, 1992, p. 77)

A teoria feminista tem grande interesse em trabalhar a questão do corpo, colocando-o, muitas vezes, no centro da ação política e da produção teórica, pois, percebe-se que o corpo das mulheres é importante. Para Beauvoir (1980),

O corpo da mulher é um dos elementos essenciais da situação que ela ocupa neste mundo. Mas não é ele tampouco que basta para defini-la. Ele só tem realidade vivida enquanto assumido pela consciência através das ações e no seio de uma sociedade; a biologia não basta para fornecer uma resposta à pergunta que nos preocupa: por que a mulher é o Outro? Trata-se de saber como a natureza foi nela revista através da história; trata-se de saber o que a humanidade fez da fêmea humana. (BEAUVOIR, 1980, p. 57).

Em muitas teorias feministas, o corpo é analisado como um objeto cultural, utilizado de formas específicas em culturas diferentes. Existem apenas tipos específicos de corpos, marcados pelo sexo, pela raça, pela classe social e, portanto, com fisionomias particulares. “Os corpos são sempre irredutivelmente sexualmente específicos, necessariamente entrelaçados a particularidades raciais, culturais e de classe. O corpo deve ser visto como um lugar de inscrições, produções ou constituições sociais, políticas, culturais e geográficas.” (GROSZ, 200, p. 67).

O corpo ocupa um lugar importância na organização social e, por conseqüência, nos processos de dominação da mulher. As diferenças presentes nos corpos ajudam o pensamento classificatório a estabelecer distinções; é através de processos culturais que definimos o que é

ou não natural, que produzimos e transformamos a natureza e a biologia e, conseqüentemente, as tornamos históricas (LOURO, 1999). “As diferenças que fazem diferença são historicamente determinadas.” (LAQUER, 2001, p. 95).

Necessitamos construir uma nova antropologia, sem medos, que cante a maravilha de nossos corpos. Necessitamos reconstruir teologicamente um corpo que não carregue mais o peso do medo da Igreja, especialmente o medo da sexualidade que tem marcado o corpo da mulher como um território construído de passagens inomináveis e de zonas obscuras e pecaminosas.

DOM, ENGANO E SEDUÇÃO: AS FIGURAS FEMININAS NOS MITOS BÍBLICOS

O mito é uma experiência de comunicação, um modo de relacionar: ser humano e mundo. O mito funda realidades. Admitido, enquanto representação coletiva e assim incluído no âmbito da linguagem, o mito encetaria a transmissão ao longo das gerações de uma explicação do mundo. A palavra ganhou, no mito, o poder de circunscrever e fixar os acontecimentos, uma forma essencial de orientação, um pensamento que organiza os planos diversos da vida.

Ainda, na perspectiva da linguagem, mas vinculando-o à noção de estrutura psíquica, o mito foi apontado como expressão simbólica de arquétipos inconscientes. Dois tipos de inconsciente foram descritos: o pessoal, cujos conteúdos são aquisições da existência individual, e o coletivo, em que os arquétipos formam o conteúdo. O inconsciente da humanidade se expressa por meio de conjunto de símbolos próprios a cada agrupamento social.

Segundo Campbell (1990, p. 26), aquilo que os seres humanos têm em comum se revela nos mitos. Eles são histórias da vida, da busca da verdade, da busca do sentido de vida. Mitos são pistas para as potencialidades espirituais da vida humana, daquilo que ele é capaz de conhecer e experimentar interiormente. Para Campbell (1990), o tema fundamental nos mitos é, e sempre será, a da busca espiritual. O que se nota ao investigar as vidas dos grandes mestres espirituais da humanidade (figuras históricas reais), pois, sempre nascem lendas e mitos ligados a eles. Relativando vivências complexas de mundo, o mito é passível de múltiplas miradas. Polêmico, suscita debates, na busca de definição exclusiva que englobaria suas várias dimensões. Equiparado, a princípio, ora a uma teologia, ora a uma filosofia em embrião, o mito foi, ao longo dos tempos, incluído em diversas perspectivas.

Em busca de outros enfoques, há mais de meio século, o Ocidente veio a reconhecer no mito a narrativa de uma história verdadeira, incluindo-o no âmbito das tradições sagradas. Segundo Eliade (1972, p. 11), o mito estabelece o modo pelo qual algo passou a ser. Sua função maior seria revelar os modelos exemplares dos ritos e demais atividades significativas da vida humana. Os mitos de origem que influenciaram a mentalidade ocidental têm procedência dentro de uma área geográfica cultural, cujos maiores expoentes foram as cultura babilônica e sumérianas e a grega. Muitos dos mitemas encontrados nos mitos bíblicos têm a sua origem nas versões mais antigas dos povos da Mesopotâmia, porém, depois da crítica construída a partir do fim do século XVIII, que resta do mitológico para o Cristianismo? Nesta resposta, encontramos na opinião de dois teólogos: o alemão Rudolf Bultmann e o francês Paul Ricoeur algumas respostas. Eles estão inseridos na tradição filosófica reflexiva e procuram dialogar com a modernidade se perguntando como é possível pensar filosoficamente mitológico? Bultmann publicou a obra *Novo Testamento e Mitologia*, opta pela eliminação do mito da linguagem religiosa, por meio do processo hermenêutico de interpretação existencialista, mais conhecido como “desmitologização”. Ricoeur percebe que o cogito está moribundo e que é possível salvá-lo articulando-o como simbólico. Para Ricoeur (1987) o pensar simbólico se dá por meio da hermenêutica criadora de sentidos.

Paul Tillich (1959, p. 54) é o teólogo da contemporaneidade que mais destaca a importância do mito para a linguagem religiosa. Ele nos lembra que nada mais que símbolos e mitos podem expressar nossa preocupação suprema. São eles capazes de dar expressão ao sentimento do ser humano com o absoluto. Ataca a desmitologização de Bultmann porque ele remove os símbolos e os mitos portadores de sentidos necessários à vivência humana. Afirma que a clara distinção entre signo e símbolo é o grande problema dos que em seu tempo escreveram sobre mito e símbolo na linguagem religiosa. Ricoeur e Bultmann, devido a suas metodologias e à não teorização desta distinção tratam a linguagem religiosa como alegórica e não como linguagem simbólica, ainda que utilizem o termo símbolo. Bultmann (2005) com seu projeto de desmitologização diz que por detrás da visão mitológica há verdades existenciais que precisam ser desvendadas e trazidas à luz.

Não é nossa intenção apresentar os mitos do corpo feminino, apenas focar algumas construções relevantes para entender a construção mitológica do corpo feminino como representação do mal, e como eles se tornaram discursos dos agentes do sagrado e foram difundidos nas sociedades. Delimitaremos nossa reflexão nos mitos bíblicos, uma vez que eles foram bases teológicas para a formação da cultura religiosa ocidental.

O mito de Eva, Pandora e Lilith são determinantes na detecção da moral imposta pela religião cristã ocidental. O Cristianismo é uma religião derivada do Judaísmo, partilhando com o mesmo discurso mítico contido no Antigo Testamento ou Bíblia Hebraica. O mito de Lilith surge nos mundos: babilônicos e hebraicos. Criada por Deus logo após Adão, nasce do pó. “Ela nasce do pó assim como Adão, mas de um pó com fezes e imundícies.” (SICUTERI, 1986, p. 28). Desde seu nascimento, está identificada com a impureza. Identificada com a noite, fazia parte de um grupo de espíritos malignos. Ela fugiu de casa perto do Rio Eufrates e se estabelece no deserto. É representada na figura de uma mulher e coruja de longos cabelos, que perturba os homens.

Segundo a tradição talmúdica, ela é a "Rainha do Mal", é a Lua negra e a Mãe dos Demônios. No Talmude, ela é descrita como a primeira mulher de Adão. Tornou-se rebelde ao reivindicar igualdade em relação a seu marido. Abandonou Adão, insultou a Deus e foi embora. Sai no momento em que o Sol se despede e a noite começa a descer, tal como na ocasião em que Deus fez vir ao mundo os demônios. Lilith, um demônio feminino, volta-se contra todos os homens, surpreende-os durante o sono e os envolve com toda sua fúria sexual, aprisionando-os em sua lasciva demoníaca, causando-lhes orgasmos demolidores.

Para satisfazer Adão, triste por ter perdido a mulher, Deus manda para o lugar de Lilith, Eva, que é a mulher submissa, porém usa de "persuasão" para fazer com que Adão coma do fruto proibido, cometendo o "pecado original" e, desta forma, dando origem a todas as nossas desgraças. Este mito retrata bem a diferença entre a mulher progressista e a submissa. Esta é a diferença fundamental entre Lilith e Eva. Mas ambas são portadoras de mal para a humanidade.

No entanto, Eva é a mulher feita a partir de um fragmento de Adão. É o modelo feminino permitido ao ser humano pelo padrão ético judaico-cristão: submissa e voltada ao lar. Ela repetiria o gesto de rebelião de sua antecessora. Deus tinha permitido ao homem comer todas as frutas do jardim, com apenas uma exceção. É exatamente esta interdição que é rompida por Eva. A punição por este ato de desobediência original foi a perda da imortalidade, a partir de então os humanos tornaram-se mortais. O pecado original transforma os seres puros, criados por Deus, em seres impuros.

Um outro texto importante é o de I Enoc, contém apenas um fragmento dele canonizado em Gênesis nos capítulos 2-8. O seu conteúdo mais amplo compõe o apócrifo de Enoc. O mito tem grande importância na simbologia do masculino e feminino, trata-se do mito dos anjos violadores que se enamoram das belas mulheres dos homens. O mito expressa um tema doloroso e forte da fenomenologia do corpo feminino, interpretando as mulheres como corpo

e terra de conquista para os varões [espíritos] mais altos e perversos que aparecem como anjos caídos e não como simples humanos. Há, no fundo, uma ambivalência: as mulheres aparecem como provocadoras e vítimas ao mesmo tempo. O relato apócrifo diz que as mulheres eram [tobot] boas e formosas para ser tomadas como era *tob* para comer-se o fruto do paraíso. Os corpos das mulheres são desejáveis para os varões, que, agora são filhos de Deus.

O que os anjos buscam não é a beleza, mas os corpos belos e formosos para ser possuídos. Os corpos são objetos prioritários de conquista, em atitude sexual de violação. Mulheres são tomadas para que possam ter filhos. No mito, o varão [anjo] é violador [deseja e possui a mulher] e patriarcal [buscam filhos para se realizarem]. *Eros e thatanos*. Possessão sexual e violência são elementos polares de uma mesma humanização masculina. O que implica dizer que os primeiros varões do mundo [segundo o mito] estão representados por espíritos violentos. A partir da união dos anjos caídos com as mulheres começaram a ensinar-lhes orações e conjuros, bem como a arte da magia. Também, elas aprenderam a realizar as curas utilizando as raízes e plantas; são as portadoras de cultura, mas tornaram-se bruxas. Essa união antinatural produziu uma espécie de “ser” mal: trata-se de gigantes. Esses começaram a atacar os humanos, primeiro, devorando toda a comida destinada aos homens, depois, na falta dela, tornaram-se canibalistas e começaram a devorar o próprio homem (1 Enoc 7, 1-4).

Os relatos mitológicos de Enoc apresentam uma imagem ambivalente da mulher: ela é uma vítima dos anjos, mas é, também, a pecadora porque é responsável pelos pecados dos anjos. Elas os excitou, despertando neles o desejo, acima de tudo, se permitiram ter filhos com eles. Elas são cooperadoras e participantes desse mal praticado pelos anjos, pois os anjos caídos e que se uniram às mulheres tomaram muitas formas e corromperam a humanidade. Elas se permitiram formar, com anjos, um casal antinatural – união de seres divinos com mulheres o que torna as mulheres também portadoras do mal; é de seus corpos que saíram os gigantes que, agora, ameaçam a humanidade; elas entregaram seus corpos aos demônios o que a história religiosa vem interpretando e a tradição posterior interpretou de várias maneiras [magia, bruxaria, promiscuidades]. Possivelmente, se trata de uma reação de medo: ao situar-se ante a mulher, o não “poder” de compreensão feminina e, as várias formas que as mulheres inventaram para escapar da dominação, ainda que fossem criadas as muitas maneiras para mantê-la, até mesmo pela força. São fatores que fizeram com que os varões vêm vinculando a mulher como uma expressão do diabo e precisam se defender delas.

Pela mulher, toda a humanidade ficou exposta e ameaçada. Ela tem participação na ação dos demônios perversos. Nesta perspectiva, o pecado é o feminino que está submetido à

perversão. Elas pecam sendo objeto de pecado, isto é, fazendo pecar o varão, por isso, que se definiu teologicamente que o corpo da mulher é evocação do diabo. Ela é o mais pobre e perverso ser da terra. Porém, só se sataniza aquilo que é muito importante. O que implica ser o corpo feminino, é corpo que atrai os varões, é fonte de existência para a humanidade. É um signo poderoso da divindade, por isso resulta ambivalente, ela aparece ao mesmo tempo como paraíso e diabólica, como santidade e expressão de máxima impureza através do sangue menstrual que dá a vida, inclusive para os varões. No entanto, esse corpo não é só desejado e possuído pelos anjos caídos; Javé, o Deus de Israel, também quer possuí-lo. Nos relatos proféticos, Israel se torna um corpo de mulher que é a esposa de Deus. Ela é a prostituta de Deus. O signo de prostituta, entendido como chave de relações sociais, ignora a violência e tende a sancionar a opressão de mulheres convertendo o corpo feminino em signo de pecado. É que acontece nas profecias de Ezequiel no capítulo 16,31-34. Nesta profecia, pecado é a sedução feminina. O texto põe em relevância pessoal [social] da mulher tanto na perspectiva religiosa – poder de opção ou rejeição por Javé, - como em perspectiva corporal – ela pode fazer o que quiser com seu corpo. Esta mulher israelita é dona de seu corpo. Seu pecado é a liberdade, pois ela quer e ela elege os seus amantes.

Nos escritos do Novo Testamento, vale destacar o texto de Efésios 5,21-33 que expõe o matrimônio à luz do ministério cristológico em relação com a Igreja. A categoria fundamental do texto é “cabeça e corpo”, Cristo é *kephalê* = o cabeça do novo *soma* = corpo da Igreja formada agora por judeus e gentios. Como chave literária aparece no princípio do texto o tema de subordinação mútua [*subordinaos, someteos*].

Outro fato a ser observado é que, na literatura paulina aparece o fundo mítico cultural que responde o mandato de que as mulheres precisam cobrir a cabeça por causa dos anjos (1Co 11,10), isto é, as mulheres devem cobrir-se para não suscitar a lascívia nos guardiões celestiais conforme o mito de 1 Enoc.

O texto judeu escrito no primeiro século, da era de Jesus, contém um relato atribuído a Rubem, o filho primogênito de Jacó que perdeu sua posição por causa de uma mulher. O texto está dirigido aos bons judeus; o patriarca fala aos seus filhos aconselhando-os e confessando seu pecado. Eis a tradução do testemunho de Rubem:

Não concedais importância ao aspecto exterior da mulher, não permaneça sozinho com as casadas e não percais tempo com o assunto de mulheres. Se eu não tivesse visto Bala tomando banho num lugar afastado, não teria caído em grande impiedade. Desde que minha mente conheceu a nudez feminina não me permitiu conciliar o sonho até que cometia abominação. Quando meu pai Jacó estava ausente, eu entrei na nudez de Bala e cometia impiedade. [...] Não presteis atenção a formosura das mulheres nem os

detenhais em pensar em suas coisas. Perversas são as mulheres, filhos meus, como não tem poder ou força sobre o homem, o enganam com o artifício de sua beleza para arrastá-lo até elas, aos que não podem seduzir por sua aparência o subjugam pelo engano. [...] Sobre elas me falou o anjo do Senhor e me ensinou que as mulheres são vencidas pelo espírito da luxúria mais que os homens. Cuide, pois, da formação de seus filhos. E ordena as suas mulheres e filhas que não adornem suas cabeças e rostos porque a toda mulher que usa de engano desta índole está reservado um castigo eterno. Deste modo, sucederam aos vigilantes (anjos) ante do dilúvio. Como as estavam vendo tão continuamente, se incendiaram em seus desejos por elas e conceberam o ato já em sua mente. Se metamorfosearam em homens e se apareceram a elas como estavam seus maridos. As mulheres sentiram interiormente atração por tais imagens e conceberam gigantes. [...] Guardai-vos da fornicção e, se desejais manter limpa vossa mente, guardai vossos sentidos apartando-se das mulheres. Ordenando a vossas mulheres que não freqüenteis a companhia dos homens para manter também a mente pura. Os abundantes encontros com eles faz com que cometam impiedades, isso e para mulheres uma enfermidade incurável e para nos outros uma mancha perpétua para Belial. (MACHO, 1987, p. 32-35).

As mulheres aparecem com signo de perigo e pecado, por isso necessita-se ficar distante delas, pois com sua presença, incitam os violadores que, no final, aparecem como vítimas da sedução feminina. O texto influenciou poderosamente os âmbitos cristão posteriores. Vê-se então, que do mito de Enoc temos passado a uma moralidade antifeminista que veio atrofiando o corpo feminino.

Em suma, se conclui que em uma cultura fortemente marcada por oposições binárias, do tipo bem/mal, luz/ trevas, a principal mensagem do conjunto de mitos produzidos por uma sociedade de pastores e guerreiros nômades, fortemente patriarcal e patrilinear como demonstram as genealogias do Gênesis, imbuída de uma ideologia machista, refere-se exatamente à questão da mulher, vista como um ser extremamente perigoso, necessitando portanto ser fortemente controlada. Esta forma de perigo fica demonstrada, no mito, pelo comportamento das duas primeiras mulheres, as esposas de Adão. Lilith recusou ser dominada pelo homem. A sua rebelião a transforma definitivamente em um ser demoníaco e perpétuo inimigo dos homens. Eva, denominada por Adão "a mãe de todos os seres vivos" e mais fácil de ser subjugada, porque não foi feita como ele, do pó, mas de uma parte dele, também demonstrou a sua capacidade de ser perigosa, condenando toda humanidade a ser exilada do Éden.

Estruturalmente, Lilith e Eva cometeram o mesmo crime, o da desobediência ao Senhor e foram punidas da mesma forma: todos os dias, por toda a eternidade, Lilith, "a mãe dos demônios" tem que se conformar com a morte de 100 lilim; da mesma forma, Eva é a

responsável pela morte de todos os seus descendentes que poderiam ser imortais se continuassem a viver no Paraíso.

MEU BEM. MEU MAL: AS FALAS TEOLÓGICAS DO CORPO FEMININO

Como vimos nas discussões acima, falar da construção do mal implica em focar a cultura religiosa. Quando falamos de religião damos um enfoque específico ao cristianismo e ao judaísmo, que foram as religiões que praticamente determinaram a moral da humanidade ocidental. A contribuição de Durkheim para as discussões teológicas sobre as representações do mal fica explicitas na seguinte citação:

[...] a religião apenas pelo seu lado idealista (busca) simplificar arbitrariamente as coisas; ela é realista à sua maneira. Não existe feiúra física ou moral, não existem vícios, não há males que tenham sido divinizados. Existiram deuses do roubo e da astúcia, da luxúria e da guerra, da doença e da morte. O próprio cristianismo, por mais falta que seja sua idéia de divindade que tem, foi obrigada a conceder lugar na sua mitologia, ao espírito do mal. Satã é uma peça essencial do sistema cristão; ora, se trata de um ser impuro, não se trata de um ser profano. O antideus é um deus, inferior e subordinado, no entanto é dotado de vastos poderes, ele é até objeto de ritos, pelo menos negativos. Portanto, a sociedade antes de ignorar a sociedade real e de abstrai-la, reflete a sua imagem, ela reflete todos os seus aspectos, também, os mais vulgares e os mais repelentes [...]. (DURKHEIM, 1989, p. 45).

A história confirma que todas as sociedades produziram suas próprias representações, todas elaboraram seus sistemas de idéias-imagens de rerepresentação coletiva, mediante o qual elas se atribuem uma identidade, estabelecem suas divisões, legitimam seu poder e concebem modelos para a conduta de seus membros. Seriam, pois as representações coletivas da realidade, e não reflexos da mesma. É preciso reconhecer que a análise dos conteúdos criados socialmente, se por um lado ajudam a compreender parcialmente a realidade, por outro, não esgotam as discussões sobre os mistérios que envolvem a sua presença na história humana. Por serem as representações, criações humanas, elas estão sujeitas às contingências históricas, o que os fazem lembrar do que disse Rudolf Arnheim (1954, p. 26) : “[...] o que se vê depende de quem olha e de quem ensinou a olhar.”

Assim, por trás dos mitos religiosos escondem-se não só características de comportamento, mas também arquétipos a serem cumpridos. Estes mitos são criados pela própria cultura, seguindo padrões de evolução do pensamento humano, pode-se entender a criação destes mitos religiosos a partir do sentimento dos teólogos nos diversos escritos nos livros sagrados e que serviam de base para instrução masculina. Começando pelo Alcorão,

livro sagrado dos muçulmanos, escrito por Maomé e atribuído pelo profeta ao próprio Deus, faz as seguintes referências à condição feminina: "Os homens são superiores às mulheres, porque Deus lhes outorgou a primazia sobre elas. Os maridos que sofrerem desobediências de suas esposas podem castigá-las: deixá-las sós em seus leitos, e até bater nelas." (ALCORÃO apud LOI, 1988, p. 53). Em outro texto se diz que: "Não se legou ao homem calamidade alguma maior do que a mulher." (ALCORÃO apud LOI, 1988, p. 17-18).

As Leis de Manu, livro sagrado da Índia, para instituições civis e religiosas, dizia o seguinte: "Está na natureza do sexo feminino tentar corromper os homens na Terra, e por esta razão os sábios jamais se abandonam às seduções das mulheres." [...] "Acima de tudo, deve-se resguardar as mulheres das más inclinações, por pequenas que sejam; se as mulheres não fossem vigiadas, fariam a desgraça de duas famílias." (LEIS de Manu, apud LOI, 1988, p. 3-4)".

Num outro documento religioso, um código bramanista relata: "Não há na Terra outro Deus para a mulher do que seu marido. A melhor das boas obras que ela pode fazer é agradá-lo: esta deve ser sua única devoção. Quando morrer deve também morrer. (LOI, 1988, p. 12-13). Já o reformador da religião persa, Zaratustra, dizia que a mulher "[...] deve adorar ao homem como à divindade. Nove vezes pela manhã, de pé ante o marido, com os braços cruzados, deve perguntar-lhe: Que desejais, meu senhor, que eu faça?." (ZARATUSTRA, apud LOI, 1988, p. 9). Também Buda, o Iluminado, fundador do budismo, dizia que: "A mulher é má. Cada vez que se lhe apresente oportunidade, toda mulher pecará." (BUDA apud LOI, 1988, p. 9). Segundo uma tradição, o Buda enfrenta três tentações: a primeira tentação é a da luxúria, a segunda, a do medo e a terceira a da submissão à opinião alheia. É na primeira tentação que o Senhor da Luxúria exhibe suas três belíssimas filhas diante de Sidarta. Seus nomes são: Desejo, Satisfação e Arrependimento, mas o Buda, que já se havia libertado do apego a toda a sensualidade, não se comoveu.

No mundo cristão, a produção literária foi crucial para o *status* feminino na sociedade ocidental. Destacando o que disse o escritor cristão Tertuliano (155-220) que expressou o seguinte pensamento sobre as mulheres:

Mulher, deverias andar vestida de luto e farrapos, apresentando-te como uma penitente, mergulhada em lágrimas, redimindo assim a falta de ter perdido ao gênero humano. Mulher, tu és a porta do inferno, foste tu que rompestes os selos da árvore proibida, tu a primeira a violar a lei divina, a corromper aquele a quem o diabo não ousava atacar de frente; tu foste a causa da morte de Jesus Cristo. (TERTULIANO apud LADEIRA; LEITE, 1993, p. 24-26).

São João Crisóstomo, o Patriarca de Constantinopla, (340-407), afirmava que "[...] em meio a todos os animais selvagens não se encontra nenhum mais nocivo do que a mulher."(CRISOSTOMO, apud BEAUVOIR, 1961, p. 118).

O monge Marborde, de Angers, na França, no século XI, se referia às mulheres desta forma:

Dentre as incontáveis armadilhas que nosso inimigo artiloso armou através de todas as colinas e planícies do mundo, a pior é aquela que quase ninguém pode evitar: é a mulher, funesta cepa de desgraça, muda de todos os vícios, que engendrou no mundo inteiro os mais numerosos escândalos. (MARBORDE, apud LADEIRA; LEITE, 1993, p. 270).

O monge Bernard de Morlas, da Abadia de Cluny, também na França do século XII, dizia que "[...] toda mulher se regozija de pensar no pecado e de vivê-lo."(MORLAS apud LADEIRA; LEITE, 1993, p. 270).

O teólogo italiano São Tomás de Aquino (1225-1274), um grande expoente da teologia medieval, referia-se à condição feminina da seguinte forma:

Para a boa ordem da família humana, uns terão que ser governados por outros mais sábios que aqueles; daí a mulher, mais fraca quanto ao vigor da alma e da força corporal, estar sujeita por natureza ao homem, em quem a razão predomina. O pai tem de ser mais amado que a mãe e merece maior respeito porque sua participação na concepção é ativa e a da mãe simplesmente passiva e material. (TOMAS, apud LOI, 1988, p. 22).

O místico francês São Bernardo (1090-1153), que foi evangelizador durante a Segunda Cruzada, definia a mulher e seu comportamento, relacionado-a claramente com o demônio:

Seus rostos são como o vento abrasador, e suas vozes, sibilos de serpentes; mas também lançam encantamentos nefastos a incontáveis homens e animais. E quando se diz que seu coração é uma rede, se está falando da malícia insondável que neles impera. E suas mãos são como cordas para prender, pois quando as põem sobre qualquer criatura para enfeitiçá-la, sempre conseguem seu propósito com a ajuda do demônio. (BERNARDO, apud LOI, 1988, p. 20).

Jakob Sprenger (1436-1495), dominicano alemão, Inquisidor Geral de Maguncia e Tréveris, cidades alemãs, especialista em bruxarias, assim descreve as mulheres:

Por causa do defeito original de sua inteligência, são mais propensas a abjurar a fé; assim também, devido ao seu outro defeito, distúrbio passional e afetivo, procuram, meditam e infligem múltiplas vinganças, seja por bruxaria ou por outros meios. Não é de estranhar que este sexo tenha dado tantas bruxas. (SPRENGER apud LOI, 1988, p. 25)

Baseado nestas falas teológicas podemos concluir que a imagem que se forma da personalidade feminina é distorcida, criando uma expectativa sobre o papel da mulher que ligada ao mal precisa ser controlada, vigiada e punida. Assim, nota-se que as bases ideológicas [cultural religiosa] que situam a mulher como inferior e submissa vêm de muito longe, desde os mitos da criação.

A Igreja Cristã sustentou o Mito de Eva e Mito dos Anjos seduzidos. O Mito de Eva simboliza a tentação, o pecado da carne, o desejo de sexo, responsável pela perda do paraíso terrestre. Mas como sobreviver com uma figura tão desejada e tão perigosa ao mesmo tempo? Vem desta ambivalência a necessidade que a Igreja Cristã teve de construir uma outra identidade feminina mítica que é possível na figura da Virgem Maria, que é a “Mãe”. É mãe de Cristo, mãe da Igreja. Dos arquétipos femininos, talvez os que melhor definam a contradição de comportamento da boa e da má mulher sejam exatamente os mitos religiosos de Eva e de Maria. O mito de Lilith é o que a religião escondeu; o arquétipo da mulher crítica e libertária, com desejos de igualdade.

O mito de Maria é o mais difundido entre religiosos/as. Mas o que prega esse mito? De que forma repercute no imaginário das pessoas? O mito de Maria fecha o ciclo iniciado com o pecado original, no qual Eva sugeriu a Adão pecar, passando por todas as submissas mulheres bíblicas, até chegar à mãe pura, aquela que foi mãe sem cometer o pecado original [isto é: sexuar]; esta seria o exemplo para todas as mulheres. É o arquétipo feminino mais cruel de todos, uma vez que interfere diretamente na relação de prazer da mulher com o mundo. O modelo da Mãe de Jesus é o da mulher que foi mãe por uma iluminação divina, de forma assexuada. Ou seja, não pecou, não sentiu prazer sexual.

O estereótipo que se tenta passar do mito histórico é que a Mãe de Jesus, por ser virginal e assexuada, era destituída de pecados. Assim, as mulheres educadas sob a moral judaico-cristã encaram sua sexualidade de forma comprometida e distorcida. O modelo de sexualidade oferecido não corresponde à realidade de sentimento das mulheres. E só colocando os mecanismos de defesa em ação para se livrarem dos "pecados da carne", as praticantes religiosas crescem reprimindo sua libido, os desejos taxados de "pecaminosos", sublimando em outras atividades qualquer possibilidade de prazer.

Ainda hoje, a fala teológica da igreja oficial da América Latina, enfatiza que as mulheres irão alcançar a salvação ao acatar o ideal de feminilidade de Maria tendo apenas a função de procriar, o lugar da maternidade, o lugar de Mãe. O lugar mítico da Virgem Maria reinsere a mulher na maternidade, construindo o consenso do instinto maternal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ficamos a refletir que é assim que vivemos; somos mediadas por esse dois modelos: Eva-Maria, que ao longo do tempo, vêm enquadrando a percepção social das mulheres. São modelos centrais na tradição cristã que possuem características antagônicas. Santo Irineu, um dos pais da Igreja, já se referia da seguinte forma:

A desobediência de Eva foi a causa da morte para ela própria e para toda a humanidade. Apesar de Maria também ter tido um marido escolhido para si, sendo apesar disso virgem, pela sua obediência ela foi a causa da salvação para si própria e para toda a humanidade [...] O nó da desobediência de Eva foi desatado pela obediência de Maria. (IRINEU apud LOI, 1988, p. 28).

Maria foi exemplo único do seu tipo, pois, todas as outras mulheres são consideradas filhas de Eva, tendo Maria um estatuto singularizado. Inevitavelmente, as mulheres são identificadas com Eva, uma vez que a Mãe de Cristo, devido à sua natureza imaculada [dar à luz uma criança continuando virgem] se afasta da experiência das mulheres, daquilo com que podem ser identificadas. Assim, poderemos apontar Eva como aquilo que a Igreja define que a mulher é, e Maria, como um modelo de virtude que a mulher deveria ser.

A essência feminina está então ligada à primeira mulher, aos Mitos da Criação, e do pecado original. A história da Criação aparece ao longo do cristianismo como justificadora da submissão da mulher face ao homem.

Quanto à salvação das Evas só é possível sendo mãe. Assume-se como forma de permitir a salvação do sexo feminino e de o redimir do pecado da sua mãe Eva, desde que o comportamento das mulheres permaneça dentro de outros parâmetros de perfeição como podemos ver na Primeira Carta de Timóteo: “Contudo salvar-se-á, tornando-se mãe, uma vez que permaneça na fé, na caridade e na santidade.” (Timóteo 2: 15).

NOTAS

¹ Os Estudos Culturais, década de 60, na Universidade de Birmingham, Inglaterra. Contempla a perspectiva pós-estruturalista ancorado na produção de autores como Michel Foucault e Jacques Derrida. Historicizar o corpo se tornou possível a partir da Nova História (França, início do século XX). Os Estudos de Gênero utilizados serão o ressignificado pelas feministas pós-estruturalistas: Scott, Louro, Weedon, Nicholson, e no campo da teologia os estudos de Schussler-Fiorenza-Harvard.

² Eliade resume o mito como descrição variada e algumas vezes dramática da irrupção do sagrado ou sobrenatural no mundo que o fundamenta, convertendo-o naquilo que é, devendo-se às intervenções dos entes sobrenaturais, o fato de o ser humano ser como é hoje:

mortal, sexuado e cultural. Para Eliade, considerar o mito uma história sagrada é considerá-lo “história verdadeira”, pois refere-se à realidade existente.

REFERÊNCIAS

- ARNHEIM, Rudol. **Art and visual perceptions**. Berkeley: University of California Press, 1954.
- BARTHES, Roland. **Mitologias**. Lisboa: Edições 70, 1984.
- BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- BERGER, John. **Modos de ver**. Lisboa: Edições 70, 1985.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Loyola, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- BULTMANN, Rudolf. **Jesus Cristo e a mitologia**. São Paulo: Teológica, 2005.
- _____. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2004.
- CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. A percepção e representação do mal na religiosidade popular brasileira. **Estudos de Religião**, São Badernado do Campo, v. 21, 2002.
- DARTAN, Robert. **Boemia literária e revolução: o submundo das letras no antigo regime**. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC Ed., 1989.
- _____. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2001.
- GROSZ, Elisabeth. Corpos reconfigurados. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 14, 2000.
- LADEIRA, Cadu; LEITE, Beth. As mulheres em chamas: bruxas. **Super Interessante**, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 24-29, fev. 1993.
- LAQUEUR, Thomas. **Inventando do sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- LE BRETON, David. **Passions du risque**. Paris: Métailie, 1991.

LOI, Isidoro. **A mulher**. São Paulo: Jabuti, 1988.

LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da sexualidade. In: _____. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte, Autêntica, 1999.

MACHO, A. Diez. **Apócrifos do Antigo Testamento**. Madrid: Crisandad, 1987.

MURARO, Rose Marie. Breve introdução histórica. In: KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.

RICOEUR, Paul. **Teoria das interpretações**. Lisboa: Edições 70, 1987.

SICUTERI, Roberto. **Lilith: a lua negra**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

TILLICH, Paul. **Theology of culture**. New York: Oxford University Press, 1959.

Artigo recebido em 24/10/2006 e aceito para publicação em 10/12/2006.