

MAN
DRA
GORA

ARTIGOS

Violência de gênero e religião: alguns questionamentos que podem orientar a discussão sobre a elaboração de políticas públicas

*Sandra Duarte de Souza**

RESUMO

Neste artigo pergunta-se pelo que estrutura as desigualdades de gênero. A dificuldade de estabelecimento de políticas públicas voltadas para mulheres esbarra, entre outros fatores, nos sentidos de gênero que se produzem e reproduzem na sociedade, sentidos que guardam em si violências sutis, imperceptíveis em um contexto de dominação institucionalizada e subjetivada. No contexto brasileiro, a religião, particularmente o cristianismo, como instituição produtora de sentido, é um campo fértil para a discussão da violência de gênero. **Palavras-chave:** sentidos de gênero; religião; políticas públicas.

Gender and religious violence: some questions that can guide the discussion regarding the elaboration of public policies

ABSTRACT

This article raises questions regarding the structure of inequalities of gender. The difficulty in establishing public policies regarding women clashes with, among other factors, issues of gender that are produced and repro-

* Doutora em Ciências da Religião, professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo e coordenadora do Grupo de Estudos de Gênero e Religião Mandrágora/Netmal.

duced in society, reinforcing various forms of subtle violence, which are not perceived in a context of subjected and institutionalized domination. In the Brazilian context, religion, specifically Christianity, as an institution that produces meaning, is a fertile field for the discussion of gender violence.

Keywords: gender significations; religion; public policies.

Violencia de género y religión: algunas interrogantes que pueden orientar la discusión sobre la elaboración de políticas públicas

RESUMEN

En ese artículo se analiza lo que estructura las desigualdades de género. La dificultad de establecimiento de políticas públicas dirigidas hacia las mujeres se choca, entre otros factores, en los sentidos de género que se producen y reproducen en la sociedad, sentidos que guardan en sí violencias sutiles, imperceptibles en un contexto de dominación institucionalizada y subjetivada. En el contexto brasileño, la religión, particularmente el cristianismo, como institución produtora de sentido, es un campo fértil para la discusión de la violencia de género.

Palabras clave: sentidos de género; religión; políticas públicas.

Estamos habituadas/os à idéia de que vivemos em um mundo violento. Confere-se à violência um certo *status* ontológico, como se fosse universal e essencial à dinâmica social. Ela, a violência, deixa o acanhado lugar de adjetivo para se transformar em um destacado substantivo. É "senso comum" que a violência é parte integrante da sociedade. Senso comum, como se isso fosse um dado natural. Mas o senso comum é ele mesmo um dado cultural. Conforme Clifford Geertz, ele é um sistema

cultural, *construído historicamente, e, portanto, sujeito a padrões de juízo historicamente definidos* (1998, p. 116). Ou ainda, na definição de Marilena Chauí, o senso comum

É um conjunto de crenças, valores, saberes e atitudes que julgamos naturais porque, transmitidos de geração a geração, sem questionamentos, nos dizem como são e o que valem as coisas e os seres humanos, como devemos avaliá-los e julgá-los. [...] Quando o senso comum se cristaliza como modo de pensar e de sentir de uma sociedade, forma o sistema de preconceitos (1997, p. 117).

Em nossa vida cotidiana somos estimuladas/os por esse sistema de preconceitos, objetivado como realidade absoluta, aparentemente impermeável a mudanças de qualquer natureza. As representações sociais, sejam elas relativas a gênero, raça/etnia, classe social, idade, orientação sexual ou outros, fundam-se sobre esse sistema de preconceitos. Tais representações são termos que compõem a equação da violência. Uma violência difícil de ser combatida porque habita sob o *dossel sagrado* dos sistemas simbólicos naturalizados. A representação e a auto-representação dos sujeitos em sociedade são orientadas por sistemas simbólicos objetivados, destituídos de história, época ou lugar, cristalizados no senso comum, entre outros sistemas de significados. Propositamente cego para a relatividade dos valores e hermético para as possibilidades plurais das representações sociais, o *nomos* segue seu caminho naturalizador, imprescindível para afirmar sua plausibilidade, apresentando-se como legítimo a despeito de alguma *anomia* (Berger, 1989). A ordem, portanto, não admite qualquer *des-ordem*, e todos os seus esforços são conduzidos para garantir sua estabilidade, sua continuidade. A *performance* nômica depende do sucesso da socialização e subjetivação dos seus valores e, por conseguinte, do seu sistema de preconceitos.

A atual banalização da violência tem gerado o que poderíamos chamar de uma cultura da violência. Ela está tão diluída em nosso cotidiano que passa a ser parte integrante dele. Dessa forma, não só vivemos a indiferença do que violenta ou a indiferença pelo violentado, mas a indiferença relativa do próprio violentado (Souza, 2002, p. 23).

Esse, muitas vezes, se submete *docilmente* à violência que lhe é impingida, entendendo-a (e aqui me refiro à sua cosmovisão) como natural, domesticado que está pelo *nomos*.

Considera-se “natural” que a parte social considerada anômica seja objeto de violência. Numa sociedade em que o homem, o rico, o branco e o heterossexual personificam o *nomos*, tudo que foge a essa “normalidade” estruturada e estruturante pode se constituir em ameaça à ordem. A mulher, o não branco e o homossexual, nesse caso, representariam a contra-ordem, sendo passíveis de punição. Em outras palavras, as várias formas de violência encontram legitimidade no sistema de preconceitos gerado pela sociedade em que se localizam. A violência de gênero é uma dessas muitas formas de violência, apesar de não se apresentar de forma autônoma.

A violência contra a mulher em dados

A violência simbólica extrapola as visíveis, mas superficiais, expressões materiais da violência. Porém, vale ressaltarmos alguns números relativos à violência material contra a mulher no Brasil.

As estatísticas sobre a violência contra a mulher no mundo são alarmantes. Segundo dados do Banco Mundial (BID), as mulheres vítimas de violência doméstica têm renda média inferior à das demais mulheres e têm menor expectativa de vida. O cotidiano de espancamentos, abuso sexual e desgaste psicológico contribui com a diminuição dos índices relativos à expectativa média de vida das mulheres. Além disso, dentre as causas mais frequentes de falta da mulher ao trabalho, a violência doméstica figura como uma das principais. Só no que tange à violência sexual, a ONU estimava, em 1999, que cerca de 33% das mulheres latino-americanas entre 16 e 49 anos eram submetidas a abusos sexuais (*O Estado de São Paulo*, 09.03.1999). No que se refere ao Brasil,

- estima-se que a cada 15 segundos uma mulher é agredida, normalmente em seu lar, por uma pessoa com quem mantém relação afetiva;
- 70% dos crimes contra mulheres acontecem em casa e o agressor é o marido ou companheiro (Rede Mulher de Educação, 2003, p. 11).

De acordo com o Censo 2000, 6,8 milhões de mulheres brasileiras, a partir dos 15 anos de idade, declararam ter sido vítimas de espancamento. Isso corresponde a 10% do universo feminino brasileiro a partir dessa faixa etária. Outras formas de violência, como ameaça a mão armada, tortura psicológica, assédio sexual, agressões verbais e agressões físicas consideradas “leves”, fazem as estatísticas dispararem. Conforme dados da Fundação Perseu Abramo, de 2.502 mulheres entrevistadas em todo o Brasil, uma média de 43,75% declarou ter sofrido alguma forma de agressão. A segunda pesquisa de opinião sobre violência doméstica contra mulheres, realizada em 2007 pelo DataSenado, aponta que *em cada 100 mulheres brasileiras, 15 vivem ou já viveram algum tipo de violência doméstica.*

Os números não traduzem a amplitude da violência experimentada pelas mulheres. Devemos levar em consideração o fato de que a vergonha e o medo impedem que muitas declarem ter sofrido algum tipo de violência, fazendo-nos supor que os números sejam bem mais elevados do que os que aparecem nas estatísticas oficiais. Além disso, as denúncias de agressão tendem a acontecer depois de anos de sofrimento calado por parte das mulheres (Saffioti, 1995). As pesquisas baseadas apenas nas queixas das agredidas revelam uma parte minúscula do submundo da violência contra a mulher. Atualmente, buscam-se outros mecanismos para quantificar um pouco melhor esse tipo de violência, por exemplo, por levantamento de ocorrências hospitalares diretamente relacionadas à violência doméstica. O que se constata, porém, é que o Estado tem pouca penetração na esfera doméstica, o que inviabiliza uma ação mais eficaz nesse contexto.

A violência contra a mulher não ocorre apenas no domínio da casa ou das relações interpessoais. Ela também se dá no nível das práticas institucionais. Relatos e denúncias de assédio sexual, difamação moral, agressões de toda sorte, salários inferiores incompatíveis com as funções desempenhadas, negação da admissão de mulheres em determinados postos de trabalho, negação da admissão de mulheres em determinadas disciplinas na academia, exemplificam como se estruturam os sistemas de preconceito baseados na desigualdade de gênero.

Algumas perguntas derivam dessa constatação: o que está na base da violência de gênero? Da desvalorização do trabalho das mulheres? Da tripla jornada feminina de trabalho? Da inacessibilidade de mulheres a postos mais altos? Da negação da autonomia das mulheres? Da constante tentativa de regulação dos corpos das mulheres? Da suscetibilidade das mulheres à criminalidade em função de seus homens? Do ocultamento sistemático da presença e participação ativa das mulheres pela história “oficial”? Da milenar suspeita em relação à competência das mulheres? Do aumento crescente da contaminação de mulheres pelo vírus da Aids? Do acúmulo de discriminações de sexo, raça/etnia, de classe, geracionais etc.? Da maior incidência da ditadura da beleza sobre as mulheres? Da intocabilidade da casa pelo Estado e pela sociedade circundante? Da escassez de políticas públicas voltadas para as mulheres? Da masculinização da administração das instituições educacionais originariamente fundadas por mulheres? Por fim, o que estrutura as desigualdades de gênero? Qual é o gênero dos sentidos? Quais são os sentidos do gênero?

Violência de gênero e religião

Colette Guillaumin, no apólogo de seu Sexe, race et pratique du pouvoir (1992, p. 13-14), conta a seguinte experiência:

Essa manhã, na Avenida Général Leclerc, em Paris, eu vi o que o bom senso popular chama de louco e os psiquiatras, de maniaco. Ele fazia grandes gestos com os braços e dava altos pulos de um lado para o outro da calçada. Ele falava, falava e, com sua tagarelice, amedrontava as pessoas que passavam, aparentando um grande prazer, já que ele ria escandalosamente quando conseguia obter um gesto de pavor. Portanto, ele provocava medo nos transeuntes. Nos transeuntes? Enfim, se prestarmos atenção, perceberemos que esse homem de uns 60 anos fazia esse gesto de precipitação sobre as mulheres. Sobre as mulheres, jovens e idosas, mas não sobre os homens. [...] [As mulheres] são um bem comum¹.

¹ Tradução livre realizada pela autora.

Sobre que noção de homem e de mulher repousa a violência de gênero? Durante muito tempo discutiu-se o problema das bases materiais da dominação de gênero: desigualdade salarial entre homens e mulheres, tripla jornada de trabalho feminina, violência conjugal, estupro, incesto etc. A resposta aos “por quês” da hierarquia dos sexos reside em algo menos visível. As diferenças sociais entre homens e mulheres são a materialização de uma violência menos discutida, menos percebida: a violência simbólica. Apenas recentemente os estudos de gênero têm se dedicado ao estudo das bases simbólicas da dominação.

A explicitação do processo de construção social dos sexos permite desnaturalizar os sexos, isto é, permite superar o determinismo biológico que encarcera os sujeitos sociais a uma anatomia objetivada, culturalizando-os. Conforme afirma Marilena Chauí: “Nenhuma cultura lida com o sexo como fato natural bruto, mas já o vive e compreende simbolicamente, dando-lhe sentidos, valores, criando normas, interditos e permissões” (1991, p. 22).

Se as bases materiais da dominação de gênero estão explícitas, o mesmo não acontece quando se pensa na estrutura simbólica que as sustenta. O pressuposto da dominação simbólica é sua assimilação natural e naturalizante, e para isso concorrem as várias instituições sociais. São múltiplas as instituições produtoras e reprodutoras de sentido: família; mundo do trabalho; escola; ciência; Estado; mídia; religião etc. Essas instituições agem em uma complexa cumplicidade orgânica dando sentido ao gênero e generificando os sentidos.

No contexto brasileiro, a religião – particularmente o cristianismo, como instituição produtora de sentido – é um campo fértil para a discussão da violência de gênero. Ela tem papel fundamental na produção social de significados. A religião,

ainda hoje, exerce uma importante função de produção e reprodução de sistemas simbólicos que têm influência direta sobre as relações sociais de sexo. As representações sociais acerca do homem e da mulher, portanto, não podem ser entendidas sem lançarmos o olhar sobre a religião e suas implicações sobre a construção social desse homem e dessa mulher (Souza, 2001/2002, p. 6).

Ela possui papel importante na conformação das identidades de gênero, conferindo sentido aos sexos, construindo uma cosmovisão “generificada” orientadora de seus seguidores e seguidoras. As representações religiosas de gênero, na medida em que produzem e reproduzem lugares diferenciados de poder de acordo com o sexo biológico, sacralizam a desigualdade de gênero.

Existem claros vínculos entre as dimensões do sagrado e a violência na construção de uma subjetividade conflitiva. As atitudes, os desejos, os sentimentos, são manifestações de tradições produzidas e reproduzidas coletivamente. As representações socioculturais de homens e mulheres, que evocam a desigualdade social baseada na diferença sexual, são sacramentadas pela religião, naturalizando, dessa forma, a violência de gênero. A própria representação da divindade cristã como masculina é um indicador do lugar privilegiado de poder do homem em nossa sociedade. Isso é materializado, por exemplo, no exercício do poder eclesástico, em que, a despeito do fato de o contingente feminino nas religiões, de maneira geral, ser significativamente superior ao masculino, efetivamente há muito mais homens do que mulheres nos postos mais altos.

A ideologia de gênero que perpassa a sociedade ocidental e que é reforçada pela religião, traduzida aqui, em função dos limites desse texto, como de tradição cristã,

teima em afirmar a mulher como um ser “para” os outros, isto é, a mulher se constitui heteronomamente enquanto tal, “devendo” servir ao outro, e viver para o outro. O não “cumprimento” desse “princípio” (ou “lei natural”) gera processos como sua culpabilização pela sociedade e também por si mesma. E mais, opera como o motivador da prática da violência de gênero. A noção de que a mulher se constitui enquanto tal pelo serviço ao outro (e de tudo o que deriva disso), mostra por onde passa a definição social da feminilidade. Se não cumprir esse “dom natural” é passível de “correção”. Os depoimentos de mulheres em delegacias especiais são indicadores da persistência dessa mentalidade ainda nos dias atuais: ele me machucou porque “eu não fiz a comida dele”; “eu não quis transar com ele”; “eu gritei com ele”... (Souza, 2002, p. 25).

Essa noção do feminino extrapola as fronteiras do espaço privado, estando presente em todos os setores da sociedade mais ampla.

Olívia Rangel, criticando as desventuras do discurso vitimizador das mulheres, bem como o discurso que as responsabiliza pela violência que as acomete, afirma as mulheres como sujeitos *com uma consciência mediatizada pela concepção dominante da sociedade que é machista*. Sujeitos constituídos não em uma relação de autonomia, e sim de heteronomia: um sujeito *com consciência de dominado* (2001, p. 41). Daí a dificuldade de provocar o estranhamento. Como questionar a dominação se ela não se revela enquanto tal para os sujeitos dominados e, no caso da religião, se apresenta como designação divina? Como concorrer com as diversas instituições sociais, religiosas inclusive, reforçadoras de sistemas de sentido generificados que condenam as mulheres à secundariedade? Como isso afeta a mobilização social para a reivindicação de políticas públicas voltadas para as mulheres?

A política pública/privada da religião

A dificuldade de estabelecimento de políticas públicas voltadas para mulheres esbarra, entre outros fatores, nos sentidos de gênero que se produzem e reproduzem na sociedade, sentidos que guardam em si violências sutis, imperceptíveis em um contexto de dominação institucionalizada e subjetivada.

Não é difícil entender, para usar um exemplo bem corriqueiro, por que é mais fácil (ou “menos difícil”) conseguir fazer valer o direito a creche do que o direito ao acesso à camisinha feminina. O direito a creche está diretamente relacionado à ética do cuidado, à representação das mulheres como cuidadoras, como seres voltados para os outros, representação essa bastante cara a instituições produtoras de sentido, como a família, o Estado, o mundo do trabalho e, particularmente, a religião. Apesar de sua inserção no mercado de trabalho, as mulheres continuam como as responsáveis/responsabilizadas pelos filhos e filhas, sendo elas que se mobilizam na luta pelo direito a creche, uma vez que sua “liberdade para trabalhar *fora*” está condicionada ao fato de encontrarem “mães profissionais” para cuidarem de suas crianças. Daí não

ser incomum iniciativas, além daquela do Estado, de criação de creches por parte de empresas, associações de bairro e igrejas.

No que se refere ao direito ao acesso à camisinha feminina, tudo concorre para dificultar esse direito. O uso da camisinha feminina confere uma autonomia única às mulheres no exercício de sua sexualidade: permite o sexo pelo prazer; evita a gravidez; não subordina as negociações sobre sexo seguro à boa vontade do parceiro, dentre outros aspectos. O investimento na produção da camisinha feminina é ínfimo se comparado ao investimento na produção da masculina. Isso redundará na prática de preços abusivos, inviabilizando o acesso das mulheres a esse importante método que, entre tantos benefícios, lhes permite a autonomia sexual. Além de algumas poucas iniciativas do Estado e da mobilização marginal de algumas ONGs que lutam em favor da saúde e dos direitos reprodutivos das mulheres, não se percebe maiores interesses de outras instituições sociais nessa temática, particularmente quando se trata de instituições religiosas. Pergunta-se, então, pelos sentidos de gênero que orientam os discursos mobilizadores da sociedade para a reivindicação, produção e reprodução de políticas públicas voltadas para os direitos das mulheres.

Em um contexto no qual o Estado se admite laico, não raras vezes a moral sexual cristã se impõe sobre o tratamento que parlamentares, juízes, policiais e médicos conferem a questões relacionadas às mulheres e seus direitos. A alegação de “objeção de consciência” para justificar o não atendimento de mulheres que buscam os serviços públicos de saúde nos casos de aborto previstos na lei pauta-se frequentemente no apelo à ética cristã. O profissional da saúde, funcionário do Estado, recorre ao argumento religioso para não prestar atendimento a essas mulheres.

Historicamente, as religiões não têm protagonizado mudanças sociais no que se refere à superação da noção de subordinação feminina. Ao contrário, frequentemente têm reforçado representações domesticadoras, traduzindo o ser mulher como ser virtuosa, o que implica dizer ser uma boa mãe, ser uma boa esposa, ser uma boa dona de casa, ser uma serva fiel na religião etc. Ser boa mãe, esposa, dona de casa e fiel religiosa implica reproduzir as normas

já objetivadas que reservam às mulheres alguns atributos: fragilidade, submissão, cuidado (com filhos, maridos e atividades domésticas) etc. A exclusividade da religião como interventora no contexto familiar perdeu por séculos. A casa, lugar intocável pelo Estado e pela sociedade circundante, deixou-se tocar pela religião, que durante anos a fio conseguiu uma ascendência sobre o lar que nenhuma outra instituição social alcançou, além da própria instituição familiar. Essa exclusividade de acesso, porém, não necessariamente implicou o rompimento com a dominação intrafamiliar vivenciada pelas mulheres. Não raras vezes a religião atuou e atua legitimando uma cadeia de dominação baseada no poder patriarcal, “aconselhando” as mulheres a continuarem em casamentos minados pela violência doméstica; a se submeterem aos mandos e desmandos de seus maridos; a perseverarem como boas mães mesmo no contexto de uma gravidez indesejada; a não se conceberem como sujeitos com direito ao sexo pelo prazer etc.

Isso tem implicações diretas sobre a representação e auto-representação das mulheres como sujeitos sem direito e, portanto, afeta diretamente o campo sociopolítico da produção e execução de políticas públicas. A exaltação religiosa do martírio como constituinte da identidade feminina, o reforço do senso comum de que “ser mãe é padecer no paraíso”, a noção sociorreligiosa de que “o homem é o cabeça da casa”, a redução do ser mulher à sua capacidade reprodutiva são alguns dos argumentos correntes que atuam como empecilhos para a mobilização social em torno de políticas para as mulheres.

Secularização, negociações simbólicas e a relativa autonomia das mulheres

Os discursos e ritos religiosos contemporâneos, particularmente os discursos e ritos cristãos, têm se rearranjado a partir das novas demandas da modernidade, mesmo no que se refere aos aspectos de gênero, porém ainda estão impregnados por uma herança misógina. O processo de secularização relativizou o poder significativo da religião, todavia ela ainda possui um papel importante na formação de identidades de gênero:

É verdade que, *numa sociedade* em que existem mecanismos plurais de construção da subjetividade humana, presenciemos uma relativização do poder significativo da religião. Porém, se o processo de secularização tem contribuído para a “periferização” da religião em relação ao “núcleo forte” da sociedade, isto é, se a religião já não ocupa mais o lugar de matriz cultural totalizante², deixando de ser o centro organizador das relações sociais, ela ainda exerce influência significativa no cotidiano das pessoas. Se, por um lado, experimentamos a crise das instituições tradicionais produtoras de sentido, por outro verificamos o esforço de “recuperação das tradições perdidas” por parte de indivíduos, grupos e instituições religiosas. Não se trata, portanto, de um processo linear que, paulatina e progressivamente, excluirá a religião do campo das instituições produtoras de sentido. Se essa influência não fosse significativa, por que toda a movimentação feminista em favor da laicização do Estado? O que dizer das recorrentes decisões cotidianas tomadas sob a pressão da confissão religiosa, como, por exemplo, manter um casamento cuja história mais freqüente é a da violência doméstica? É possível simplesmente fechar os olhos à ingerência religiosa sobre a sexualidade humana? (Souza, 2001/2002, p. 6.)

De qualquer forma, se a religião atua como produtora de significados, ao menos ela já não possui o monopólio do sentido. A multiplicidade de sistemas de sentido permite às mulheres maior margem de negociação. Como as mulheres têm negociado com esses sistemas de sentido?

A “sociedade ocidental contemporânea” apresenta uma instabilidade que pode favorecer a reconfiguração/ressemantização dos sentidos de gênero. A negação de sistemas fixos de sentido, a concorrência das instituições produtoras de sentido e a vagabundagem semântica dos sujeitos, abre possibilidades para a hermenêutica permanente e, portanto, para a mudança. Em um contexto de identidades múltiplas e de negociação permanente com diversos sistemas simbólicos, são possíveis construções simbólicas mais participativas, menos totalitárias. Se múltiplas são as instituições produtoras de sentido, múltiplas também são as possibilidades combinatórias de sentidos e produtoras de novos sentidos. O argumento aqui é de que na me-

² A esse respeito, ver Pierucci, 1997, p. 103.

dida em que os sujeitos sociais descobrem outros possíveis sentidos de gênero encontram possibilidades de construção de novos sentidos de gênero.

Isso, porém, não é simples, pois, se estamos em uma nebulosa de heterodoxias em que os monopólios de significado se desfazem, também estamos em um contexto em que as ortodoxias reagem, às vezes sutilmente, outras, nem tanto. Busca-se a homogeneização dos sujeitos e dos sentidos. Daí a eficácia da dominação de gênero, pois, de uma forma ou de outra, as instituições produtoras de sentido se reforçam.

A proposta de superação do imaginário da subordinação natural das mulheres e da dominação masculina implica muito mais do que meras transformações cosméticas. Isso não resulta em tarefa fácil, visto que “as representações sociais funcionam como um ‘sistema cultural imunizante’ em um contexto intergrupal: inovações simbólicas são ativamente neutralizadas através da sua ancoragem em formações tradicionais” (Bauer, 1999, p. 252).

Tal *sistema imunológico cultural* tem a função de neutralizar a ameaça que as novidades representam, em um esforço permanente de resistência (Bauer, 1999, p. 229). O hermetismo das instituições sociais e sua aversão à mudança buscam garantir e reforçar esse sistema.

O leque moderno de mecanismos de produção de significados tem aberto a possibilidade de combinações simbólicas múltiplas e desafiado os sistemas de significados, particularmente os religiosos, a mudanças profundas. Mesmo assim, verificam-se ambigüidades. A tensa relação entre a demanda por mudanças intestinais e a massificação das demandas faz-nos perguntar pelo caminho que as religiões estão tomando. No Brasil e na América Latina, de maneira geral, tem-se optado pelo caminho mais “fácil”, a saber, criar uma oferta genérica para uma demanda genérica, em uma estratégia de adaptação cúmplice da ordem social em sua precariedade. Também se verifica o esforço conservador por parte de algumas instituições religiosas que se tornam cada vez mais herméticas às mudanças.

Ao mesmo tempo em que isso acontece, as mulheres religiosas, não raras vezes, contrariam doutrinas caras a diversos sistemas simbólicos, indicando certa infidelidade dos sujeitos para com as preroga-

tivas religiosas. Isto se dá, por exemplo, no campo da sexualidade, em que o poder regulador da religião é confrontado com o exercício de uma sexualidade menos submissa à moral sexual religiosa³. Mas essa *infidelidade do fiel* dá-se também em outros níveis. O aumento das denúncias de violência doméstica e do número de divórcios solicitados por mulheres indica uma intolerância crescente para com “o que acontece dentro da casa”, contribuindo para modificar, mesmo que parcialmente, o discurso religioso acerca da indissolubilidade do casamento.

É nesse campo de negociação de sentidos, incluindo-se os sentidos religiosos, que se viabilizam as políticas para as mulheres. A reinvenção dos significados de gênero reinventa também as políticas de gênero.

Referências

- BAUER, M. A popularização da ciência como “imunização cultural”: a função de resistência das representações sociais. In: GUARESCHI, P.; JOVCHELOVITCH, S. (orgs.). *Textos em representações sociais*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- CHAUÍ, Marilena. *Repressão sexual, essa nossa (des)conhecida*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- _____. Senso comum e transparência. In: LERNER, J. (ed.). *O preconceito*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1997.
- GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- GUILLAUMIN, Colette. *Sexe, race et pratique du pouvoir – l'idée de nature*. Paris: Côté-femmes, 1992.
- DIÁRIO DO CONGRESSO NACIONAL. Relatório final da CPI da violência contra a mulher, 1993.
- O Estado de São Paulo. São Paulo, 09.03.1999.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização. *Novos Estudos*. CEBRAP, n. 49, nov. 1997.
- RANGEL, Olívia. Violência contra a mulher: as desventuras do vitimismo e as armadilhas da cumplicidade. *Presença da Mulher*. São Paulo, n. 39, p. 37-44, 2001.
- SCHOTT, Robin. *Eros e os processos cognitivos: uma crítica da objetividade em Filosofia*. Rio de Janeiro: Record, 1988.
- SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmas-Prometeo 3010, 2003.
- SOUZA, Sandra Duarte. Corpo de mulher e violência simbólica. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, Koinonia, p. 23-25, 2002.
- _____. Entrecruzamento gênero e religião: um desafio para os estudos feministas. *Mandrágora*. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, p. 6-8, 2001/2002.

³ É evidente que essa aparente liberdade sexual carrega também as marcas de sistemas de preconceito, em que a mulher e o homem são altamente objetificados.