

VIII CONGRESSO LATINO-AMERICANO DE GÊNERO E RELIGIÃO

Liberdade – Identidade – Criticidade

ORGANIZADORAS

Daniéli Busanello Krob • Marli Brun • Sabrina Senger



editora recriar

**VIII CONGRESSO
LATINO-AMERICANO
DE GÊNERO E RELIGIÃO**

Liberdade – Identidade – Criticidade

VIII CONGRESSO LATINO-AMERICANO DE GÊNERO E RELIGIÃO

Liberdade – Identidade – Criticidade

ORGANIZADORAS

Daniéli Busanello Krob • Marli Brun • Sabrina Senger



São Paulo, 2025

Copyright © Editora Recriar, 2025.

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei nº 9.610, de 19/02/1998.
É expressamente proibida a reprodução total ou parcial deste livro, por quaisquer meios (eletrônicos, mecânicos, fotográficos, gravação e outros), sem prévia autorização, por escrito, da editora.

Direção geral	Iago Freitas Gonçalves
Equipe editorial	André Yuri Abijaudi Flávio Santana Giovanna Sarto Iago Freitas Gonçalves Matheus Carmo
Revisora responsável	Giovanna Sarto
Preparação de texto	Flávio Santana
Capa e diagramação	Talita Almeida
Conselho editorial	Dra. Karen Colares (FAJE) Dra. Sandra Duarte (PUC Goiás) Dra. Odja Barros (EST) Dra. Elisa Rodrigues (UFJF) Dra. Marina Correa (PUC-SP)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

B894c BRUN, Marli.

VIII Congresso Latino-americano de Gênero e
Religião / Daniéli Busanello Krob; Marli Brun;
Sabrina Senger. São Paulo: Editora Recriar, 2025.

258 p. 21 cm.

Inclui referências bibliográficas
ISBN: 978-65-5372-171-5

1. Teologia feminista 2. Estudos de gênero
3. América Latina

I. Título

CDD: 260

Sumário

Apresentação	7
<i>Sabrina Senger</i>	
<i>Marli Brun</i>	
<i>Daniéli Busanello Krob</i>	
Capítulo 1. Liberdades clandestinas	13
<i>Marilú Rojas Salazar</i>	
Capítulo 2. A escolha pela criticidade: "outro mundo é possível"	21
<i>Rosângela Angelin</i>	
Capítulo 3. Gênero e religião: liberdade-identidade-criticidade	35
<i>Silvia Regina de Lima Silva</i>	
Capítulo 4. Tecendo a existência com fios quebrados e queimados em Abya Yala	43
<i>Sofía Chipana Quispe</i>	
Capítulo 5. Algumas propostas ecofeministas para a construção de processos críticos e de mudança	61
<i>Cinthia Méndez Motta</i>	
Capítulo 6. Orfa, a mulher que volta à sua tradição ancestral: uma leitura hermenêutica negra e feminista de Rute 1	75
<i>Maricel Mena-López</i>	
Capítulo 7. A verdade que comunicam os corpos	93
<i>Angélica Bernate Rojas</i>	
Capítulo 8. O ministério da mulher cananeia que facilitou a compreensão da salvação em Mateus (15:21-28)	103
<i>Mercedes L. García Bachmann</i>	
Capítulo 9. Identidades de gênero e diversidade sexual: uma genealogia sobre políticas, direitos e produção de conhecimento	123
<i>Andrea S. Musskopf</i>	

Capítulo 10. Mulheres no semiárido brasileiro: participação, autonomia e liberdade na construção da justiça ambiental	147
<i>Waneska Bonfim</i>	
Capítulo 11. Mobilidade de brasileiras nas guianas: a conexão entre migração e violência doméstica	159
<i>Osvaldina dos Santos Araujo</i>	
Capítulo 12. “Livre para ir e ir: migração, direitos e trabalho” – uma perspectiva colombiana	175
<i>Flor Esther Sánchez Murcia</i>	
Capítulo 13. Teorias feministas, práticas de cuidado e religião: um encontro (im)possível?	189
<i>Liége Costa da Silva</i>	
<i>Manueli Tomasi</i>	
<i>Rosemarie Gartner Tschiedel</i>	
Capítulo 14. Identidades, sociabilidades e diversidades na contemporaneidade brasileira	201
<i>Celso Gabatz</i>	
<i>Marcelo Ramos Saldanha</i>	
Capítulo 15. Gênero, feminismos, religião e sustentabilidade	215
<i>Alvori Ahlert</i>	
<i>Graziela Rinaldi da Rosa</i>	
Capítulo 16. Yabás: o sagrado negro e feminino em diálogo com as epistemologias das macumbas	235
<i>Indiara Tainan</i>	
<i>Lucilene Athaide</i>	
<i>Margarete Fagundes Nunes</i>	
<i>Yalorixá Isabel Cristina Passos (Mãe Bel de Oyá)</i>	
Sobre as autoras e autores	245
Índice remissivo	253

Apresentação

*Sabrina Senger
Marli Brun
Daniéli Busanello Krob*

Com muita alegria apresentamos a obra que reúne memórias e produções de participantes do VIII Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião da Faculdades EST, realizado entre os dias 22 e 25 de agosto de 2023, na cidade de São Leopoldo (RS), Brasil. O evento é promovido pelo Programa de Gênero e Religião (PGR-EST) e pelo Núcleo de Pesquisa de Gênero e Religião (NPG), do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades EST, e acontece a cada dois anos.

A realização do Congresso faz parte do Projeto “Desmantelando os Fundamentalismos: a Justiça de Gênero como caminho para a vida digna”, desenvolvido pelo PGR-EST e apoiado pela Act Igreja Sueca. Além disso, a oitava edição contou com recursos oriundos da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul – FAPERGS, e com a mobilização de recursos humanos através do Programa de Justiça de Gênero e Empoderamento de Mulheres - que integra o Departamento de Teologia, Missão e Justiça da Federação Luterana Mundial - FLM; e do Programa para a América Latina da Igreja Evangélica Luterana na América – ELCA.

A realização dos Congressos Latino-Americano de Gênero e Religião tem demonstrado a cada edição sua relevância e ex-

pertise em articular saberes do campo acadêmico – em suas diversas áreas do conhecimento, com o campo religioso, de movimentos e grupos sociais e feministas, economia justa e solidária, e expressões de arte e cultura. Além de cumprir um papel de aproximar estes saberes, também são produzidos conhecimentos em torno dos eixos temáticos, que contribuem com a discussão de gênero, religião, justiça e direitos na América Latina e no Caribe.

A edição de 2023 foi marcada pelo reencontro presencial após o período pandêmico, e teve como eixos temáticos: Liberdade – Identidade – Criticidade. Essa tríade conceitual organizou os debates e as metodologias propostas, provocando as pessoas participantes a refletirem criticamente sobre as práticas e produções teológicas, os sistemas de opressão de gênero e os desafios contemporâneos à justiça social, ambiental e epistêmica.

O eixo *Liberdade* foi debatido a partir da perspectiva de corpos e territórios em luta por dignidade e autonomia, enfatizando as tensões e violências colocadas pelos fundamentalismos religiosos e políticos. Já o eixo *Identidade* buscou compreender as diversidades identitárias enquanto potências de resistência, considerando especialmente os marcadores de raça e etnia, sexualidade, gênero e espiritualidades. Por fim, o eixo *Criticidade* retomou o legado da pedagogia freiriana e das epistemologias do Sul para reiterar a construção coletiva de saberes e práticas transformadoras, a partir de um lugar de diálogo, denúncia e reconstrução comunitária.

Com a participação de aproximadamente 350 pessoas oriundas de diversos países da América Latina, África do Sul, Europa e Estados Unidos, o congresso promoveu 16 Grupos de

Trabalho, além de conferências, painéis, performances artísticas e espaços de espiritualidade. A metodologia colaborativa e o diálogo entre saberes acadêmicos, populares e teológicos constituíram marcos fundamentais do evento.

Os textos reunidos nesta coletânea apontam para a diversidade de vozes, perspectivas teóricas e engajamentos políticos que caracterizaram o VIII Congresso. Entre os temas abordados estão o ecofeminismo e as teologias feministas, a justiça ambiental, as epistemologias negras e indígenas, as migrações, a diversidade de gênero e dissidências sexuais, e a crítica às estruturas patriarcais presente em todas as esferas de nossas relações sociais.

A contribuição da Dra. Marilú Rojas Salazar, em *Libertades clandestinas*, propõe uma crítica teológico-feminista ao poder normativo dos discursos religiosos. A Dra. Rosângela Angelin, por sua vez, reflete sobre a construção da criticidade como horizonte para a práxis de transformação. Em diálogo direto com o tema do evento, a Dra. Silvia Regina de Lima Silva propõe uma leitura entrelaçada das categorias liberdade, identidade e criticidade.

A partir de uma perspectiva andina e decolonial, Sofia Chipana Quispe tece a resistência feminina indígena como gesto espiritual e político. O texto da Ma. Cinthia Méndez Motta propõe caminhos ecofeministas de enfrentamento à crise civilizatória, enquanto a Dra. Maricel Mena López realiza uma leitura hermenêutica negra e feminista da narrativa de Rute, destacando o papel de Orfa como personagem de retorno às raízes ancestrais.

A Pa. Angélica Bernate Rojas aborda a dimensão comunicativa dos corpos como locus teológico e político. A Dra. Mercedes L. García Bachmann revisita o ministério da mulher cananeia em Mateus 15, como chave hermenêutica para a com-

preensão da salvação. Em análise genealógica, Dra. Andrea S. Muszkopf traça a emergência das políticas e direitos relacionados à diversidade sexual e de gênero. A luta das mulheres no semiárido brasileiro é tematizada pela Ma. Waneska Bonfim, que articula participação, autonomia e justiça ambiental. A Dra. Osvaldina dos Santos Araujo examina as intersecções entre migração e violência de gênero nas Guianas. Já a Ma. Flor Esther Sánchez Murcia contribui com uma perspectiva colombiana sobre migração, trabalho e direitos a partir de uma abordagem interseccional.

O artigo coletivo de Liége Costa da Silva, Manuelli Tomasi e Rosemarie Gartner Tschiedel investiga as tensões e convergências entre teorias feministas, práticas de cuidado e religião. Os Drs. Celso Gabatz e Marcelo Ramos Saldanha, exploram identidades e sociabilidades contemporâneas em contextos marcados por diversidade e conflito. O texto de Alvori Ahlert e Graziela Rinaldi da Rosa articula os temas de gênero, religião e sustentabilidade em chave crítica. Por fim, Indiara Tainan, Lucilene Athaide, Margarete Fagundes Nunes e Isabel Cristina Passos apresentam uma reflexão sobre as Yabás como expressão do sagrado negro e feminino, em diálogo com as epistemologias das macumbas.

Em conjunto, estes textos oferecem uma contribuição diversa e contundente para a transformação das estruturas e relações que produzem exclusão, violência e opressão. A obra busca não apenas registrar os debates do congresso, mas também contribuir para o fortalecimento de redes de pesquisa e atuação comprometidas com a justiça de gênero e a construção de relações dignas, justas e diversas.

Esta obra é, assim, um convite ao aprofundamento crítico e ao diálogo intercultural. Espera-se que as reflexões aqui reunidas inspirem novas práticas pedagógicas, políticas e de espiritualidade em favor da dignidade, da equidade e da vida em plenitude.

Faculdades EST – Programa de Gênero e Religião
São Leopoldo, abril de 2025.

CAPÍTULO 1.

Liberdades clandestinas

Marilú Rojas Salazar

*“E espero que nesta mesma hora,
que bem poderia ser a do
amanhecer,
alguém possa continuar falando
-aqui e ali ou em qualquer outro
lugar-
sobre o nascimento da ideia de
liberdade”
(María Zambrano).*

Introdução

Quando me pediram para falar sobre *liberdade*, imediatamente me preocupei – O que eu poderia dizer sobre liberdade? Se for assumida como uma característica inerente aos seres que habitam este mundo, contudo, a liberdade é uma reivindicação cada vez mais latente nos movimentos feministas e de mulheres em geral: Liberdade de andar pelas ruas a qualquer momento, liberdade de viver, liberdade de decidir sobre minha corporalidade, liberdade de não ser capturada ou assediada... Com o passar dos dias, um pensamento recorrente surgiu junto com a liberdade: a clandestinidade. Junto com a clandestinidade, vieram à minha mente-corpo-corção os corpos das companheiras de-

saparecidas, os corpos clandestinos da violência feminicida, os corpos das meninas traficadas, os corpos das sepulturas clandestinas que dali clamam por justiça, e o medo que experimentei caminhando sozinha pelo canteiro central das ruas em qualquer momento. A questão que surge é: O que o debate sobre liberdade representa em um país onde mais de 14 mulheres são mortas todos os dias, em um país onde mulheres e meninas são sequestradas e vendidas como mercadoria? O que significa liberdade para as mulheres trans que estão arriscando seus corpos para impedir a mineração e a exploração de aquíferos? O que significa liberdade para uma mulher pobre, preta, indígena, que não consegue sustentar sua família? Não há dúvida de que a liberdade tem seus privilégios. Aliás, eu mesma falo a partir deles – e esse é o limite do meu discurso no meio de uma conferência sobre religião e gênero como a que estamos agora.

Os tempos em que vivemos agora são tempos em que estamos novamente experimentando uma espécie de liberdade na clandestinidade, pelo menos no meu país, porque os sistemas políticos e religiosos estão retornando a fundamentalismos politicamente e religiosamente corretos, e a liberdade tem um preço a ser pago – ou então a pessoa escolhe viver na clandestinidade. E o preço é a vida, um corpo jogado em uma lixeira ou desaparecimento forçado. O que estamos dispost@s a pagar para ser livres?

É falado sobre liberdade de pensamento crítico no feminismo e nas teorias queer/cuir. É falado de liberdade para fazer hermenêutica crítica de gênero. Fala-se sobre liberdade de expressão. Liberdade acadêmica. Liberdades sexo-gênero. Liberdade no amor. Liberdade no desejo. Liberdade nos relacionamentos... mas pergunto: nós realmente temos liberdade? Realmente temos liberdade quando nossas teologias de gênero

e nossas teologias feministas são transformadas em “*agenda*”, ou se tornam categorias vendáveis pelo maior preço, seja uma agência que nos promete subsídios, uma ONG que oferece financiamento ou um coletivo que, para ser levado a sério, precisa incluir a categoria de gênero em suas apresentações e ser politicamente correta? Por um lado, há um processo de “institucionalização” política das teorias de gênero e, por outro, há um crescente desdém dentro das instituições religiosas por aquelas pessoas que as defendem. Assim, a clandestinidade aparece como o espaço midiático que embala a liberdade.

Liberdades clandestinas

No campo do Direito Privado, a clandestinidade está especialmente relacionada à posse; Ou seja, aquela que não pode ser conhecida pelo verdadeiro dono, e com o casamento, quando não é acompanhada das formalidades de publicidade que a lei exige ou no sentido de um clã como família estendida. O casamento entre capitalismo e cristianismo gerou as formas mais extremas de violência racista, sexista e elitista, entre muitas outras, como afirma Claudia von Werlhof.¹ A clandestinidade, então, surge contra a natureza sistêmica do patriarcado capitalista e do cristianismo neofundamentalista para promover liberdades. Parafraseando María Galindo, que apela ao feminismo bastardo², ousou chamar a liberdade, que prefiro chamar de *liberdades*, como bastardas e clandestinas, porque é na clandestinidade que as liberdades emergem, e não para permanecerem escondidas, mas para lutar por reconhecimento nos espaços públicos, mesmo que à custa da vida dos corpos. A vantagem da clandestinidade é que ela não tem um cartão

1. Von Werlhof, 2015, p. 65.

2. Galindo, 2022.

de cidadania institucionalizado, mas escapa das estruturas machocráticas³, sejam igrejas, universidades ou estruturas políticas de governo. A clandestinidade não permite a colonização das liberdades e está em alerta permanente contra a domesticação do pensamento crítico. Werlhof faz uma crítica severa ao conceito ocidental de liberdade, pois se baseia na falta de liberdade de alguém pela liberdade de outra pessoa e argumenta que a liberdade ocidental não é benéfica para as mulheres, para pessoas diversas de sexo/gênero, para pessoas com deficiência ou pessoas racializadas, ou para a própria natureza; nem mesmo para os homens:

Para encontrar a liberdade própria, nós, no Ocidente, primeiro teríamos que nos des-fazer de nossa liberdade de propriedade privada. Só então surgiria uma oportunidade para o respeito à liberdade dos outros, e para o mundo nascer sem que fosse preciso lutar por ele, sem que precisasse ser produzido artificialmente... O que você pode me dizer sobre o estado da liberdade dentro de suas comunidades atualmente?⁴

A construção artificial da liberdade nos levou à estruturação de estados livres e igrejas machocráticas que agora nos governam em nome de uma liberdade colonial, amordaçada e branqueada. Se sabemos que a liberdade é uma construção artificial, então precisamos refletir sobre uma proposta desconstrutiva de liberdades a partir de uma perspectiva feminista e de gênero. Mas a liberdade tem um lugar, que não é o Estado, nem a academia, e muito menos as instituições. Seu lugar é a clandestinidade. E não estou pensando em voltar para o “armário”,

3. Galindo, 2022, p. 209.

4. Von Werlhof, 2015, p. 185.

mas sim em usar o segredo como uma ferramenta heurística de subversão, como tem sido usado por revoluções epistêmicas ao longo da história.

As liberdades dentro do feminismo transcendem, diz Gisela Kosak, mas incluem a posse total do próprio corpo – corpos sexualmente diversos, corpos negros, corpos racializados, corpos gordos ou com deficiências –, luta central do ativismo feminista de base focado em questões como o feminicídio, direitos sexuais e reprodutivos, estupro e assédio. E essas lutas emergem nos espaços clandestinos das margens, onde adquirem identidade e cidadania, uma cidadania que não é oficial, e sim clandestina.

Amor, desejo, convivência, ter onde dormir e o que comer são questões absolutamente ligadas à liberdade nas decisões da vida cotidiana, o que justifica a paixão e a atenção militante que recebem. Contudo, a liberdade deve ser necessariamente considerada como um espaço de fala e escrita seguro, como uma invenção da realidade através da prática política e religiosa, como um espaço de solidariedade em meio às diferenças inevitáveis. Contudo, esses espaços ou interstícios são produzidos novamente na clandestinidade, pois é aí que eles deixam de ser cooptados pelas epistemologias neocoloniais.

A reafirmação da liberdade por meio do feminismo é uma prioridade nesta era de extremismo político-religioso e de enfraquecimento do pluralismo em nome de causas como “a pátria”, “os pobres”, “o verdadeiro povo”, “a verdadeira igreja” e “governos legítimos”. O feminismo sem liberdade estética, política, filosófica, teológica e cotidiana é diminuído em militância fanática ou exercício burocrático e é cooptado por opções autoritárias.⁵

5. Kosak Rovero, 2021.

Sofia Mosqueda afirma em sua reflexão sobre a liberdade que: “A luta normativa por reconhecimento e acesso ao pleno exercício da autonomia é uma espécie de paradoxo da atualidade. Embora a maioria dos movimentos feministas pressionem pela legalização do aborto, há divergências quando se trata da mercantilização dos corpos femininos: prostituição, pornografia, barriga de aluguel. Posições teóricas se dividem entre liberais e radicais, desviando a atenção apenas no discurso para a enorme onda de violência que sofremos no país, e com ela a exigência automática que se coloca como urgente: não nos matem”⁶. Assim, liberdade para milhares de mulheres no México, assim como em toda a América Latina e no Caribe, significa estar viva. Dessa liberdade que estamos falando hoje, dizemos sobre o direito de viver como uma mulher, uma mulher negra, uma mulher gorda, uma lésbica ou uma mulher trans — simplesmente mulher que está viva hoje. E estar com vida muitas vezes significa viver na clandestinidade.

A Ruãh me enviou para proclamar liberdade aos cativos (Is 61.1)

A liberdade é mantida cativa por nossos estados e sistemas de governo, cativa por nossas próprias correntes feministas de pensamento e por nossas próprias teorias de gênero. Confesso que enquanto escrevo estas linhas minha liberdade está cativa do que estou dizendo. A liberdade é cativa da economia de mercado – e aqui trago a frase de Marcela Lagarde: “A liberdade das mulheres começa pelos bolsos”⁷, se pudermos pagar nossas contas, seremos livres. A liberdade também é mantida cativa pela linguagem; temos cada vez mais impedimentos de

6. Mosqueda, 2019.

7. Lagarde, 2001, p. 91-92.

falar nossas palavras corretamente sem causar animosidade entre nós. E eu me pergunto se é a liberdade que está cativa ou se somos nós que somos cativas de nossas próprias teorias e ativismo?

Para que a liberdade seja uma boa notícia, ela terá que ser uma figura nômade, seguindo a proposta de Braidotti⁸, que afirma “a categorização do nômade em termos de figuração usando um conceito já definido por Haraway. Em suma, uma figuração nada mais é do que um caráter conceitual; Não é uma essência nem uma transcendência, mas sim entidades múltiplas e mutáveis... O nômade é, portanto, uma figuração, um personagem conceitual múltiplo, complexo, contraditório, semelhante ao ciborgue de Haraway, à mestiça de Anzaldúa, à lésbica de Wittig⁹, a bastarda de Galindo ou à dolorida de Piedade¹⁰ e a vadia e imigrante de Carolina Meloni. A liberdade como figuração clandestina assume uma dimensão política frente ao medo imposto pela neocolonização e se torna uma categoria epistêmica de subversão contrária a todo cativo.

Neste congresso, onde gênero e religião se amam clandestinamente, libertemos a liberdade que se constrói nos interstícios de cada mesa de discussão, em cada canto onde dialogamos, em cada espaço onde nossos corpos se juntam para serem politicamente incorretos, e construamos teologias clandestinas, não colonizadas, não amordaçadas, nem domesticadas. A liberdade para @s cativ@s é a liberdade de ser quem somos: feministas, lésbicas, trans, queer, deficientes, gays, bissexuais, esquisitas, gordas ou morenas, vadias ou mestiças – é isso que somos, e

8. Braidotti, 2000.

9. Meloni, 2022, p. 251-252.

10. Piedade, 2021.

nós que somos, proclamaremos com nossos corpos que somos uma boa nova, e uma nova boa para todes.

Referências

ANZALDÚA, Gloria. *Light in the Dark*. Rewriting Identity, Spirituality, Reality. USA: Durke University Press, 2015.

BRAIDOTTI, Rosi. *Sujetos nómades*. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea. Buenos Aires: Paidós, 2000.

GALINDO, María. *Feminismo Bastardo*. Ciudad de México: Editorial Mantis, 2022.

HARAWAY, Donna. *Manifiesto Cíborg*. 3. ed. Madrid: Kaótica Libros, 2021.

KOSAK ROVERO, Gisela. La libertad en el feminismo. *Letras Libres*, 30 mar. 2021. Disponível em: <https://letraslibres.com/politica/la-libertad-en-el-feminismo/>. Acesso em: 02 ago. 2023.

LAGARDE, Marcela. *Claves feministas para la negociación en el amor*. Managua: Puntos de encuentro, 2001.

MELONI, Carolina. *Feminismos Fronterizos*. Mestizas, Abyectas y Perras. 2. ed. Madrid: Kaótica Libros, 2022.

MOSQUEDA, Sofía. Una reflexión feminista sobre la libertad. *Nexos*, 07 feb. 2019. Disponível em: <https://economia.nexos.com.mx/una-reflexion-feminista-sobre-la-libertad/>. Acesso em: 02 ago. 2023.

PIEIDADE, Vilma. *Doloridad*. Buenos Aires: Mandacaru, 2021.

VON WERLHOF, Claudia. *¡Madre Tierra o Muerte!* Reflexiones para una teoría crítica del patriarcado. México: El rebozo, 2015.

CAPÍTULO 2.

A escolha pela *críticidade*: “outro mundo é possível”¹

Rosângela Angelin

Considerações iniciais

Os Congressos Latino-Americanos de Gênero e Religião têm sido espaços de encontros, vivências, trocas de experiências e despertar importantes na vida de todas as pessoas que, de forma direta ou indireta, têm contato com o evento. Pessoas de várias partes do mundo se encontram e produzem um verdadeiro arco-íris de diversidades, de cores, de dores, de sonhos e de propostas concretas de amor e dignidade para a humanidade. Entre relatos, partilhas, risos, choros, danças, cantos, orações e artes, se consegue reavivar, quiçá, uma das coisas mais lindas

1. A frase “um outro mundo é possível” foi cunhada no I Fórum Social Mundial, ocorrido na cidade de Porto Alegre/RS (Brasil), no ano de 2001. O referido Fórum foi criado por movimentos sociais e organizações da sociedade civil, em contraponto ao Fórum Econômico Mundial, ocorrido em Davos (Suíça) que discute temas acerca do capitalismo globalizado. “O Fórum Social Mundial expressa a luta contra a ofensiva neoliberal, debatendo o impacto da globalização na vida das pessoas. Nasce como um ambiente de convergência democrática para reflexões, análises, formulação de propostas, trocas de experiências e articulações de movimentos sociais, redes e ONGs. O 1º Fórum Social Mundial foi realizado em janeiro de 2001, em Porto Alegre (RS) com a participação de mais de 20 mil pessoas de 117 países, que se espalharam em oficinas autogestionadas, seminários, conferências, sessões de testemunhos, atividades culturais e plenárias deliberativas” (Fórum Social Mundial, [s./a.]).

que *co-movem* a coletividade de seres humanos: a lucidez e a esperança de que um “outro mundo é possível”, porque, nesses dias, vive-se um “outro mundo possível”.

O VIII Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião acontece depois de um momento de severas dificuldades da humanidade – e muitas dessas dificuldades foram agravadas especialmente em consequência da pandemia da COVID-19. Esse vem a ser um dos primeiros eventos presenciais, ocorridos em 2023. A sensação é de muita emoção nos (re)encontros e, ao mesmo tempo, uma alegria ímpar de poder olhar novamente nos olhos das pessoas queridas e das que passaram a ser depois do Congresso; poder sorrir e abraçar foi um momento de experiência única. O Congresso foi um (re)encontro de pessoas que sonham sonhos parecidos, que estão dispostas a estar, de fato, ao lado de grupos vulnerabilizados; um encontro de pessoas que acreditam – com responsabilidade e afeto – que um “outro mundo é possível”.

Os temas propostos pelo Congresso abrangeram: “liberdade, identidade e criticidade” e serviram para permear as trocas e vivências das/os congressistas. Assim sendo, a reflexão que embasa esse texto abrange a “criticidade” e, encontra-se dividida em duas partes: num primeiro momento aborda-se sobre a importância de se realizar escolhas que fortaleçam a caminhada numa sociedade onde o caos frente aos valores humanitários parece tomar conta e, num segundo momento, as ponderações ocupam-se em trazer elementos acerca da “criticidade” para compreender os processos de humanização da sociedade e se co-responsabilizar por eles.

Algumas escolhas possíveis

As pessoas que participaram do Congresso compuseram as mais lindas diversidades humanas, culturais e identitárias. Ao mesmo tempo que a diversidade as diferencia, existem muitos pontos de encontro de valores e de partilhas, que de imediato são evidenciadas: todas têm um amor incomensurável pela humanidade, pelas pessoas vulnerabilizadas pela sociedade capitalista e patriarcal; todas trazem consigo vivências para partilhar e, ao mesmo tempo, estão abertas para ouvir as outras pessoas. Todas essas pessoas fazem escolhas em suas vidas pelo amor e pela coragem, mas também pela resistência e por lutar por um “outro mundo possível”.

A escolha pelo “amor” à humanidade acaba se refletindo também na escolha pela “coragem”. É preciso coragem para amar. O amor aqui referido não é o amor romântico, mas o amor pela humanidade que habita o mesmo planeta e que tem o direito de viver bem sem preocupações básicas pelo existencial mínimo e/ou pelo medo das mais diversas formas de violências que possam estar expostas pela sua condição de sexo, gênero, idade ou quaisquer outras diferenças com potencial de se transformar em desigualdade. Nesse contexto, é fundamental não confundir as diferenças com as desigualdades. As desigualdades são geradas por processos de estigmatização e desrespeito às diferenças, num limiar de desrespeito e violências contra a dignidade das pessoas², a exemplo do caso das mulheres, do público LBGTQIA+ e da população negra. É preciso que o amor à humanidade esteja presente, a ponto de propiciar um reconhecimento identitário desses públicos, assim como a redistribuição de renda para quem estiver em situação de vulnerabilidade e/ou vulneração econômica e jurídica.

2. Angelin; Hahn, 2019.

Nesse sentido, o filósofo Axel Honneth, trabalhando a necessidade do reconhecimento identitário das pessoas que, segundo ele, parte do conflito – o qual anuncia problemas de não efetivação de direitos – afirma que existem três dimensões do reconhecimento rumo a evolução moral do indivíduo: o amor – resultante de ligações emotivas que motivam autoconfiança e amizade, ou seja, o amor propicia o reconhecimento recíproco entre indivíduos; o direito – que representa as relações jurídicas, originárias das relações permeadas pelo amor e que, por sua vez, lembram a todas as pessoas que é necessário que se tenha obrigação umas com as outras; e a solidariedade – que perpassa pela interação social, onde as pessoas se interessam, de forma recíproca, pelos modos de vida distintos, sendo fundamental para a vida social.³ Por conseguinte, esse “amor” que permeia as relações sociais exige muita “coragem” para (re)construir formas de amar, que não sejam opressoras, nem gerem sofrimentos. Essa coragem, muito mais que uma retórica de linguagem, exige de cada pessoa mudanças que transponham a cultura dominante. Nas palavras de Renato Russo: “Ter bondade é ter coragem”⁴.

Outra escolha possível, feita por cada uma e cada um presente no Congresso, é a escolha pela “resistência”. Muito embora seja em níveis diferentes, cada uma e cada um presente, todos os dias escolhe resistir a muitas opressões, como ao patriarcado, ao racismo, a xenofobia, aos fundamentalismos, ao desrespeito, às opressões veladas, as palavras malditas e a uma economia excludente. Para as mulheres, por exemplo, é preciso resistir cotidianamente as acusações de que não são boas suficientes no que fazem; que este ou aquele não é um lugar em que as mu-

3. Honneth, 2003.

4. “Há tempos”, composição de Renato Russo.

lheres possam ou devam estar; resistir às acusações de que são históricas ou exageradas quando emitem suas opiniões, entre tantas outras situações naturalizadas.⁵ Importante destacar que os processos de “resistência” perpassam por várias formas, desde aspectos individuais e coletivos da resistência humana, sempre tendo presente que “compaixão é fortaleza”⁶.

Por fim, uma terceira escolha possível é “lutar”. Resistir também é lutar; lutar é se expor, é denunciar, é ter coragem de anunciar dias melhores, anunciar “outro mundo possível”, tudo pelo amor e pela compaixão que se tem à humanidade. Existem momentos de resistência individual e, por sua vez, também os de resistência coletiva. Assim sendo, as lutas sociais fazem parte de demandas de coletividades que, unidas, buscam um lugar na sociedade, seja ele espacial, de reconhecimento identitário ou de redistribuição de renda.

Essas lutas se configuram como processos organizados por meio de grupos sociais, entre eles os movimentos sociais que surgem como resposta a um conflito central, ocorrido na sociedade. Alan Touraine ao tratar sobre os movimentos sociais afirma que tem como função questionar as classes sociais, abolir os processos de dominação, romper com hierarquias e, ainda, servem como um protesto moral.⁷ Já Alberto Melucci define as ações de lutas coletivas como sendo um “sinal” que indica transformações profundas na lógica de funcionamento das sociedades complexas.⁸ Essas ações e lutas dos movimentos sociais

5. Os processos de resistência são mais robustos e eficazes quando as pessoas estão unidas em prol de objetivos parecidos, a exemplo dos movimentos sociais e, no caso das mulheres, aos movimentos feministas (Gohn, 2010).

6. Frase extraída da música “Há tempos”, de Renato Russo.

7. Touraine, 1999.

8. Melucci, 2001.

anunciam mudanças possíveis no seio da sociedade e acabam obrigando o poder a se tornar visível, “ver” e considerar as necessidades do povo.

Pode-se afirmar que os principais avanços de direitos na sociedade nasceram de lutas organizadas do povo que, em busca de dignidade, reivindicaram e reivindicam direitos e garantias. Assim, foram e são os movimentos sociais os grandes responsáveis por influenciar a criação e ampliação de direitos humanos. Isso denota que, sem movimentos sociais não há democracia. Os regimes democráticos pressupõem transformações estruturais na sociedade em prol da equidade entre os seres humanos. Construir sociedades democráticas sem ouvir as partes afetadas em sua dignidade, pela falta de direitos e condições geradoras de dignidade, não produz os resultados de reais mudanças sociais.⁹

No caso brasileiro, teoricamente a Constituição Federal de 1988 anuncia as metas do Estado democrático de direito – regime político assumido pelo Brasil – e vai anunciar quatro grandes blocos de ações que devem ser assumidos pelos governantes e pelo povo, previstos no artigo 3º:

Art. 3º Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil: I – construir uma sociedade livre, justa e solidária; II – garantir o desenvolvimento nacional; III – erradicar a pobreza e a marginalização social e reduzir as desigualdades sociais e regionais; IV Promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação.¹⁰

Como visto acima, essas ações corroboram com os principais objetivos das lutas travadas pelos movimentos sociais no

9. Angelin; Hahn, 2019.

10. Brasil, 1988.

Brasil e em várias partes do mundo. É preciso seguir lutando por direitos humanos, pois esses são aportes importantes na efetivação da dignidade da pessoa humana. Porém, há que se ter presente a contextualização temporal, local, cultural e econômica que envolvem tais direitos, para não se cair na armadilha falaciosa de apenas positivá-los ou reconhecê-los. É preciso mais: é preciso efetivá-los.

A responsabilidade em se construir um “outro mundo possível”, assumida pelas pessoas que fazem parte do VIII Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião, pressupõe a labuta incansável para que se respeite e se reconheça as demandas de dignidade em todos os espaços, quer sejam públicos ou privados. É uma jornada bastante árdua; se luta diariamente contra violências de todos os tipos, que acometem não somente os corpos das pessoas, mas também suas mentes, seus saberes, suas existências. É preciso lutar todos os dias para não se perder o pouco de liberdade conquistada. É preciso lutar, mesmo sabendo que se vai avançar só um pouquinho – mas, um pouquinho é muito para quem necessita. Não se pode olvidar que foi assim, que pouco a pouco, que as pessoas foram se construindo e se humanizando.

Criticidade nos processos da humanidade

Um “outro mundo é possível”, mas requer esforços – porém não é só isso. Requer também amor – mas, não é só com amor que são construídas novas realidades. Requer, sobretudo, algo muito especial: que o mundo e as realidades vistas e vivenciadas sejam permeadas pela “criticidade”. Esse foi um dos “convites” feitos pelo VIII Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. Pessoas de várias partes do mundo atenderam ao convite e estiveram presentes num processo de trocas e in-

tercâmbios de experiências, histórias e pesquisas acadêmicas dirigidas pela criticidade.

A “criticidade” requer posicionamentos críticos sobre determinados temas ou contextos. Não necessariamente um julgamento, mas a possibilidade de se olhar para realidades de uma forma mais abrangente, uma vez que as realidades são situações complexas que trazem consigo fatores que, num primeiro momento, se não analisados de forma mais contundente e responsável, não serão compreendidos nos pormenores que o compõem e influenciam no resultado final. Existem muitos atravessamentos que precisam ser desvelados. Assim sendo, a “criticidade” pressupõe a “complexidade”, a fim de não se avaliar situações e realidades de formas simplistas. Para Edgar Morin, “a complexidade é um problema, é um desafio, não é uma resposta”. A complexidade significa tudo aquilo que está interligado, que é tecido de maneira conjunta pela sociedade; portanto, gera incertezas e o fim de um saber fechado e absoluto.¹¹ Por isso a complexidade é tão desafiadora e incômoda, mas, ao mesmo tempo, pode ser emancipadora: porque possibilita um olhar mais abrangente e crítico.

A “criticidade”, permeada pela complexidade, é uma “escolha” e, quem sabe, uma das escolhas centrais, que abrange todas as demais. É uma escolha desafiadora, porque exige de cada uma e cada um, maior abertura para olhar o mundo, a diversidade, e si próprio/a com toda a complexidade e paradoxalidade presentes. Perceber o entorno com “criticidade” é um exercício que desvela o poder neoliberal hegemônico capitalista e patriarcal, o qual se movimenta com o intuito de dominar as pessoas e o meio-ambiente natural, sem propiciar espaços

11. Morin, 2000, p. 495.

de reflexão e criticidade. Muito pelo contrário, movimentos e pessoas que exercem a criticidade são “mal-vistos/as” e “combatidos/as” pelo poder hegemônico. Não é expressamente dito, mas é proibido sonhar e construir um “outro mundo possível” onde todas as pessoas sejam incluídas e não integradas.

Por isso que a “criticidade” é desconfortante para o poder hegemônico e, de certa forma, não deixa de ser para cada uma e cada um de nós, uma vez que retira as pessoas da zona de conforto e exige responsabilidade a partir do que percebeu pelo olhar da criticidade. Ela remete a reflexão, insistente, de algumas ideias estruturantes que têm a ver não somente com o indivíduo, mas com questões que envolvem a humanidade: que mundo queremos? Como construí-lo diante de bases patriarcais, misóginas capitalistas, racistas, desumanas, violentas?

A “criticidade” pode ser vista como uma lente para observar o mundo, para senti-lo, para estar nele e, ao mesmo tempo, para transformar o *status quo*. Paulo Freire traz presente, de forma insistente, a necessidade do desenvolvimento do pensamento crítico por meio da reflexão. Para ele, toda a formação crítica conduz ao desenvolvimento de pessoas capazes de analisar suas realidades sociais, históricas e culturais e, a partir disso, criar possibilidades de transformá-la. O pensamento e a ação crítica levam a autonomia e a emancipação dos seres humanos.¹² Por conseguinte, a “criticidade” envolve “ver” e “compreender” o mundo e as realidades por meio da reflexão que, por sua vez, leva a um “agir” transformativo. “Ver” o mundo sem disfarces. Desvelar o real da geografia humana, em especial, dos lugares de opressão, submissão e exclusão. “Compreender” e refletir criticamente sobre a forma como o poder se manifesta nas vidas

12. Freire, 1996.

e nos corpos das pessoas, seja pela ordem econômica, religiosa, social e/ou política. Por fim, a partir do exercício crítico de ver e compreender o mundo, se pode criar possibilidades de “agir” para transformar realidades.

A passagem bíblica que anuncia que “a fé, sem obras está morta” (Tiago 2:26)¹³ vem ao encontro desse processo crítico e responsável de transformações. O “agir” – as “obras” – configura as formas como as pessoas se articulam coletiva e individualmente para promover as transformações necessárias. Não basta desejar um “outro mundo possível”. É preciso centrar ações para construir relações humanas que superem a misoginia, o racismo, o patriarcado, as relações capitalistas e os preconceitos em todas as suas formas.

A “criticidade” e suas consequências se apresentam como um desafio bem significativo para as pessoas, dado ao fato que todas e todos vivem no seio de uma sociedade predominantemente com valores “desumanizantes” e manter constantemente a criticidade responsável, que resulte em ações concretas, é muito difícil. Muitas vezes, em nome de uma suposta “paz”, e até mesmo diante da naturalização de opressões, acaba-se consentindo e submetendo-se a violências, exclusão, submissão, invisibilidade e situações de indignidade. Mas não é porque é difícil que o processo da “criticidade” deva ser abandonado. Amar, ter coragem, resistir, lutar e levar a termo a criticidade – embora, por vezes cansativo – segue sendo a escolha certa para construir um mundo mais humano e justo.

13. Bíblia Sagrada, 2000, p. 187.

Considerações finais

As breves reflexões acerca da “críticidade” que permearam valores tão importantes como o amor, a coragem, a resistência e a luta, assim como ter participado do VIII Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião, reafirmam no horizonte que um “outro mundo é possível”, porque, nos dias do Congresso, o convite envolvendo os temas “liberdade, identidade e criticidade” ultrapassaram o campo acadêmico das discussões e foram amplamente vivenciados, experienciados, intercambiados entre as pessoas participantes. Foram dias em que as palavras se transformaram em ações.

Das poucas certezas que não são ilusórias nesse mundo, fica a de que “outro mundo é possível” se as pessoas se unirem e construírem, mesmo com todas as dificuldades e complexidades presentes, este “outro mundo possível”. É legítima a luta para que todas as pessoas possam ser incluídas e reconhecidas na sociedade, a fim de que tenham uma vida boa em todos os seus aspectos. É chegada a hora de que todas as pessoas experimentem a dignidade de ter o mínimo existencial e serem reconhecidas como “seres humanas”, na sua diversidade.

É sabido que se está diante de uma utopia complexa e desafiadora, “ainda” não concretizada. Porém, a história é cumplice de que mudanças estruturais ocorrem por meio do amor, da coragem, da resistência e das lutas vivenciadas por pessoas e grupos que nos antecederam e, por causa deles e delas avançamos como humanidade. Assim, tudo que fizemos hoje, tudo que profetizarmos – com responsabilidade –, tudo que sonharmos, tudo que esperançarmos, serve como fundamento para dias melhores para a humanidade. Fica aqui, ao finalizar esse texto, o desejo de que a “críticidade” nos acompanhe nessa

caminhada terrena. Que sempre possamos renovar nossas escolhas por construir um “outro mundo possível”, com espaços mais humanizados, respeitosos e equânimes. Juntas e juntos, é mais fácil. Juntas e juntos, somos mais fortes! “Promete pra mim, que a gente não vai soltar as mãos”!

PROMETO

*Promete pra mim que a gente não
vai soltar as mãos.*

*Que a gente vai seguir em frente
enfrentando o que for.*

*Promete que o amor será sempre a
nossa resposta e a nossa vingança.
Que a desesperança não vai nunca
te acometer.*

*Promete pois hoje eu preciso
demais de você.*

*Que a dor nos fará, erguer a
cabeça e olhar muito mais adiante.*

*E ser resistência nos tempos do
intolerante.*

*Promete mas tomar cuidado e se
proteger.*

*Promete pra mim que a gente não
vai soltar as mãos.*

*Que a gente vai partir o pão
sempre em partes iguais.*

*Que nunca é tarde demais; que o
amor logo rebrilhará.*

*Promete que a gente não deixa o
ódio emplacar.*

*Promete pra mim que a gente não
vai soltar as mãos.¹⁴*

14. Tata Alves. *Prometo*. Elefante Sessions. Disponível em: [hwww.youtube.com/watch?v=gzqeP-Qh0Ms](https://www.youtube.com/watch?v=gzqeP-Qh0Ms).

Referências

- ALVES, Tata. *Prometo*. Elefante Sessions s.a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gzqeP-Qh0Ms>. Acesso em: 14 maio 2024.
- ANGELIN, Rosângela; HAHN, Noli Bernardo. *Movimentos feministas e a vida das mulheres: (re) construindo possibilidades emancipatórias*. Curitiba: Editora CRV, 2019.
- BÍBLIA SAGRADA. *Nova tradução na linguagem de hoje*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.
- BRASIL. *Constituição Federal de 1988*. Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 14 maio 2024.
- FÓRUM SOCIAL MUNDIAL. *Outro mundo é possível: apresentação*. [s./a.]. Disponível em: <https://www.fsm.org.br/>.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 25. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- GOHN, Maria da Glória. *Novas Teorias dos Movimentos Sociais*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. 2. ed. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- MELUCCI, Alberto. *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MORIN, Edgar. *Ciência com Consciência*. Trad. Maria. D. Alexandre; Maria Alice Sampaio Dória. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- TOURAINÉ, Alain. *Iguais e diferentes. Poderemos viver juntos?* Petrópolis: Vozes, 1999.

CAPÍTULO 3.

Gênero e religião: liberdade- identidade-criticidade

Silvia Regina de Lima Silva

“No lugar mais secreto do meu ser”

Liberdade é uma palavra rebelde que rompe as fronteiras das definições, cria novos imaginários, como uma criança inquieta, correndo à nossa frente, indo de um lado para o outro, rasgando caminhos, convidando para caminhar. A liberdade evoca o corpo, corpos que a buscam, a incorporam, que tornam possível existir. Para falar sobre liberdade, inspiradas e inspirados em sua própria dinâmica, buscamos palavras, histórias, caminhos e experiências que possam ser um convite para cada pessoa leitora descobrir sua própria liberdade.

As palavras nos habitam. Esses não são conceitos sobre os quais falamos. As palavras têm um lugar no nosso corpo. Elas evocam memórias, criam história em nossos corpos, nos conectam, nos unindo com outras histórias e corpos.

É o que acontece com a palavra liberdade. Outras e outros já a definiram, classificaram e compararam definições de diferentes autores, chegando até a provar, entre si, qual liberdade é a verdadeira. Elas e, principalmente, *elas* a definiram, definiram, definiram e se tornaram seus donos e suas donas.

Eu deixo a liberdade fluir pelo meu corpo para senti-la e ver até onde ela vai. Sinto as cócegas que ela provoca por onde passa, a liberdade que quer me penetrar – e eu fecho, e eu abro, e eu abro e a liberdade em mim se reproduz. Em mim há lugares, há lugares onde a liberdade deseja descansar, onde ela repousa e dorme. Lá, nesses lugares, eu guardo a liberdade!

A ausência de liberdade, eu também sinto. Sinto minha garganta apertar, meus músculos se contraírem, minha visão escurecer, minha respiração ficar mais lenta, minhas pernas tremerem, meu estômago dar um nó, minhas palmas suarem e meu coração acelerar.

Voltemos à liberdade. Essa liberdade sentida, concebida, cúmplice. Liberdade que me define. E se você me perguntar: E como você sabe tanto sobre liberdade? Vou lhe contar um segredo. Aprendi isso com minhas antepassadas e antepassados e foi Paulina Chiziane quem compartilhou esse segredo comigo em forma de poema,

*Atravessei o Atlântico cantando uma canção de desespero
Mas o silêncio de Deus me sussurrou: levanta e anda
Esconda e reúna a força da sua alma. Resista.
Guarda a Liberdade no lugar mais secreto do seu ser.¹*

E foi o que eu fiz, e é o que eu faço. Eu a tenho guardada no lugar mais secreto do meu ser. Guardada, mas não adormecida. Há lugares no meu corpo onde a liberdade se instaura e causa explosões.

Liberdade inquieta, provocadora, teimosa e ousada. Ela não me permite descansar nos conceitos e consensos que não fazem nada além de a domesticar, que tentam lhe acalmar, que

1. Chiziane, 2013.

sutilmente buscam a moldar e dominar. Ah, liberdade “negra”, negra liberdade!

Muitas e muitos que tentaram te definir o fizeram por desejo de poder. Elas e eles sequestraram você, aprisionaram você, construíram jaulas para você e mantiveram você em lugares onde apenas algumas e alguns têm acesso. Liberdade, um privilégio de poucas e poucos.

Fizeram isso com a definição de liberdade e até mesmo com a definição de ser. “Penso, logo existo”! Hoje eu digo: existimos, portanto sentimos e pensamos, nos afirmamos, nos reconhecemos, temos sororidade. A liberdade que me acompanha, com quem sou uma, é sentida e pensada pelo coletivo daquelas pessoas que estão convencidas de que “eu sou, porque nós somos”.

Outros falavam da autonomia do sujeito, da emancipação, da liberdade pelo uso da razão, da razão como faculdade concedida a priori. Você é livre desde que use a razão, a razão pura ou teórica e a razão prática. Liberdade, um dos três postulados de Kant.² Mas esta mesma razão associada à liberdade, considerava os negros como aqueles que “[...] são cheios de carinho e paixão, são muito animados, falantes e vaidosos. Eles podem ser educados, mas somente como servos, escravos, ou seja, eles se deixam treinar. Eles têm muitas forças motivadoras, também são sensíveis, têm medo de golpes [...]”³. E por que continuar falando de liberdade a partir daquelas e daqueles que a definiram e a negaram para tantos seres humanos?

Não posso virar esta página sem primeiro citar o entendimento de liberdade – a liberdade de consumo. Liberdade como princípio do mercado – mercado neoliberal. Liberdade que ali-

2. Kant, 2003.

3. Kant *apud* Eze, 2001, p. 226.

menta a desigualdade, a exploração, a negação da vida e a morte das pessoas empobrecidas.

Ah, são tantas as jaulas em que te encontras aprisionada, oh liberdade...! Não podemos mais pensar na liberdade como um conceito filosófico, um conceito de filósofos que contribuíram para a construção da sociedade ocidental, mas não se estendeu às pessoas discriminadas e excluídas. É diferente ter a opção de sentar e pensar sobre a liberdade como um conceito, e sentir e pensar sobre ela, abraçar como a única possibilidade de sobrevivência, como uma negação do estado de “não liberdade”, de “não vida”. Nós encontramos/concebemos a liberdade como um caminho e lugar de vida e dignidade. Sim, porque a liberdade, característica da sociedade humanizada buscada pelas revoluções europeias, não foi concebida como princípio para as colônias, mas sim para a instrumentalização e destruição de corpos subjugados e marginalizados.⁴

No passado, para os povos negros e indígenas, perder a liberdade significava perder território, ancestrais, comunidade, sociedade originária, costumes, língua, local de residência, crenças e laços familiares. A liberdade com sentido comunitário, social e político que aqui afirmamos significa a reapropriação do território, o reencontro com os antepassados, a vida comunitária, a vivência dos próprios costumes, a recuperação da própria língua, do próprio local de residência, das próprias crenças e dos próprios laços familiares.

A liberdade tem asas. E suas asas se abriram. Saem daqui, do centro do meu peito, cortam o interior do meu corpo, através das costelas, e quebram para trás, saindo no centro das minhas costas. São grandes asas que batem, trazendo o ar e movendo as realidades de outros corpos maltratados, excluídos, abjetos,

4. Mbembe, 2016.

corpos quebrados, corpos que não são, “não-seres”⁵. Eu adquiri e enraizei profundamente esse hábito de pensar a liberdade a partir da experiência de sua negação nos corpos mencionados.

Porém a liberdade esvoaça, continua esvoaçando. Ao mesmo tempo em que gira em meu corpo, desperta outros corpos. Ela passa pelas minhas curvas, me penetra, copula em mim – sim, somos ambas, duas fêmeas que se fecundam, nos tornamos uma, nos multiplicamos. E assim permitimos que outros corpos despertem para que também sejam livres.

Liberdade, corpos livres, incomodam. Não passam despercebidos. A liberdade não deve ser confundida com nenhum outro sentimento. Não é verdade? Não há nada mais incômodo do que ver uma pessoa livre. Liberdade incômoda. Esse incômodo é o despertar da sua liberdade.

A liberdade desperta em mim a irreverência de quem, depois de perder o medo, perdeu também a vergonha, de ser diferente, de protestar, de desobedecer às injustiças escandalosas de um mundo não marcado pela instrumentalização da vida, mas também pela destruição dos corpos, pela necropolítica que não é só deixar morrer, mas também fazer morrer.

Liberdade é abraçar a identidade, o direito de viver e de ser! Porém, a vida está me ensinando a vivenciar e falar sobre a liberdade, não apenas da falta, da ausência, da ausência de liberdade. Também do desejo, do prazer, da plenitude, da abundância. De desejos pessoais, mas também coletivos e comunitários. A liberdade como princípio de relacionamento, de sociabilidade amorosa. Desejo de uma vida digna, de bem viver, de uma vida plena.⁶

5. Maldonado-Torres, 2007, p. 127-167.

6. Mbembe, 2016.

Liberdade, ninguém me dá, eu a “conquisto”. Se tentarem tirar de mim, eu vou me defender, eu vou defendê-la. É uma busca e luta permanente. Ela está sempre ameaçada. A liberdade é um atributo de Deus. É ter consciência do bem e do mal. Experimentar é ser como Deus. Esta foi a discussão do mito da origem. O fruto proibido, no fundo, não será liberdade? Quem tinha razão? Deus disse: não comam, vocês morrerão. Comam, disse a serpente, vocês não morrerão. A mulher comeu e ofereceu ao homem. Fruto bom para comida, agradável aos olhos e desejável para obter sabedoria (Gn 3:6). Necessidade (comer), estética (beleza da fruta), sabedoria! Fruta que despertou a consciência. Consciência do próprio corpo, do corpo do outro, da outra, de Deus.

Comer o fruto que envolvia consequências, responsabilidade, transformação, mudança de condição. Opção por um caminho, o caminho chamado liberdade! Assim nascemos, assim nascemos a espécie humana, como seres de liberdade! E estamos nos construindo como seres de liberdade, como corpos livres. Com consequências e sem culpa.

Enfrentando ameaças, confrontando limites não como impossibilidades, como caminhos fechados, mas como até onde podemos ir naquele momento. Chegamos a esse limite e ele avança. É como o horizonte, é a utopia para a qual caminhamos. Ah, liberdade! Liberdade de caminho, horizonte, utopia!

Volto a sentir em mim, no meu corpo, um corpo habitado por outros corpos, por corpos ancestrais, corpos humanos sororais, corpos da terra que são, com os outros corpos criados. Corpo síntese do passado, presente e descendência, corpo cósmico – corpo livre. E ouço novamente a voz dos minhas ancestrais que se funde com o sussurro de Deus em meus ouvidos: “Esconda e reúna a força da sua alma. Resista. Mantenha

a Liberdade no lugar mais secreto do seu ser”. Já posso ver minhas asas crescendo. Eu voo. Eu sou uma mulher pássaro. Eu sou a liberdade!

Referências

- BISCAIA VEIGA, Sônia Regina. Mulheres-pássaro, entre o bater das asas e o caminhar: a representação e a transformação da mulher em narrativas orais. *Revista Confluências Culturais*, Joinville, v. 10, n. 1, p. 24-35, 2021. Disponível em: <https://periodicos.univille.br/RCC/article/view/791/696>.
- CHIZIANE, Paulina. *O canto dos escravizados*. Belo Horizonte: Nandyala, 2013.
- EZE, Emmanuel Chukwudi. El color de la razón: la idea de “raza” en la Antropología de Kant. In: MIGNOLO, Walter (ed.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001. p. 201-252.
- KANT, Immanuel. *Kant, Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Editorial La Página S.A., 2003.
- MBEMBE, Achille. *Crítica de la razón negra*. Ensayo sobre el racismo contemporáneo. Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones, 2016.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (ed.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 127-167.
- WALSH, Catherine. *Interculturalidad crítica y decolonialidad*. Ensayos desde Abya Yala. Quito: Abya Yala, 2012.

CAPÍTULO 4.

Tecendo a existência com fios quebrados e queimados em Abya Yala

Sofía Chipana Quispe

Palavras que abrem caminho para a partilha

Venho com a força dos povos ancestrais que se reconhecem como filhas e filhos da terra, e na voz de Anita Tijoux, do povo Mapuche, me acompanha a bela rima de conexão que é um convite ao despertar da consciência cósmica em um contexto de rupturas:

Venho buscar a história silenciada, a história de uma terra saqueada.

Eu venho com o mundo e venho com os pássaros, venho com as flores e as árvores com suas canções.

Eu venho com o céu e todas as suas constelações, eu venho com o mundo e todas as suas estações.

Venho.¹

Apesar das memórias e realidades desagradáveis que vivenciam rupturas e desequilíbrios, sou grata a todas as forças vitais, guardiães, guardiões, protetoras, protetores, e seres de respeito,

1. Tijoux, 2014.

por conspirar para criar as experiências que tecem a vida por meio de experiências e histórias diversas que buscam resgatar a perspectiva da comunidade humana, nos permitindo não apenas reconhecer a diversidade, mas também nos reconhecer no belo pluriverso de formas e modos de ser e habitar o cosmos.

Venho agradecida pela oportunidade de sentir a energia da territorialidade chamada Brasil, onde flui a memória-presença de povos ancestrais e outros continuam não apenas resistindo, mas recriando e curando o tecido da vida; mas também sou grata pela energia dos territórios onde os quilombos são reconstruídos, pela re-existência dos povos de matriz africana e dos demais povos que transitaram para essa territorialidade. Bendito acorpamento de corpos, territórios e terras que, apesar das memórias desagradáveis e das realidades de genocídio, subjugação e alienação de identidades, continuam sendo e estando, e continuam gerando fissuras no sistema hegemônico.

A partilha da palavra pretende ser um convite à reflexão sobre as identidades impostas e constituídas a partir da estrutura patriarcal e colonial, que precisa ser refeita a partir dos fios quebrados e queimados que regeneram as feridas coloniais da racialização e da hierarquização das identidades. Da conexão com memórias que curam, a partir das quais se concebe a integração do tempo, onde o passado não fica para trás, mas à frente, guiando o caminho que torna possível a integração no tecido da vida.

Assim, são propostos caminhos de conexão e interdependência com as diversas comunidades de vida, onde se localiza a presença da ancestralidade que flui no cosmos, e que são reconhecidas pelos povos originários em relação às energias ou fontes vitais. Isso lhes permite redefinir seu desenraizamento da terra e as identidades impostas, não como identidades étnicas minoritárias, mas como diversas, a fim de gerar fissuras nas es-

truturas hegemônicas e heteronormativas que geram rupturas na rede de relações de correspondência.

O desequilíbrio no tecido da vida

Quando nos referimos à identidade, não está implicado apenas ampliar seu significado para nos reconhecermos como parte da diversidade e afirmar a existência, precisamos também reconhecer que vivemos em sociedades influenciadas pela matriz colonial a partir da qual se estabeleceu a colonização do ser. Uma realidade da qual emerge a demanda por se reconhecer como parte da biodiversidade territorial que questiona a assimilação de identidades construídas e aprendidas, baseadas na naturalização da inferioridade que se sustentava em discursos teológicos do não ser, ou do ser diminuído em que se baseia a dominação das populações invadidas.

Noção que ainda se mantém no discurso religioso hegemônico e sua perspectiva dualista que separa a vida em realidades contrastantes, entre o que é considerado sagrado a partir de uma compreensão única, em que se impõe a noção do uno e verdadeiro, para caracterizar como profanas as realidades que dele se afastam, onde se localiza a noção de idolatria e impureza atribuída ao que é considerado não ser, na configuração da outra antagônica e do outro antagônico, como as mulheres e os demais homens (“mouros”, judeus, negros e índios). Sem dúvida, é uma compreensão da vida baseada na moral superior dos homens com poder para dominar.

A dicotomia ou dualismo religioso, assumido nos processos de invasão de *Abya Yala*², a profanação de territórios,

2. Na língua do povo Kuna do Panamá, significa terra em plena maturidade, de força vital, de plena floração. Esta é uma expressão adotada por vários povos para abandonar o nome colonial da América.

uma vez que os povos invadidos haviam conseguido estabelecer vínculos com forças vitais, seres de respeito e espíritos guardiões, nomeados de diversas maneiras nas línguas ancestrais, que eram catalogados como demoníacos, o que significava condenar os corpos designados como não-seres devido aos seus modos de vida relacionados ao cosmos. Este aspecto não será novo, pois a colonização teve seus antecedentes na perseguição e condenação de mulheres acusadas de bruxaria³ nos territórios que hoje são chamados de Europa.

Não é por acaso que a Inquisição perseguiu e condenou mulheres acusadas de possuírem o diabo em seus corpos, de sua avidez sexual e de seu poder de dominar os homens⁴, no entanto, vale ressaltar que as mulheres que foram queimadas na fogueira desenvolveram habilidades que possivelmente vieram de sua relação com as energias cósmicas e telúricas que estavam associadas às sementes, aos pássaros, aos animais, aos ciclos da lua e a outros seres. Segundo Silvia Federici, a maioria das mulheres que desafiaram as estruturas de poder dominante ainda estavam ligadas à terra, enquanto aqueles que as perseguiam faziam parte das estruturas de poder de um capitalismo rural que começava a emergir, rompendo o senso comunitário das pessoas e sua relação com a terra.⁵

3. Segundo Federici, a caça às bruxas atingiu o auge entre 1580 e 1630, ou seja, numa época em que as relações feudais já estavam dando lugar às instituições econômicas e políticas típicas do capitalismo mercantil. Foi nesse longo “Século de Ferro” que, praticamente por meio de um acordo tácito entre países frequentemente em guerra entre si, o número de fogueiras se multiplicou, enquanto o Estado começou a denunciar a existência de bruxas e a tomar iniciativas para sua perseguição (Federici, 2010, p. 226).

4. Cf. Forcades, 2011.

5. Cf. Federici, 2010.

Portanto, a bruxaria representava um controle social que se baseava nas campanhas misóginas que constam no texto de *Malleus Maleficarum* (o martelo das bruxas), obra que “apresenta em seus primeiros capítulos uma seleção de textos misóginos...”⁶, a partir do qual se buscava sustentar a inferioridade das mulheres, as colocando em uma condição de inexistência, o que era reforçado com a acusação de bruxaria, de modo que suas habilidades ou poderes eram colocados sob suspeita e vistos como uma ameaça, já que só poderiam vir do diabo. Nesse sentido, a criminalização da bruxaria será um meio de disciplinar e controlar os corpos inferiorizados das mulheres por meio de perseguições, torturas e mortes violentas.

Isso revela a implantação do colonialismo em territórios camponeses, começando pelo genocídio de mulheres na Europa, enquanto em Abya Yala se estende a povos inteiros, onde corpos masculinos também serão feminizados, e todas as populações caracterizadas como demoníacas:

Segundo uma teoria da época, formulada por José de Acosta em sua *História Natural e Moral das Índias* (1590), após a completa cristianização da Europa, o Diabo teria se deslocado para a América: ‘Mas finalmente, uma vez que a idolatria foi erradicada da melhor e mais nobre parte do mundo, ele (o Diabo) retirou-se para a parte mais remota e reinou nesta outra parte do mundo, que embora em nobreza seja muito inferior, em grandeza e amplitude não o é.’⁷

Esse discurso não impactava apenas os corpos dominados, mas também a terra e o território, pois a estrutura colonial con-

6. Forcades, 2011, p. 59.

7. Van Den Berg, 1990, p. 195.

vergia com o pensamento moderno, o que levava a uma ruptura com a natureza e a vê-la apenas em sua materialidade, atribuindo-a como objeto de dominação. Isso implicava não apenas a subjugação, mas também a exploração desenfreada de terras e corpos que perderam a capacidade de se nomear.

A feminização dos corpos

Neste ponto, trazemos a noção de colonialismo patriarcal, bem definida pelo feminismo comunitário: “É o sistema de todas as opressões, todas as explorações, toda a violência e discriminação que a humanidade (mulheres, homens e pessoas intersexo) e a natureza vivenciam, historicamente construído sobre os corpos sexuais das mulheres”⁸, para sugerir que o patriarcado não se limita à dominação das mulheres, seu poder se estende ao âmbito da vida, pois é uma estrutura colonial e guerreira que atravessa territórios e tempos.

Entretanto, a perseguição que chegou aos nossos territórios representou a estrutura colonial onde as mulheres não eram consideradas apenas despojos de guerra, mas também o mal que havia sido feminilizado, aspecto que responde às formas como a religião hegemônica configurava sua relação com o sagrado a partir da exaltação ou preeminência da energia masculina, limitando e silenciando a energia feminina ou força vital associada às mulheres, ao cosmos e às populações conquistadas, negando suas capacidades geradoras de vida e fazendo com que sejam consideradas uma espécie de objeto de reprodução, controle e dominação.

A feminização na colonização de Abya Yala significou a inferioridade de todas as populações e seus territórios, onde os corpos masculinos indígenas eram limitados em seu ser e

8. Paredes, 2017, p. 5.

associados ao feminino⁹, a fim de estabelecer relações de dominação sobre seus corpos, considerando-os iguais às mulheres, como “fracos”, “pecadores”, “ignorantes” e sem capacidade de raciocínio.¹⁰ Assim, os homens indígenas, embora fizessem parte da elite que governava as aldeias, não eram reconhecidos pelos invasores como seus iguais. Embora alguns buscassem fazer parte dessa hegemonia masculina se aliando ao controle social, econômico e religioso do povo, não eram reconhecidos devido ao sentimento de inferioridade que os colocava na zona do não ser.¹¹

Outro ponto a ser considerado é que a demonização das energias vitais femininas ocorreu em reduções territoriais onde foram centralizadas populações diversas, o que gerou rupturas na organização comunitária de povos que reconheciam parentesco ou linhagens relacionadas a territórios, a partir dos quais se estabeleciam relações com as forças vitais vinculadas ao corpo, ao território e à terra. Uma noção que ainda pode ser percebida nas cosmogonias centradas no cosmos a partir das relações de correspondência com os diversos seres: plantas, pássaros, peixes, sementes e outros. Isso pode ser observado nas diversas histórias cosmogônicas em que o elo com o parentesco cosmológico é buscado a partir de cantos e danças que exigem vestimentas feitas de fibras de algodão, árvores, camelídeos, penas, por exemplo, para estabelecer identificação com esses seres e se beneficiar de suas energias e conhecimentos – já que os vínculos fazem parte dos rituais que possibilitam o relacionamento com as forças vitais ou seres de reverência que habitam os territórios.

9. Ochoa, 2014, p. 105-118.

10. Lewis, 2021.

11. Fanon, 2009.

A estrutura colonial, ao mesmo tempo em que feminilizava os corpos, constituía identidades configuradas a partir da construção do racismo que sustentava a inferioridade dos povos racializados diante da hegemonia “branca”¹² e o controle sexual dos corpos a partir dos confessionários, dos púlpitos e da instauração do casamento como sistema no qual se estabelece a constituição do binário heteronormativo, a partir da figura do homem e da mulher na história cosmogônica de Adão e Eva, onde a mulher será definida como complemento do homem. Portanto, relacionamentos que se desviem do paradigma do mito adâmico serão considerados um “desvio” e, portanto, relacionamentos sexuais não binários estariam sujeitos a punições severas por serem considerados uma perversão induzida pelo demônio.¹³ Essas relações foram condenadas por decretos reais (documentos emitidos pelo rei) e perseguidas pela Inquisição.

Portanto, a base sobre a qual a estrutura colonial é construída é a desigualdade que se configura a partir da noção do homem branco e religioso como protótipo do ser humano que domina, subjuga, inferioriza e despossa. Por sua vez, a religião colonial buscava destruir a relação com as diversas forças vitais, demonizando-as, para despojar os territórios habitados dessa presença e dissociar a relação com os povos que os reconheciam e com eles se relacionavam, abrindo caminho para a subjugação e a penetração violenta de terras e territórios, transformando-os em objetos de exploração.

12. A construção da identidade em Abya Yala em torno do paradigma da branquitude significava desfrutar de privilégios. Para Rita Segato, trata-se de uma “identidade coletiva neutra que privilegia o lado europeu dos seus sistemas organizacionais...” (Segato *apud* Gargallo Celentani, 2014, p. 32).

13. Lewis, 2021.

Por isso, a noção de identidade em nossos contextos requer uma revisão antropológica que transcenda conceitos fechados sobre biologia e construções coloniais de raça, para reconhecer a diversidade; isto é, a biodiversidade do cosmos em que a humanidade reside, como um caminho que fomenta inter-relações na grande teia da vida. Isso supõe uma mudança em nossas perspectivas antropológicas antropocêntricas como legado de uma tradição religiosa hegemônica que moldou a cosmogonia que predomina em nossa compreensão da vida.

A feminilização de territórios e corpos em Abya Yala envolve considerá-los a partir de experiências diversas e formular questionamentos sobre como ressignificamos os nossos modos de vida, considerando que muitos povos, apesar de vivenciarem a violência religiosa da Inquisição e o discurso teológico do sagrado, ainda reconhecem relações com as forças vitais que se apresentam como femininas e masculinas na tradução de suas línguas. Portanto, elas refletem o reconhecimento da pluralidade e da diversidade, pois não se limitam aos corpos sexuais de mulheres e homens, mas sim forças ou seres que tornam a vida possível em uma dança de sinergias que abarcam diversas corporalidades.

Por sua vez, a abertura à diversidade significa ir além das definições impostas de vida, para se reconhecer numa história cósmica de milhões de anos, e se conectar com o eu interior e voltar a ser *Pacha*, o Cosmos.

Tecendo a vida a partir de espiritualidades relacionais

Evocamos a potência da palavra que reflete vozes e vivências que concebem a espiritualidade como o fio com o qual se

tece a afirmação para a vida, já que para alguns se supõe que “a espiritualidade faz parte da identidade cultural e vice-versa, pois não há identidade sem espiritualidade, nem espiritualidade sem identidade. Portanto, estamos convencidos de que a espiritualidade brota da vida”¹⁴. E numa perspectiva relacional, é preciso retornar à conexão com o cosmos, romper com padrões estabelecidos e se afastar de biologismos funcionais.

Nesse caminho, ainda se tem a experiência de outros modos de vida no cosmos a partir da espiritualidade ancestral que foi mantida na clandestinidade, para se perceber na noção integral de vida, onde se reconhecem as relações de correspondência com as forças vitais plurais que fluem nas diversas corporalidades, como propõe Aura Cumes na releitura da história cosmogônica do *Popol Vuh*, onde onze casais são chamados juntos representando:

Tudo o que dá vida, como: o coração do céu e da terra, rios e lagos, animais pequenos e grandes, ‘divindades’ femininas e ‘divindades’ masculinas, entre outros. Tudo o que já tem vida se convoca para fazer *winak*, as pessoas. Portanto, nas cosmogonias ancestrais, os produtores não são um só, nem têm referências puramente masculinas, é tudo aquilo que nos cerca, que nos dá a noção de uma vida plural; porque a menção às energias vitais é sempre em pares.¹⁵

A noção de par ou dualidade em mundos relacionais reconhece que a vida não surge do um, mas de relações de correspondência, que muitas vezes têm sido confundidas com relações binárias, uma vez que as relações duais não envolvem especifi-

14. Mamani, 1999, p. 25.

15. Gil, 2021, p. 23.

camente a mulher e o homem, mas sim outros pares que pode tornar a vida possível, por exemplo, o sol e a lua, a terra e a água. Por isso, em algumas histórias e representações encontramos a configuração de seres andróginos. Por exemplo, no contexto andino, há imagens de seres com duas faces, uma que olha para o oriente, espaço e tempo em que surge a vida no cosmos que habitamos, e a outra face olha para o ocidente, espaço e tempo das demais formas de vida que transcendem o cosmos, nesse sentido se levanta a correspondência de tempos e espaços.

É por isso que as espiritualidades ancestrais se apresentam como modos de vida relacionais que guiaram o caminhar de diversos povos, nos quais também há momentos de tensão que exigem tempos de restauração para recriar relações, onde o vínculo com a memória de cura será importante, pois afirma a conexão com a memória transgressora que não se deixou cobrir pelas vestes do que foi imposto, e buscou mostrar sua vitalidade como resistência para não morrer.

Embora diversos povos tenham vivenciado a fratura do mundo comunitário, a força dos sentidos da vida ainda permanece, proveniente da conexão com memórias ancestrais que não estão localizadas no passado, mas sim à frente, guiando o caminho da vida e tornando possível a cura recíproca de linhagens passadas, presentes e futuras. Isso permite contar histórias onde a dor busca ser harmonizada e curada, permitindo que a alegria flua, manifestada no encontro, na celebração, no caminho da esperança compartilhada.

A memória curadora tecida a partir das espiritualidades possibilita a leitura das histórias transgressoras que buscavam, reiteradamente, a cura dos territórios da terra e dos territórios do corpo, pois implicava a compreensão de que os corpos

violados tinham a possibilidade de se incorporar por meio da conexão com a Força Vital que os habita e que possibilita o restabelecimento do equilíbrio e da harmonia no tecido da vida.

A memória curadora, por sua vez, implica beber de fontes antigas que permitem nos reconhecer numa história cósmica que flui nos ciclos dinâmicos da existência, em que tudo é considerado como tendo o seu tempo e espaço, princípio a partir do qual se geram os vínculos necessários com *Pacha*, no qual se integram alguns símbolos religiosos impostos, interpretados a partir da sabedoria das próprias Cosmovivências.

Nas experiências de alienação e nas políticas de assimilação pela globalização que passam diversos povos, é assumido o desafio de tecer espiritualidades com os fios rompidos e queimados, pois não se trata apenas de manter tradições, usos e costumes, mas de recriar os vínculos por meio da relação com a força ancestral que habita os territórios e em cada corpo que é a mesma terra-território, pois parte da convicção de que “tudo o que existe no Cosmos existe em você. Você é cosmos”¹⁶.

Nesse sentido, as espiritualidades ancestrais recuperam a consciência de que “todos os tipos de seres vivos dependem uns dos outros para sua existência e estão entrelaçados em um imenso tecido que evolui continuamente”¹⁷, inter-relações dinâmicas consideradas como a alimentação mútua da vida, pois implicam certos códigos éticos de convivência em um determinado território, onde cada ser vive seu próprio desenvolvimento, adquirindo a vitalidade dos demais seres. É uma comunidade acolhedora, onde todas e todos criam e se deixam criar.

16. Reinaga, 1978, p. 22.

17. Arnold, 2017, p. 19.

Ensinaamentos em que a comunidade humana aprende a se relacionar reciprocamente em cada etapa de suas vidas e relacionamentos para manter e restaurar o equilíbrio no Pacha e em todas as comunidades viventes, já que é um caminho constante de se tornar uma pessoa em relação em cada tempo e espaço, o que torna possível o Bem Viver. As trocas também envolvem relacionamentos pessoais que mantêm o equilíbrio, então uma maneira de gerar harmonia é por meio da representação das energias femininas e masculinas no relacionamento digno entre mulheres e homens. Embora se deva considerar que as mulheres dos povos ancestrais, que foram duplamente desvalorizadas e silenciadas, são aquelas que resistiram a ser completamente despojadas e colonizadas, e souberam tecer a vida que se recusa a morrer, e estão recriando “de maneira ativa espiritualidades ancestrais para descolonizar aqueles universos religiosos que foram forçadas a adotar historicamente”¹⁸ e recriam a vida das pessoas, como o fazem a partir de suas vestimentas impostas, às quais deram nuances próprias, pois ao mesmo tempo em que as transformam, também criam e dignificam a si mesmas e aos seus ambientes.

Palavras para continuar sentindo e pensando ao longo do caminho

A abordagem dos mundos relacionais coloca o desafio de não nos reconhecermos com identidades fixas estabelecidas por mandatos hegemônicos e pelas estruturas binárias que determinam as relações hierárquicas e de poder que destroem a vida comunitária, mas sim com modos de vida que fluem na história cósmica de energias ou forças vitais que geram processos dinâmicos no tecido da vida.

18. Marcos, 2002, p. 4.

Compartilhar a palavra oferecida é um convite para nos afastarmos de noções puristas baseadas em espiritualidades sacrificiais, a fim de manter a pureza étnica, associada ao sagrado, onde os corpos das mulheres tinham que ser mantidos “puros” para serem preservados. Para se abrir à noção de identidades que fluem, que são matizadas, que são manchadas, que são feitas *chix’i*¹⁹, como uma espécie de cor que não se distingue, pois é composta por cores opostas, que apresentam a complexidade permanente da existência, como se observa nas resistências e recriações da vida de povos e populações que propõem outros modos de vida que desafiam as políticas heterônomas do capitalismo patriarcal, e a noção do religioso que mantém o poder que domina.

Estes são tempos em que a diversidade busca sair “das políticas identitárias globalizadas e do universalismo que impedem o dinamismo e a criatividade das sociedades em nossos territórios”²⁰. São diversidades que vão de encontro às realidades comuns, como alimentação, saúde, sexualidade, água, terra e o mundo ameaçado de diversas comunidades de vida.

Nos reconhecer no pluriverso nos leva a entender que não há uma forma única de identidade, o que nos convida a tecer afetos e proximidades que nos desafiam a um incorporamento das pluriversidades na defesa e no cuidado de todas as formas de vida como eixo fundamental da existência que se reconhece como um fio no tecido da vida, como já dizia nossa ancestral Berta Cáceres:

19. Palavra que vem da língua do povo Aymará (Bolívia, Peru, Chile). Cf. Rivera (2023).

20. Segato, 2007, p. 21.

Uma Mãe Terra militarizada, cercada e envenenada, onde direitos básicos são sistematicamente violados, exige ação.

Vamos acordar! Vamos acordar a Humanidade! Não há mais tempo.

Nossas consciências serão abaladas pelo simples fato de contemplar a autodestruição baseada na predação capitalista, racista e patriarcal.²¹

A partir dos espaços de partilha que nos convocam em comunidade, tenhamos como pretensão *Pachakuti*, que é o momento de fechar o ciclo de um tempo de vida desarmônico, desequilibrado, para tornar possível o nascimento de mundos relacionais que dignifiquem a vida, produzam o Bem Viver, a vida bela, a vida em harmonia, el *Sumaj Kausay*, *Suma Qamaña*.

*Jallalla!*²²

Referências

- ARNOLD, Denise. Hacia una antropología de la vida en los Andes. In: GALARZA, Heydi (ed.). *El desarrollo y lo sagrado en los Andes: Resignificaciones, interpretaciones y propuestas en la cosmo-praxis*. La Paz: ISEAT, 2017. p. 11-40.
- FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009.
- FEDERICI, Silvia. *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2010.
- FORCADES, Teresa. *La Teología Feminista en la Historia*. España: Fragmenta Editorial, 2011.

21. Mediavilla, 2022.

22. Palavra Aimará que pretende restaurar o equilíbrio e a harmonia nas diversas realidades.

- GARGALLO CELENTANI, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala*. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América. Ciudad de México: Corte y Confección, 2014.
- GIL, Yásnaya. Entrevista a Aura Cumes: La dualidad complementaria y el Popol Vuj. Patriarcado, capitalismo y despojo. *Revista de la Universidad de México*, p. 18-25, abr. 2021.
- LEWIS, Laura. De la sodomía a la superstición: el pasivo activo y transgresiones corporales en la Nueva España. *Cuadernos de Literatura*, v. 25, 2021.
- MAMANI, Vicenta. *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara*. La Paz: Misión de Basilea-Suiza y Fundación SHI-Holanda, 1999.
- MARCOS, Sylvia. *La espiritualidad indígena y las mujeres organizadas*. Oaxaca: Planetaria, 2002. Disponible en: <https://sylviamarcos.files.wordpress.com/2017/02/planetaria-la-espiritualidad-indc3adgena-y-las-mujeres-organizadas-web.pdf>.
- MEDIAVILLA, Manu. Berta Cáceres, defensora ambientalista hondureña. Se cumplen 6 años de su brutal asesinato. *Amnistía Internacional España*, 02 mar. 2022. Disponible en: <https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/blog/historia/articulo/6-anos-del-asesinato-bertha-caceres/>.
- OCHOA, Karina. El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. In: ESPINOSA, Y. et al. (ed.). *Tejiendo otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayan: Universidad del Cauca, 2014. p. 105-118.
- PAREDES, Julieta. El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus* [En línea], vol. 7, no. 1, p. 1-9, 2017.

- REINAGA, Fausto. *La Razón y el Indio*. La Paz: PIB, 1978.
- RIVERA, Silvia. *Un mundo Ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*. La Paz: Piedra Rota, 2023.
- SEGATO, Rita. *La nación y sus otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- TIJOUX, Ana. Vengo. *In: Vengo*. Nacional Records, 2014.
- VAN DEN BERG, Hans. *La tierra no da así nomás: Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. Cochabamba: Hisbol-UCB/ISET, 1990.

CAPÍTULO 5.

Algumas propostas ecofeministas para a construção de processos críticos e de mudança

Cinthia Méndez Motta

Introdução

O Núcleo de Mulheres e Teologia da Guatemala é um grupo de mulheres de fé de diferentes denominações religiosas. Embora sejamos um grupo pequeno, nos últimos anos as propostas nos programas de formação que realizamos com mulheres têm se baseado nos princípios do ecofeminismo.

Agradecemos às nossas colegas teólogas que foram pioneiras nesse conhecimento: Ivone Gebara, Alicia Puleo, Mary Judith Ress, Elizabeth Johnson e Geraldina Céspedes, entre outras; bem como às mulheres simples com quem constantemente aprendemos e desaprendemos essas novas sabedorias. Gostaria de agradecer especialmente às organizadoras e aos organizadores deste VIII Congresso de Gênero e Religião pelo convite para participar dessas novas buscas das igrejas luteranas e pessoas de outras igrejas cristãs.

O objetivo desta apresentação é começar explorando as crises ecológicas e humanas que vivemos atualmente, repen-

sando a antropologia a partir de uma perspectiva ecofeminista, a fim de contribuir para uma educação crítica e transformadora que promova mudanças.

Pretendo abordar brevemente algumas propostas ecofeministas em três momentos. As primeiras tentativas de descrever a partir de que perspectivas críticas sentimos e pensamos sobre as crises humanas e ecológicas que estamos vivenciando no século XXI. Diante dessas crises, é urgente repensar a antropologia e a teologia em um segundo momento e depois fazer a conexão com algumas propostas sobre a ética do cuidado em um terceiro momento.

Começamos, então, com esta breve apresentação, que visa apenas provocar sentimentos e reflexões, e que poderá ser enriquecida, questionada e debatida pelas nossas companheiras e companheiros do painel temático.

A vida nas mãos do sistema patriarcal

O ecofeminismo se baseia na crítica de que as sociedades tradicionais e modernas, juntamente com o mercado e suas políticas produtivistas neoliberais, continuam a oprimir as sociedades e a natureza. Tudo isto foi muito bem expresso pelos povos indígenas no Cume de Iximché, na Guatemala, quando “Eles denunciaram a pilhagem neoliberal de territórios, a degradação da Mãe Terra, a pobreza e a migração forçada devido às ações de corporações transnacionais”¹.

Um ano depois, o Primeiro Fórum Internacional de Mulheres Indígenas de Abya Yala discutiu em profundidade os problemas que afetam suas comunidades e, em maior medida,

1. Declaración de Iximche, 2007.

as mulheres, os efeitos das mudanças climáticas, as dificuldades que as mulheres têm no acesso à comunicação e à tecnologia, “sobre o seu sofrimento com o racismo e a discriminação, sobre as dificuldades de acesso a dinheiro, a violência doméstica, a violência física, sexual e psicológica”², preocupação com o aumento da taxa de gravidez entre meninas e adolescentes, a exploração de pessoas assalariadas e outros problemas que afetam as mulheres em nível regional. “Eles exigiram que os países desenvolvidos acabassem com suas práticas de poluição ambiental e apoiassem a proteção da Pacha Mama”³.

O empobrecimento da natureza, das mulheres, das meninas e das crianças se deve às estruturas regionais e locais que o tornam possível. Nas palavras de Vandana Shiva, essas desigualdades têm suas origens em um sistema patriarcal e foram fortalecidas pelo capitalismo moderno. Por meio de seus estudos, ela descobriu que os desastres e a deterioração ecológica têm um impacto maior na vida das mulheres do que na vida dos homens, e que as mulheres são, em todos os lugares, as primeiras a defender a natureza contra a destruição ambiental e as primeiras a cuidar e realizar ações de cura na natureza.

Para Alicia Puleo a crise ecológica e os problemas sociais atuais são “uma oportunidade de superar todos os preconceitos sexistas e androcêntricos e avançar em direção a uma nova visão de mundo, construída sobre princípios de respeito, igualdade, justiça e solidariedade”⁴. Porém, esses princípios surgem de outros paradigmas emergentes, que nos convidam a retornar a outros tipos de modelos de relacionamento que favoreçam

2. Bonfil, 2008.

3. Declaración en el I Foro Internacional de Mujeres Indígenas, 2008.

4. Puleo, 2018, p. 346.

a cura dessas relações desgastadas, a partir de perspectivas ecofeministas.

Propostas de teologias ecofeministas

As propostas estão baseadas na perspectiva do paradigma ecofeminista. “Observar não é uma ação ingênua, mas sim uma ação que persegue e constrói realidades e, portanto, também desconstrói”⁵ os projetos que impõem pensamentos, papéis e comportamentos homogêneos que justificam a subjugação de povos inteiros, mulheres e pessoas vulneráveis, e nos convidam a sentir e pensar sobre a visão que temos como seres humanos.

Um paradigma em crise: o antropológico

O paradigma antropológico atual, com as relações que estabelece e o fato de nos mergulhar em uma crise humanitária e ecológica, não oferece mais sentido para o ser humano, então a primeira coisa que precisa ser reconsiderada é a reconstrução da antropologia. Esta é uma das abordagens de teólogas feministas e ecofeministas, como pode ser visto em María Pilar Aquino, que acredita que as respostas aos problemas das mulheres são direta ou indiretamente condicionadas por uma antropologia particular. Ivone Gebara afirma que, para alcançar relações humanas mais justas, um dos grandes desafios do nosso tempo é uma nova compreensão do ser humano.

Geraldina Céspedes afirma que as visões do ser humano que estão na raiz da violência de gênero e da depredação da natureza são as do ser humano como centro do universo (antropocentrismo) e como centro do mundo (androcentrismo). A antropologia androcêntrica patriarcal causa consequências de-

5. Ventura, 2023.

sastrosas não apenas para a terra e as mulheres, “mas também para os seres humanos considerados próximos da natureza e das mulheres”⁶. Como o homem que esse sistema deifica acima de todos os seres humanos não é qualquer homem, mas um homem adulto poderoso, seus efeitos nocivos se estendem também aos homens que não têm poder e que desenvolveram atributos femininos, como o cuidado. Nesse sentido, o androcentrismo vai além da questão homens-mulheres para abranger outras categorias de seres humanos que não têm poder. Essas observações ou intuições nos impelem a repensar os seres humanos. Como defende Alicia Puleo, “é hora do ecofeminismo tornar outro mundo possível”⁷.

Rumo a uma antropologia plural

Fazer perguntas de uma perspectiva filosófica nos permite entender melhor a nós mesmos como espécie humana: De onde viemos? Quem somos nós? E para onde vamos? Essas são perguntas que Mary Judith Ress nos convidou a responder em uma Escola de Espiritualidade Ecofeminista Ética em 2003. Desde então, a perspectiva ecofeminista, a perspectiva violeta e verde, despertou e se aguçou em nós que participamos da experiência.

Ivone Gebara em seu livro *Ensaio sobre antropologia filosófica: A arte de misturar conceitos e plantar des-conceitos*, no segundo capítulo, desmonta cuidadosamente o imaginário do ser humano, o *anthropos* androcêntrico, antropocêntrico, teocêntrico e hierárquico. Afirma que a crise causada pelos múltiplos problemas se deve à epistemologia patriarcal⁸, o conhecimento que temos como seres humanos nos distanciou do

6. Céspedes Ulloa, 2021, p. 24.

7. Puleo, 2018, p. 16.

8. Gebara, 2020.

ser, assim como de outros *anthropos* e também da natureza, já que o paradigma do desenvolvimento, das conquistas e explorações destrutivas causou consequências negativas: divisão e distanciamento da natureza.

A experiência teológica nos distanciou da experiência do sagrado, por isso colocamos a Divindade fora, acima, longe, e nos colocamos fora do Planeta e aprendemos a sobreviver com a violência, que pode provocar violência recíproca. Além disso, criou crenças religiosas patriarcais que inibem o encontro com a divindade na vida cotidiana e nos fazem dormir com experiências românticas do Deus patriarcal que justifica servir à humanidade exploradora, abusiva e violenta, além de nos distanciar da experiência de uma imagem de um Deus misericordioso, terno e amigável, que ama os seres humanos e toda a criação.

Portanto, o problema para os seres humanos está em definir onde pensamos, onde agimos, onde nos posicionamos. Bebemos das fontes do sistema patriarcal, que em outras épocas e tempos nutriu grandes impérios, sociedades dominantes, tribos e cidades. Como podemos escapar dessa antropologia patriarcal?

Ivone afirma que há uma universalidade desigual do *anthropos*, pois somos múltiplos e diversos. As diferenças podem levar à polarização e a julgamentos mútuos com graus variados de perversidade e violência recíproca. Quando as diferenças são aceitas, elas podem ser um tesouro, como diz Paul Knitter: “Se realmente aceitamos a alteridade dos nossos vizinhos e das religiões, se admitimos que nunca seremos capazes de compreender e compreender plenamente a sua alteridade, então também devemos aceitar a diversidade”⁹. Na natureza há diver-

9. Knitter, 2007, p. 450.

cidade, unidade, interdependência, mas não a ponto de destruir a diversidade, a biodiversidade reflete a beleza da natureza. E a beleza também se reflete na diversidade dos seres humanos. Além da riqueza das culturas e nacionalidades, reside a riqueza dos seres humanos como tais, próximos e diversos. Jesus nos chama à unidade, mas nunca à custa da diversidade.

Entre os seres humanos, quando o que há em comum ou as semelhanças são prioridade, na prática entramos em uma lógica mais familiar, mais próxima, mais inclusiva, e assim somos chamadas e chamados a entrar em uma lógica mais familiar e inclusiva com nossos próximos diferentes. Da mesma forma, é necessário considerar a Terra valiosa e recuperar sua *imago Dei*, mas uma imagem criativa, dinâmica, que renova constantemente a vida e é finita. Que encontremos seus traços em nossos corpos, que sua vida flua em nossas vidas, que façamos parte dela e ela faça parte de nós, que esteja em nossos sonhos, que apareça em nossos medos e em nossos estados de confiança, despertemos para essa consciência ecológica e para essa consciência de uma humanidade diversa e bela.

Um despertar espiritual em direção à terra e às mulheres

Fazer esse processo de encontro profundo com a natureza e com as mulheres é dar um salto na consciência humana. É evoluir. É *conversão*. Como propõe Elizabeth Johnson “realizar uma conversão espiritual que envolva fazer várias voltas diferentes ao mesmo tempo”¹⁰. Na minha experiência e na de outras teólogas, isso envolve fazer vários movimentos; por enquanto, vamos revisar dois:

10. Johnson, 2015, p. 258.

- **Recuperar a visão biocêntrica da vida**

Um dos movimentos propostos é passar de visões de mundo antropocêntricas e androcêntricas para outras mais amplas e biocêntricas que valorizem a vida em todas as espécies da Terra, para que todas as espécies sejam incluídas no círculo da vida e do sagrado. A afirmação acima significa se desfazer de uma filosofia de vida moldada por dualismos hierárquicos, que valoriza uma realidade mais que outra e as contrasta, por exemplo: estimando o espírito como superior à matéria, a cultura mais que a natureza, o ser humano mais que as espécies animais, o homem mais que a mulher; desaprender essa filosofia dualista e hierárquica que gera grandes distâncias e exclusões entre o ser humano e a natureza nos ajudará a fazer a transição para o biocentrismo, que é, sem dúvida, um movimento de inclusão, de dança, de evolução animado pela *Ruah* na criação.

- **Recuperar um senso de pertencimento e interdependência com as mulheres e a terra:**

Esse movimento implica, como seres humanos, nos realocarmos no cosmos, na criação, não mais nos colocando no ápice da obra criadora como nos colocou o livro de Gênesis 1:28. Nosso lugar é dentro do círculo da criação como outra espécie, consciente de suas limitações, de suas finitudes. Reconhecer que, como espécie, chegamos ao último momento da criação e que as outras espécies dos reinos animal, vegetal e mineral chegaram primeiro. Recuperar a teologia explícita no livro de Jó, em que, diante das angustiadas acusações que Jó faz a Deus pelos seus sofrimentos, O Senhor responde: Onde você estava quando a Terra foi medida, quando as estrelas irromperam em sua canção unânime, quando o mar foi confinado e suas ondas

arrogantes receberam limites? Jó 38:4, uma teologia que nos re-coloca como parte da criação.

Reconhecer que outras espécies podem viver sem humanos e que os humanos não poderiam viver sem a presença de identidades femininas, masculinas e outras das espécies que produzem a vida. É urgente mudar a ilusão ou epistemologia dos seres humanos como separados, isolados e fora da espécie, e caminhar em direção a uma afinidade sincera com as outras espécies com as quais compartilhamos a criação, formando e nos sentindo parte da comunidade criativa da vida. Quem pode nos introduzir nessa epistemologia são os povos indígenas e africanos.

Entretanto, será que os seres humanos podem fazer esse movimento de mudança se ainda não se redescobriram, aceitaram e se reposicionaram de forma diferente em direção à metade da humanidade: as mulheres e outros seres humanos que são diferentes do homem masculino hegemônico? Se você ainda não sentiu afinidade, simpatia, aceitação pelas mulheres? É o que mulheres em muitos lugares do planeta se perguntam.

Fica evidente considerar que é preciso mudar a epistemologia ensinada pelo sistema patriarcal para epistemologias mais inclusivas, ecofeministas, epistemologias negras, indígenas, queer, afrodescendentes, que ouçam o clamor das mulheres e da terra e convidem uma parcela da humanidade, os homens, a se relacionarem em termos de igualdade e justiça com as mulheres e a desenvolverem para si atributos que têm sido considerados apenas femininos, como o cuidado com as pessoas e com a Natureza, para que também tenham a oportunidade de desenvolver uma vida digna, sem violência e sem competição.

Seres Humanos: Rumor à Ética do Cuidado da Vida

Este é um tema abordado de forma crítica no ecofeminismo, devido às associações que foram feitas entre “cuidado” e mulheres. A ética feminista analisa que tradicionalmente as mulheres são cuidadoras, mas é preciso evidenciar que as mulheres não são *mais aptas* a cuidar por razões biológicas, mas sim por aprendizado; é uma construção social de gênero e não uma característica do sexo. Então, podemos nos perguntar se o desenvolvimento do cuidado se deve mais à socialização em uma cultura sexista. Para duas mulheres da Guatemala, cuidar é uma responsabilidade de todos os seres humanos, embora a cultura patriarcal a tenha atribuído às mulheres. Vilma Fonseca afirma: “As mulheres desempenham um papel social, que é uma construção histórica e sociocultural. Estamos associadas ao cuidado do lar, da família e do meio ambiente, e também somos responsáveis pelo cuidado do meio ambiente e da natureza”¹¹.

O trabalho de cuidado é genericamente atribuído às mulheres. Somos cuidadoras de crianças, pessoas idosas, com deficiência e doentes. “Acredita-se que, por sermos mulheres, somos responsáveis por essas tarefas. Na verdade, elas deveriam ser mais compartilhadas, pois é um trabalho muito exigente e exaustivo”¹², expressa Alma Odette.

Segundo Carol Gilligan, “a perspectiva do cuidado não é biologicamente determinada nem exclusiva das mulheres”¹³. Portanto, como uma construção social, ela pode ser modificada,

11. Entrevista com Vilma Patricia Fonseca, sobre a Ecologia do Cuidado, Guatemala, 19 de março de 2022.

12. Entrevista com Alma Odette Chacón, sobre a Ecologia do Cuidado, Guatemala, 18 de março de 2022.

13. Cf. Comins Mingol, 2003.

aprendida ou desaprendida, e é nisso que devemos insistir. A partir deste ponto de partida, podemos nos educar de forma diferente e educar as gerações futuras na ética do cuidado como elemento-chave de uma nova cultura de vida e de uma vida livre de violência.

Conclusão

Para concluir, se pode dizer que esses modelos antropocêntricos, androcêntricos e hierárquicos, embora pareçam difíceis de desmontar, difíceis de se tirar das relações cotidianas, podem ser desmantelados, pois o clamor da terra e o clamor das mulheres irrompem incessantemente e não nos deixam dormir em paz porque somos parte deste planeta vivo.

Nós, seres humanos, somos chamados a despertar para uma consciência empática e descolonizadora da vida e do corpo das mulheres, da natureza, do presente e do futuro da humanidade e do cosmos, substituindo relações de poder e violência por relações de poder com e entre a comunidade viva. Praticando relações de respeito e ecojustiça, considerando a humanidade diversa um tesouro e não uma ameaça, é hora de trabalhar pela igualdade, equidade e pelo direito à existência de uma humanidade diversa e plural.

É nesses momentos da história, em que a continuidade e a qualidade de vida devem ser consideradas preocupações centrais, que se torna necessário retornar às realidades e relações fundamentais da existência.

Referências

- BONFIL, Paloma. Tradición vs. Derechos humanos y modernidad. *In: FORO INTERNACIONAL DE MUJERES INDÍGENAS*, 1., Perú, 2008. Disponível em: <https://25176774.fs1.hubspotusercontent-eu1.net/hubfs/25176774/Compartiendo-Avances-Para-Nuevos-Retos-2008.pdf>.
- CÉSPEDES ULLOA, Geraldina. *Ecofeminismo*. Teología saludable para la tierra y sus habitantes. España: PPC, 2021.
- COMINS MINGOL, Irene. *La ética del cuidado como educación para la paz*. 2003. 427 f. Tesis Doctoral – Departamento de Filosofía, Sociología y Comunicación Audiovisual y Publicidad, Universitat Jaume, Castellón, 2003. Acesso em 15 de agosto de 2023. Disponível em: <https://www.tesisenred.net/bitstream/handle/10803/10455/comins.pdf>.
- DECLARACIÓN DE IXIMCHE'. *In: CUMBRE CONTINENTAL DE PUEBLOS Y NACIONALIDADES INDÍGENAS DE ABYA YALA*, Guatemala, 2007. Disponível em: <http://www.cumbrecontinentalindigena.org/iximche.php>.
- DECLARACIÓN EN EL FORO INTERNACIONAL DE MUJERES INDÍGENAS, 1., Perú, 2008. Disponível em: <https://25176774.fs1.hubspotusercontent-eu1.net/hubfs/25176774/Compartiendo-Avances-Para-Nuevos-Retos-2008.pdf>.
- GEBARA, Ivone. Ensayo de antropología filosófica. El arte de mezclar conceptos y plantar desconceptos. España: Verbo Divino, 2020.
- JOHNSON, Elizabeth A. *Pregunta a las bestias*. Darwin y el Dios del amor. España: Sal Terrae, 2015.
- KNITTER, Paul F. *Introducción a las teologías de las religiones*. España: Verbo Divino, 2007.

PULEO, Alicia H. *Ecofeminismo para otro mundo posible*. España: Ediciones Cátedra, 2018.

VENTURA, María Cristina. Ecología de cuidados desde una mirada teológica crítica y feminista a la constitución y deconstrucción del género, raza y pobreza en Centroamérica. *In: SEMINARIO ALUMNI INTERNACIONAL E INTERDISCIPLINARIO DE ICALE*, Costa Rica, 2023.

CAPÍTULO 6.

Orfa, a mulher que volta à sua tradição ancestral: uma leitura hermenêutica negra e feminista de Rute 1

Maricel Mena-López

Introdução

O Livro de Rute tem sido abordado a partir de várias perspectivas acadêmicas e teológicas. A perspectiva literária analisa a estrutura narrativa, os personagens e os temas do livro pondo ênfase numa narrativa de lealdade, redenção e inclusão social.¹ A perspectiva histórica coloca seu acento nos períodos dos juízes e na época pós-exílica, época em que o livro provavelmente foi escrito. Esta abordagem considera como o livro reflete as condições sociais e políticas da época.²

A perspectiva feminista ou de gênero se enfoca na experiência das mulheres, especialmente de Rute e Noemi, destacando temas de solidariedade feminina, sobrevivência e agência em um contexto patriarcal.³ Orfa apenas é mencio-

1. Ferreira, 2018.

2. Tezza; Toseli, 2010.

3. Barrientos, [s./d.].

nada⁴, pelo que há poucos estudos que se centrem nesta figura bíblica. Desde uma perspectiva negra, o livro de Rute pode ser interpretado como uma história de justiça racial que contrasta com as experiências das comunidades afrodescendentes. Rute, uma mulher moabita, é uma estrangeira em Israel, o que a coloca numa posição de vulnerabilidade similar a de muitas mulheres negras em contextos afrodiaspóricos.⁵

A perspectiva teológica explora os temas de providência divina, lealdade a Deus e ao povo de Israel, e a inclusão de estrangeiros na comunidade de fé.⁶ A perspectiva sociológica, por sua vez, analisa as relações de poder e as questões sociais refletidas no livro, como a proteção dos pobres, estrangeiros e viúvas, e as leis sociais que visam garantir justiça e equidade.⁷ Os Padres da Igreja interpretaram Rute como uma figura que simboliza a Igreja dos gentios, louvando a sua decisão de deixar a sua terra e os seus costumes idólatras para adorar o Deus de Israel.⁸

Por ser um livro cujas protagonistas são mulheres, muitas das interpretações se centram nas ações das protagonistas, Rute e Noemi, sendo Orfa invisibilizada no relato. Na maioria das vezes ditas interpretações são feitas sob pano de fundo de uma perspectiva patriarcal, eurocêntrica, racista, capitalista e colonizadora. Se lê o texto diante dos parâmetros de inclusão e redenção das mulheres na cultura patriarcal, e a nosso ver isto é uma forma de segregação social, pois somente importam aquelas que assumem o monoteísmo descartando aquelas que resistem ao modelo colonial do templo e suas instituições.

4. Fischer, 2004.

5. Mena-López, 1995.

6. Mesters, 1997.

7. Nef Ulloa; Xavier, 2024.

8. Seijas De Los Rios-Zarzosa, 2024.

Ditas leituras também partem do suposto de que suas protagonistas são brancas, isto tem tornado invisível a subjetividade dos grupos marginalizados, e de maneira especial das mulheres negras e suas tradições religiosas ancestrais. As interpretações tendenciosas de superioridade-inferioridade não levam em conta as interseccionalidades de gênero, raça-etnia, classe e religião na sua análise. Uma hermenêutica bíblica excludente reforça discursos ideológicos da branquitude. Ser mulher negra é viver no seu corpo os efeitos do sistema opressor e estar ainda mais distante e desconectada das histórias da tradição bíblica. Com base no exposto, coloca-se a seguinte questão central desta pesquisa: qual a mensagem que o corpo de Orfa transmite para a realidade das mulheres afrodiáspóricas da América Latina e Caribe?

O título do nosso texto em si já está proporcionando uma linha interpretativa: trata-se de uma leitura do capítulo 1 do livro de Rute desde a experiência do terreiro ou *eira*, como eram chamados os espaços de reunião extramuros onde se realizavam as *festas de fertilidade* do Israel pré-monárquico e que durante o exílio e pós-exílio constituíram um espaço de resistência feminina perante a imposição do templo como único lugar onde Deus se manifesta, segundo a mentalidade sacerdotal do Segundo Templo.

Nestas festas a corporeidade feminina é fundamental, pois a fertilidade passa por seus corpos, não somente na sua capacidade gerativa da vida, mas sobretudo como mediação fundamental onde a divindade se manifesta de múltiplas formas. É o corpo o princípio hermenêutico que percorre esta narrativa, trata-se dos corpos do patriarca Elimeleque, da sua esposa Noemi, de seus filhos Malcom e Quiliom, das noras Rute

e Orfa, das anciãs da comunidade que dão vida a essa narrativa carregada de simbolismos e movimentos.⁹

Se o corpo é o lugar hermenêutico por excelência, nosso corpo deve ser reconhecido como um território espacial onde acontece nosso cotidiano. É nosso corpo de mulher que nos ajuda a vivenciar o sagrado que há em nós e através dele somos convidadas a ler o texto sagrado. Através da libertação e do movimento dos nossos corpos somos capazes de identificar as nossas rigidezes, e com isso somos capazes de trabalhar as nossas convicções mais profundas, arcaicas e míticas aprendidas desde uma ótica patriarcal e que incidem na nossa personalidade.

O reconhecimento dos corpos das mulheres como um espaço legítimo de poder benéfico e independente nos possibilita reconhecer o divino que há em nossa corporeidade, dessa forma a divindade é repensada na corporeidade feminina que nos liberta da imagem de um Deus como homem. Podemos ler nos corpos de Rute, Noemi e Orfa a divindade que nos revela suas próprias experiências corporais e vitais. O corpo nos desafia a crescer e amadurecer como pessoas em direção a uma consciência mais plena. Com esta chave de leitura do corpo somos convidadas e convidados a ler o capítulo 1 do livro de Rute a partir do que dizem os corpos, suas vozes, seus movimentos, tendo como eixo articulador o diálogo com as tradições africanas e, de modo especial, com o Candomblé do Brasil.

Perante a metodologia da religião comparada leremos este capítulo a luz do terreiro do Candomblé, pois consideramos que

9. Este estudo toma como pano de fundo as intuições apresentadas inicialmente num espaço de estudo bíblico da pastoral negra da Igreja anglicana de Rio Grande do Sul intitulado “O terreiro da Ruah a partir do livro de Rute” e que foram amplamente sistematizadas no Congresso de Gênero e Religião da EST no ano de 2023.

há neste capítulo memórias importantes que nos situam no horizonte afro-asiático onde o monoteísmo israelita se instalou. Essas memórias não foram apagadas ao todo e o livro de Rute é um exemplo desse processo de supressão da memória das deusas e deuses do panteão africano pelo javismo institucionalizado na teocracia sadocita do Segundo Templo.¹⁰

Para o desenvolvimento argumentativo, iniciamos com uma breve aproximação de uma proposta estrutural desde as chaves de leitura propostas e, finalmente, à guisa de conclusão, apresentamos alguns desafios que a eira da *ruah* nos deixa para pensarmos numa educação teológica feminista, antirracista e decolonial.

Proposta estrutural

O livro de Rute é um livro relativamente curto, com apenas quatro capítulos. A nossa proposta estrutural do primeiro capítulo segue a linha narrativa, tendo como fio condutor da nossa análise as seguintes categorias: os corpos, as vozes e os movimentos: Os corpos (1-5); As vozes (vv. 6-21); Os movimentos (vv. 19-22).

Devido aos limites impostos para este escrito, somente centramos nossa atenção na análise do primeiro capítulo. Para a análise deste capítulo partimos das seguintes questões: que temas aparecem no texto e qual é a sua situação? O que dizem os seus corpos, os seus nomes, que movimentos produzem? Que elementos do texto nos possibilitam dialogar com as tradições africanas?

10. Terra; Rocha, 2019.

Os corpos (1-5)

Os corpos de cada uma das personagens implícitas e explícitas no relato nos possibilitam uma aproximação ao contexto histórico e cultural, pois são estes os que experimentam na sua corporeidade os efeitos de uma situação precária que os faz emigrar da sua cidade natal, Belém, até os campos de Moab. Também cada um desses corpos tem um nome que determina sua posição no relato.

Nestes versículos temos uma introdução ao contexto histórico e social. Inicia com uma ambientação da época dos juízes, mas sua história reflete a situação exílica e pós-exílica dos séculos V-IV AEC.¹¹ Perante esta constatação, chama nossa atenção o porquê da necessidade do redator de ambientar a história no contexto dos juízes e juízas do Israel tribal. Suspeitamos que o tema da posse da terra implícita nos livros de Juízes traz implícitas memórias femininas de resistência das mulheres cananeias que lutaram por preservar suas terras no processo de conquista e posse da terra de Canaã (Cf. Debora, Jz 4.4; Jael, Jz 4.9; la mujer anónima de Tebes Jz 9.50-55).¹²

A família de Elimeleque se muda para Moabe devido à fome em Belém. Se evidencia uma situação de pobreza e fome (Rute 1.1; Ne 1.3; 5.2). A maioria das pessoas vive da terra, mas não há mais terra (Ne 5.5), os pobres que ainda possuem terras são obrigados a abandoná-las e vendê-las por causa da fome e dos impostos (Rute 1.1; Ne 5.3-4;). O nome “Belém” ou “Bethlehem” tem uma etimologia rica e interessante. Em hebraico, “Bethlehem” (בֵּית לֶחֶם) significa “Casa do Pão”. Este nome é composto por duas partes: “Beth” (בֵּית), que significa

11. Navarro, 1995.

12. Mena-López, 2009.

“casa”, e “Lehem” (לֶחֶם), que significa “pão”. Este significado reflete a importância agrícola e a fertilidade da região. O paradoxal no texto é que na “casa do pão” não há pão. O fato é que um homem tem que migrar com sua família aos campos de Moab, ali morre o patriarca e seus filhos, ficando só a mãe e suas duas noras. Chama também nossa atenção o fato de que cada uma das personagens é nomeada com seu nome.

Moabe foi o filho de Ló com sua filha mais velha, nascido de uma relação incestuosa após a destruição de Sodoma e Gomorra (Gên 19.30-38). Os descendentes de Moabe, conhecidos como moabitas, se estabeleceram na região transjordânica; isto é, ao leste do Mar Morto. Na antiguidade, a Transjordânia estava dividida em três entes territoriais: Amon, Moabe e Edom. “Parece provável que Amon tenha sido o primeiro a tornar-se uma monarquia centralizada, depois Moabe e, finalmente, Edom, e que Amon teria sido a forma mais desenvolvida de Estado primitivo e Edom a mais elementar”¹³.

Ao que se parece, as fronteiras daquelas monarquias não eram tão definidas. Contudo, sabe-se que a terra de Moabe era um planalto fértil, ideal para a agricultura e a criação de ovelhas. A região produzia grãos, cereais e uvas. Os campos ou *eira* eram uma área plana e aberta onde os agricultores debulhavam ou separavam o grão da palha. Estes campos abertos são um espaço de revelação e encontro com as divindades. No livro de Juízes, Gideão encontra um anjo do Senhor em uma eira, onde ele recebe uma comissão divina para salvar Israel dos midianitas (Juízes 6.11-24). O fato é que a família de Abimeleque e Noemi encontram o favor de Deus nestes campos de fartura e comensalidade. O texto não fornece dados explícitos sobre os motivos

13. Younker, 1997, p. 246.

pelos quais a fome chegou a estes campos, somente no v.20 o lamento de Noemi de que o *Shadday* lhe tem proporcionado amargura, possivelmente ao se referir a sua condição de viúva.

Os moabitas eram parentes próximos dos israelitas, mas frequentemente estavam em conflito com eles. Em Números 22-24, o rei de Moabe, Balac, tentou contratar o profeta Balaão para amaldiçoar Israel, mas Deus interveio e Balaão acabou abençoando Israel. Uma das histórias mais conhecidas envolvendo os moabitas é a de Orfa, aquela que toma a decisão de ficar em Moabe, e de Rute, a moabita que decide assumir a fé de Israel e assegurar o direito ao resgate como garantia de sobrevivência.

Moabe é mencionado em várias profecias bíblicas, incluindo as de Isaías (15-16) e Jeremias (cap.48). Essas profecias frequentemente falam do orgulho e da arrogância de Moabe e do julgamento de Deus sobre eles, mas, também, mencionam a misericórdia de Deus e a possibilidade de um remanescente moabita que assume ao Deus de Israel.

A pergunta que surge até aqui é: o que acontece com os Moabitas que permanecem na sua tradição religiosa ligada aos cultos de fertilidade e às deusas do panteão canaanita? Nosso texto não dá conta de responder, pois não há interesse dos redatores deuteronomistas em dar continuidade à história de Orfa. Seu interesse recai na tipificação da religião com metáforas de prostituição e idolatria. Este parece ser o consenso quando se assume que a determinação de ficar na casa da mãe de Orfa a faz insensível a sua sogra Noemi, porém alheia dos projetos de Javé.

Na cultura israelita bíblica, os nomes tinham um significado profundo e eram frequentemente escolhidos para refletir aspectos importantes da identidade, da fé e das circunstâncias de nascimento de uma pessoa. De fato, muitos nomes israelitas in-

cluíam referências a Deus (Javé ou El). Por exemplo, Elimeleque significa “Meu Deus é rei”. Outros, como, por exemplo, Noemi, significa “graça ou graciosa”, referindo-se possivelmente a uma benção concedida a seus progenitores. Também refletem rasgos da personalidade ou estado de ânimo, por isso troca seu nome por Mara, que significa “amarga”. Alguns nomes eram dados como uma forma de profecia ou desejo para o futuro da criança, por exemplo Malom, que significa “obediência”. O nome do segundo filho é Quiliom, que significa “fragilidade”, possivelmente evidencia rasgos da sua personalidade ou a condição frágil de seu nascimento. O mesmo acontece com Obede, que significa “servo”. O nome Orfa ou “Orpah” pode significar “nuca” ou “colo do útero”. Este nome também está associado à ideia de “virar as costas” ou “dar as costas”, o que é simbólico na sua história, uma vez que Orfa decidiu regressar a Moabe em vez de seguir Noemi até Belém.

As vozes (vv. 6-21)

Uma vez morto o marido e os filhos, Noemi decide retornar com suas noras ao ter notícias de que novamente há pão em Belém, e, no caminho, se produz o diálogo entre ela e suas noras

⁸ **Disse Noemi às suas noras:** Ide, voltai cada uma à casa de sua mãe; e o Senhor use convosco de benevolência, como vós usastes com os falecidos e comigo. ⁹ O Senhor vos dê que acheis descanso cada uma em casa de seu marido. E, beijando-as ela, levantaram a sua voz e choraram.

A expressão “casa da mãe” é a expressão utilizada por Noemi ao aconselhar suas noras moabitas de que voltem à sua família. Orfa inicialmente expressa o desejo de acompanhar Noemi, mas, após uma segunda insistência de Noemi de que

volte à casa da mãe, ela decide retornar para sua família e seus deuses em Moabe. Este ato contrasta com a decisão de Rute, que escolhe permanecer com Noemi e seguir o Deus de Israel.

A etimologia da expressão “casa da mãe” (em hebraico, “בֵּית אִם” – “beit em”) refere-se ao lar materno, um lugar de segurança e acolhimento para as mulheres, especialmente em tempos de crise. A “casa da mãe” simbolizava, então, um retorno ao cuidado e proteção familiar, possivelmente para além da consanguinidade, contrastando com a vulnerabilidade das viúvas sem filhos ou maridos e com “a casa do pai” patriarcal.

Na cultura cananea, a “casa da mãe” era o núcleo da vida familiar onde as mulheres desempenhavam papéis centrais na educação dos filhos, na gestão das atividades domésticas ligadas as atividades culturais. Em algumas culturas antigas, incluindo a cananea, a linhagem e a herança podiam ser transmitidas através da linha materna. Isso significava que a casa da mãe era um símbolo de continuidade e estabilidade familiar.

Em hebraico, a “casa do pai” (“בֵּית אָב” – “beit av”) se refere ao lar constituído sobre a autoridade paterna, que pode incluir uma família extensa ou clã, que é um grupo de lares relacionados por laços de consanguinidade. Este é o modelo de família que Noemi conhece, e é por isso que no v. 9 evoca a necessidade de descanso na casa de um marido. Este dado nos possibilita suspeitar que na cultura moabita as mulheres poderiam se casar novamente sem a necessidade de passar pela busca de um resgatador varão da linhagem patrilinear. Este é um caminho muito longo, Noemi teria que ter mais filhos.

¹⁰ **E disseram-lhe:** Certamente voltaremos contigo ao teu povo.¹¹ **Porém Noemi disse:** Voltai, minhas filhas. Por que iríeis comigo? Tenho eu ainda no meu ventre mais filho,

para que vos sejam por maridos? ¹² Voltai, filhas minhas, ide-vos embora, que já mui velha sou para ter marido; ainda quando eu dissesse: Tenho esperança, ou ainda que esta noite tivesse marido e ainda tivesse filhos, ¹³ Esperá-los-íeis até que viessem a ser grandes? Deter-vos-íeis por eles, sem tomardes marido? Não, filhas minhas, que mais amargo me é a mim do que a vós mesmas; porquanto a mão do Senhor se descarregou contra mim. ¹⁴ **Então levantaram a sua voz**, e tornaram a chorar; e Orfa beijou a sua sogra, porém Rute se apegou a ela.

Orfa decide livremente voltar para a casa de sua mãe, para sua tradição ancestral matrilinear. Ela reivindica a casa da mãe também como um lugar de refúgio e proteção, especialmente para as mulheres e crianças. Ela volta ao espaço que dá segurança e apoio emocional às mulheres. A casa é um espaço espiritual por excelência. Muitas tradições e rituais religiosos e culturais eram realizados na casa da mãe, reforçando seu papel central na vida espiritual e comunitária. Esses aspectos mostram como a casa da mãe era valorizada e respeitada na cultura cananeia, refletindo sua importância na estrutura social e familiar. Porém o retorno à casa da mãe tem se prestado para interpretações colonialistas até o ponto de ser tipificado como uma mulher frágil que abandona o projeto de Deus.

No entanto, vemos nela uma mulher fiel à sua tradição, uma mulher autônoma que pode dizer não. Ela volta para a casa de sua mãe e para a sua religião. É uma mulher contracultural para sua época, já que não aceita o destino a que estão confinadas as mulheres na religião que se está gestando em Judá. Rute por sua vez, significa “amiga”, é quem se apegue incondicionalmente à sua sogra. Seu nome já tem uma intencionalidade de acordo com a linha deuteronomista encarregada de nos apresentar esta história.

¹⁵ **Por isso disse Noemi:** Eis que voltou tua cunhada ao seu povo e aos seus deuses; volta tu também após tua cunhada. ¹⁶ **Disse, porém, Rute:** Não me instes para que te abandone, e deixe de seguir-te; porque aonde quer que tu fores irei eu, e onde quer que pousares, ali pousarei eu; o teu povo é o meu povo, o teu Deus é o meu Deus;

Nestes versículos Rute faz uma profissão de fé e adesão ao Deus de Israel. Chama a atenção como este hino até os dias de hoje é um símbolo da união sponsal dos matrimônios heterossexuais, e aqui é um cântico que entona uma mulher para uma outra mulher. É uma confissão de amor que inclui o amor apaixonado e possivelmente erótico, pelo menos esta é a intuição de algumas leituras que entendem que a relação entre Rute e Noemi pode ser vista como um exemplo de afeto profundo e solidariedade entre duas mulheres.

Embora a narrativa bíblica não sugira explicitamente uma relação romântica, a lealdade e o compromisso de Rute para com Noemi são notáveis e podem ser interpretados como um modelo de amor e apoio incondicional, que ressoa com as experiências de muitas pessoas LGBTQIAPN+.

A invisibilidade lésbica não é algo natural, mas sim resulta de vários fatores. Dentre estes, estão a misoginia, o machismo, a socialização destinada a esses corpos numa sociedade que funciona a partir de uma moralidade judaico-cristã, que por sua vez sustenta e faz funcionar uma série de binarismos, dentre os quais o masculino-feminino.¹⁴

14. Santos; Tagliamento, 2021, p. 9-10.

Os movimentos (vv. 19-22)

Noemi e Rute caminharam até chegar a Belém causando uma grande comoção na cidade. As mulheres reconheceram a Noemi, porém ela as repreendeu dizendo que agora ela não era Noemi e sim Mara, “amarga”, porque o “Shadday” a tem amargurado e maltratado, e “Yahweh” a enviou com as mãos cheias e voltou com as mãos vazias, dando mal testemunho de Noemi.

Chama atenção nestes versículos os nomes dados a divindade. Entre os vários significados que lhe são aplicados ao Shadday, os mais destacados são: “Deus da montanha” e numa grande maioria “Todo-Poderoso”. Um terceiro significado é “Grande mãe” ou “a dos seios”. Para o nosso estudo, estamos interessadas em explorar esse último significado, porque parece mais apropriado dentro do contexto em que ocorre. Shadday, como indicado por Harriet Lutzky¹⁵, teria como raiz Shad (“seio / s” ou “peito” feminino), traduzido como “a dos seios”; algo assim como aquela que nutre ou sustenta todas as coisas. Também o sufixo ay é um morfema feminino – (a) e que teria existido no Ocidente semítico. Tallay, Arsay, Pidray; Rahmay “o útero”, bem como Shadday.

Esses aspectos mostram como os nomes eram uma parte integral da identidade e da espiritualidade na cultura israelita bíblica, carregando significados que iam além de simples identificadores, pois também refletem rasgos da personalidade de cada pessoa, tal qual acontece nas religiões de tradições africanas, cujos filhos de santo adquirem o nome de seu santo no panteão Bantu e Ioruba.

15. Lutzky, 1998.

Do terreiro de Moabe ao terreiro do Candomblé

O terreiro, em hebraico *goren*, traduzido como “eira”, aparece quatro vezes na parte central do Livro de Rute (3.2-3,6,14). Este termo aparece em muitos outros livros da Bíblia. No livro de Crônicas – uma versão contemporânea do Livro de Rute sobre a história de Judá – este lugar é tão sagrado que o próprio Davi celebra ali sacrifícios: “Vendo Davi, no mesmo tempo, que o Jave lhe respondera no terreiro de Ornã, o jebuseu, sacrificou ali” (I Crônicas 21.28). Lugar que será sempre referência do encontro entre Davi e Javé (II Crônicas 3.1).

Esta mesma palavra nomeia “praças” ou “largos” (como o Largo Zumbi dos Palmares em Porto Alegre) na entrada das cidades, lugar de eventos proféticos (II Crônicas 18.9). No candomblé o terreiro é um espaço de propagação de valores civilizatórios africanos, são verdadeiras “mini Áfricas”¹⁶ onde convergem o comunitário, o celebrativo, a ancestralidade, a comensalidade, proteção e matrilinealidade.

Os nomes nas culturas africanas, por sua vez, têm uma importância profunda e multifacetada. Eles não são apenas identificadores, mas carregam significados ricos e são uma extensão da identidade e da ancestralidade de uma pessoa. Eles podem indicar a origem étnica, a posição social e até mesmo a religião da pessoa. Muitos nomes africanos têm significados ligados à natureza, à espiritualidade ou a eventos significativos na vida da família. Por exemplo, o nome “Kwame” em Gana significa “nascido no sábado”, enquanto “Amina” significa “paz” em árabe. O nome de uma criança pode influenciar seu destino e caráter. A escolha do nome é um ato solene, muitas vezes envolvendo rituais e celebrações.

16. Silveira, 2014.

No Candomblé, a influência dos santos, ou orixás, no temperamento dos filhos de santo é uma parte fundamental da prática religiosa. Cada orixá possui características específicas que são refletidas nos seus filhos de santo. Cada orixá tem atributos e personalidades distintas. Por exemplo, Iansã é conhecida por ser guerreira e impulsiva, Xangô por seu caráter ousado e arrogante, Ogum por sua personalidade tímida e vingativa, enquanto Oxum é associada à doçura e à maternidade. Essas características são transmitidas aos filhos de santo que são regidos por esses orixás.

Os filhos de santo frequentemente incorporam as qualidades de seus orixás em suas identidades e comportamentos diários. Isso pode influenciar desde a maneira como se vestem até como interagem com os outros. Durante os rituais de iniciação, os filhos de santo passam por processos que reforçam a conexão com seus orixás. Isso inclui a adoção de comportamentos e atitudes que refletem as características do orixá. Os pais e mães de santo (líderes espirituais) orientam os filhos de santo sobre como viver de acordo com os princípios e características de seus orixás, ajudando-os a entender e a canalizar essas influências de maneira positiva. A prática do Candomblé busca o equilíbrio e a harmonia entre os filhos de santo e seus orixás, promovendo um entendimento profundo de si mesmos e de suas relações com o mundo ao seu redor.

A redescoberta e o uso de nomes africanos são formas de resistir à imposição de culturas externas e lembrar a grandiosidade da herança africana. Cada nome carrega uma história, um propósito e uma identidade que merece ser celebrada e preservada. Neste sentido, a corporeidade humana é uma extinção da divindade que se revela na cotidianidade da vida e no corpo das mulheres da diáspora africana.

Considerações conclusivas

O reconhecimento do corpo integral da mulher como um espaço legítimo de poder – de um poder benéfico e independente – desafia a visão de que o poder da mulher é inferior e perigoso. Dessa maneira, a Divindade é repensada na corporalidade. Sem dúvida, isso nos permite proclamar a libertação das imagens de Deus como o único masculino, e nos permite ler nos corpos o Deus que eles nos revelam, que parte de suas próprias experiências corporais e vitais.

A voz como chave de leitura possibilita “dar voz aos que não têm voz”, o que significa que a história tradicionalmente ignora grupos sociais que não estão em um *status* social de prestígio e de maneira reiterativa as mulheres e suas sexualidades, promovendo assim classismos, sexismos e racismos baixo o suposto de uma leitura inclusiva. Isso também acontece nas interpretações bíblicas, onde os corpos que importam são apenas os de homens importantes de prestígio. Nesta história o corpo, a voz e os movimentos de Orfa são quase sempre invisíveis, o destaque sempre é para Rute e Noemi.

Para atravessar fronteiras, os movimentos são necessários. Nos momentos de ameaça, sempre nos focamos na tradição, porque é o que nos dá segurança; no entanto, na comunidade é necessário romper as fronteiras que nos separam para nos abirmos à diversidade. A história e o pensamento das mulheres giram sem parar em torno da transgressão das fronteiras. Orfa não assume a ortodoxia patriarcal e com ela é possível reivindicar o papel de protagonismo das mulheres nas religiões ancestrais.

Ao entendermos Moabe como um espaço de abundância, de comensalidade e de comunidade alternativa, fazemos justiça com uma história que tem visto o mal na corporeidade de

mulheres que se negam a entrar no controle de uma religião patriarcal que as oprime.

Este capítulo, ambientado nos campos ou eira de Moabe, nos possibilitou fazer uma analogia com os espaços ao ar livre onde inicialmente se celebravam as festas do santo no candomblé. Com isto podemos afirmar que na tradição bíblica há memórias ancestrais afro-asiáticas na constituição da religião israelita.

Referências

- A BÍBLIA. Tradução Ecumênica Brasileira. São Paulo: Loyola/ Paulinas, 1995.
- BRUNETTO CARLIN DOS SANTOS, Dayana; TAGLIAMENTO, Grazielle. Corpos e experiências lésbicas importam? Para quem? A rede lésbi brasil diálogos entre ativismo e academia. *Sul-Sul*, [S.l.], v. 2, n. 2, p. 8-18, 2021.
- BARRIENTOS, Iris. *Eres quien puede redimir*. Una lectura latinoamericana de Rut desde género. [s./d.]. Disponível em: <https://www.mercaba.org/Caravias/01/Barrientos.Rut%20desde%20genero.rtf>. Acesso em: 04 fev. 2025.
- FERREIRA, Cláudia Andréa Prata. Livro de Rute: leitura contemporânea, reflexão literária da condição feminina e a valorização das medidas socioprotetivas presentes na torá. In: CONGRESSO INTERNACIONAL ABRALIC, 15., 2018, Uberlândia. *Anais [...]*. Uberlândia, Universidade federal de Uberlândia, 2018. p. 5479-5490. Disponível em: https://abralic.org.br/anais/arquivos/2017_1522246828.pdf.
- FISCHER, Irmtraud. El libro de Rut: Una exégesis de la Torá desde la óptica de las mujeres. *Selecciones de teología*, [S.l.], n. 172, p. 275-282, 2004.

- LUTZKY, Harriet. Shadday as a goddess epithet. *Vetus Testamentum*, [S.l.], v. 48, fasc. 1, p. 15-36, 1998.
- MENA-LÓPEZ, Maricel. A força da solidariedade: o livro de Rute numa perspectiva negra e feminista. *Mosaicos da Bíblia*, São Paulo, n. 20, p. 1-19, 1995.
- MESTERS, Carlos. *Como ler o livro de Rute*: pão, família, terra. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1997.
- NAVARRO, Mercedes. *Guía Espiritual del Antiguo Testamento*: los libros de Josué, Jueces y Rut. Barcelona: Editorial Herder, 1995.
- NEF ULLOA, Boris; XAVIER, Magno de Carvalho. A amizade social no livro de Rute. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 34, n. 108, p. 258-273, 2024.
- SEIJAS DE LOS RIOS-ZARZOSA, Guadalupe. El libro de Rut en la exégesis patristica. In: MEDRANO, Estela Aldave; ARBIOL, Carlos Gil (ed.). *Voces bíblicas olvidadas y recordadas*: ensayos de exégesis con perspectiva de género. Libro homenaje a Carmen Bernabé Ubieta. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2024. p. 367-382.
- SILVEIRA, Hendrix Alessandro Anzorena. “*Não somos filhos sem pais*”: história e teologia do batuque do Rio Grande do Sul”. São Leopoldo: EST, 2014. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo, 2014.
- TERRA, Kenner Roger Cazotto; ROCHA, Abdruschin Schaeffer. Judaísmo enoquita: pureza, impureza e o mito dos vigilantes no Segundo Templo. *Horizonte*, Minas Gerais, v. 17, n. 52, p. 148-166, 2019.
- TEZZA, Maristela; TOSELI, Cecilia. Rut. Una introducción. *Revista Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, n. 67, p. 37-47, 2010.
- YOUNKER, Randall W. Moabite social structure. *The Biblical Archaeologist*, [S.l.], v. 60, n. 4, p. 237-248, 1997.

CAPÍTULO 7.

A verdade que comunicam os corpos

Angélica Bernate Rojas

Considerações iniciais

No âmbito do VIII Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião, é oferecida uma reflexão sensível sobre o uso do corpo da mulher para fins bélicos no conflito armado da Colômbia e as diversas consequências que essa situação gerou. Para tanto, será observado o componente *Meu Corpo Diz a Verdade*, do relatório apresentado em 28 de junho de 2022, pela Comissão para o Esclarecimento da Verdade, Convivência e Não Repetição, constituída após a assinatura do acordo definitivo para o término do conflito e o estabelecimento da paz, entre o Estado colombiano e as FARC-EP. A partir daí, serão trazidos fragmentos de quatro histórias de mulheres vítimas de violência sexual, propondo algumas reflexões a partir da perspectiva teológico-pastoral que nos diz respeito. O objetivo é continuar interpretando o que a fé e a espiritualidade significam para as mulheres neste momento, oferecendo sororidade para a transformação desejada e necessária.

Entre as propostas de organização temática, a comissão estabeleceu uma acertada categoria denominada: “*Meu corpo diz*

a verdade” e, através dela, foi proposto um caminho de escuta ativa, acompanhamento e reconhecimento dos impactos da violência sexual nos corpos de centenas de mulheres e em seu entorno. Funciona como ferramenta de intervenção nos processos de apoio às vítimas. São mulheres que, em sua condição, foram vítimas de humilhações da violência em um ambiente de conflito. Dentro da dinâmica da guerra, elas sofreram as terríveis consequências da desigualdade nas mãos dos paladinos do patriarcado. Contaram suas histórias de violência infligida principalmente em seus corpos¹, mulheres em contextos rurais ou urbanos, indígenas, negras, afrodescendentes, camponesas, em situação de deficiência; mulheres que sendo mulheres, sofreram violência sexual, entre outras formas de violência. A maioria dos casos de violência sexual ocorreu em áreas rurais e com menor intensidade nas cidades. As mais afetadas foram meninas e mulheres jovens entre 11 e 26 anos. Esses casos também ocorreram dentro das fileiras de grupos combatentes como, por exemplo, a violência reprodutiva.

Para alcançar essa experiência de alívio e o início de reivindicação, a Comissão da Verdade trabalhou a partir de uma perspectiva de gênero, buscando garantir dignidade e tratamento adequado às mulheres, de acordo com seus direitos. Os documentos apresentados pela Comissão incluíam histórias que revelam práticas de violência perpetradas contra mulheres por vários agentes, tanto legais quanto ilegais. Essa abordagem também teve como segunda seção um interesse nos efeitos sobre pessoas sexualmente diversas e LGBTIQAPN+ no contexto do

1. Para revisar as estatísticas e classificações das informações encontradas, recomenda-se consultar o seguinte site: Comisión De La Verdad. *Guía para la pedagogía del volumen Mi cuerpo es la Verdad*. Sección mujeres. Disponível em: www.comisiondelaverdad.co/pedagogia/guia-para-la-pedagogia-del-volumen-mi-cuerpo-es-la-verdad-seccion-mujeres.

conflito armado.² Essa abordagem destacou, entre outras coisas, a falta de proteção e o desinteresse pela igualdade de direitos dessa população, o que é acentuado em ambientes de guerra, pois essas pessoas foram moralmente rotuladas como indignas de direitos, em um projeto de priorizar pessoas com base em como elas vivenciam sua identidade de gênero e sexualidade.

Vozes de corpos em guerra

Abaixo estão trechos de histórias contadas por mulheres corajosas que falaram sobre sua dor no processo de alívio e liberdade. O exercício do enfraquecimento do poder das mulheres e seu impacto na comunidade é evidente.

A primeira história é o relato de Nery, uma mulher do Putumayo, sul da Colômbia, em 2012. Ela diz: “Eu precisava de tempo para me recuperar. Fisicamente consegui, mas por dentro continua gravado. Foi um golpe muito duro para todas. Enfraquecer as mulheres dessa maneira era enfraquecer nossa comunidade, tirar nossa força. É assim que eles sempre nos querem: fracas”³.

A RESISTÊNCIA DE NERY: Nery compartilha o que a grave ferida da violência sexual significou para ela e sua comunidade. Fala no plural, transmitindo o impacto da violência no nível comunitário. A pretensão de controlar os corpos funciona como

2. Essa abordagem de gênero foi vista como uma ameaça por grande parte da população colombiana, particularmente os membros da Igreja Evangélica que, apoiados por certos grupos políticos e meios de comunicação, alguns com outras intenções, trabalharam para distorcer o Acordo. O alcance dessa licitação foi tal que alimentou os temores de muitas famílias, principalmente em relação à educação. Foi chamada de “Agenda de Gênero”, que traria as intenções macabras e diabólicas de mudar a identidade sexual de meninas e meninos, especialmente nas escolas e também em seus lares.

3. Comisión De La Verdad, 2019, p. 43.

espólio de guerra, e grupos armados entenderam isso muito bem e trabalharam para enfraquecer seus oponentes usando corpos de mulheres. Nery conta como essa pretensão afetou seu ser integral e a interpreta como um golpe na potência do ser. Esse tipo de violência é usado para satisfazer apetites sexuais e compensar ou premiar os combatentes. Manter e estimular a virilidade guerreira acompanhada de uma arma etc. Muitas outras consequências desagradáveis poderiam ser listadas em favor de objetivos militares dentro e fora das fileiras armadas; porém, chama atenção o uso dos corpos das mulheres para dominar territórios, famílias, a economia e todas as áreas da sociedade. A hegemonia do patriarcado e sua pretensão de domínio aumentam o poder em detrimento dos outros. O pensamento de superioridade para causar dano é evidente. Um exemplo disso é considerar o outro incapaz, a ponto de destruí-lo, usando força excessiva para sua redução à expressão mínima.

Vamos acompanhar esta segunda história que fala do desrespeito à vida das mulheres e as consequências que isso tem na autoestima delas. “*Os homens de fora da reserva não nos respeitam. Somos “moedas de troca” para eles. Eles nos violentam para mostrar aos nossos homens quem está no comando e fazem conosco o que querem. Com esses atos eles ameaçam a sobrevivência do nosso povo*”⁴. Os grupos armados entenderam que atacar mulheres significava atacar toda a comunidade, suas famílias e seu meio ambiente. Portanto, falamos das condições das mulheres como as condições da população em geral e a qualidade de vida. Para a mulher da história, sua autoestima foi muito afetada. A comparação com uma moeda de baixo valor, cada vez mais desvalorizada, ilustra bem a situação das

4. Comisión De La Verdad, 2019, p. 46.

mulheres vítimas desse tipo de violência. É evidente não apenas a acumulação de danos; mas sim as intenções perversas de dar uma lição aos homens da comunidade, usando o corpo da mulher para mostrar poder. A posse de um corpo pertencente a outrem poderia ser considerada como uma forma de mobilização de um sistema de revitimização e degradação ao ponto de anular o seu valor. O ambiente perfeito para a insegurança, o medo e a vergonha que imobilizam, silenciam e levam à impunidade. Diante de tantos rostos e perpetradores da violência, a culpa geralmente recai sobre a vítima e a impunidade progride.

No centro novamente um corpo violado. São muitos os testemunhos que refletem o abandono e a incapacidade de nos reconhecermos. Também é evidente a obstinação da vida em buscar formas de existir. É o que afirma Marta de Risaralda: *“[...] Enquanto estive lá eu não conhecia o amor, ninguém me tratava com carinho. Senti falta da minha família e da vida que eu tinha. Eu não reconhecia meu próprio corpo, parecia estranho para mim, como se não me pertencesse... era essa a realidade. Muitas vezes desejei morrer para não ter que continuar vivendo assim. Só encontrava forças na lembrança da minha mãe, nunca perdi a esperança de vê-la novamente”*⁵.

A FORTALEZA DE MARTHA RISARALDA, 1985: A resistência faz parte das mulheres que, ao mesmo tempo em que conseguem descrever sua condição de morte em vida, encontram algo em que se agarrar para resistir, sem corpo, sem identidade, sem relacionamentos, sem amor. A violência sexual é descrita como uma pilhagem do que é mais sagrado, a desapropriação do que é íntimo, do que é próprio, do que é mais precioso. Golpe após golpe, um grande impacto é sofrido em todas as dimensões

5. Comisión De La Verdad, 2019, p. 57.

do ser mulher e a vida se extingue mais uma vez. É evidente como a violência enfraquece o poder de ser autêntica e livre. Os danos são tão grandes que, somados à violência já vivida pela presença do sistema patriarcal e ao acréscimo do classicismo, do racismo etc., agravados pela guerra, as mulheres ficam aprisionadas na desesperança e na resignação diante da morte em vida.

Um novo corpo violado agora fala para questionar nossos corpos: “[...] *Nunca pude denunciar. Eu estava com medo. Como eu poderia confiar depois do que aconteceu comigo? Encontrei apoio entre as minhas, em minha comunidade, mas precisamos ser capazes de falar sobre o que vivenciamos. É por isso que estou aqui. Precisamos que as pessoas de fora conheçam a nossa dor e, principalmente, que ela não se repita*”⁶.

O medo e o receio de falar são consequências difíceis para aquelas que sofreram abuso. A conquista da violência é acorrentar suas vítimas ao calabouço do silêncio e da desconfiança, que sempre surgirão para prender ainda mais as mulheres e negar a liberdade, a possibilidade de crer e de ser novamente. A história apresentada deixa claro como ambientes seguros e de confiança, embora desafiadores, também podem se tornar ambientes de esperança. A mulher fala de lugar próprio, o de sororidade em sua comunidade, o de seu próprio corpo comunitário que promove a verdade. Para a mulher da história, seu lugar para retornar à vida é lá. Ao encontrar apoio em conexões sinceras, de uma comunidade que acredita nela, ela fala para ser ouvida. Assim, recupera a confiança para ouvir seu corpo e deixá-lo falar. O poder de falar, a visita, ganha valor a partir de sua experiência com um forte compromisso ao longo da vida para garantir que essa história nunca mais seja contada.

6. Comisión De La Verdad, 2019, p. 48.

Voz para dar vida

As experiências de violência e opressão de cada pessoa se conectam e se encaixam quase perfeitamente com as histórias de muitas mulheres ao longo da história, mesmo fora dos conflitos armados. Este exercício nos permite reconhecer que quem exerce controle sobre o corpo do outro se torna poderoso e que essa constante é intrínseca aos sistemas; e que poderia ser traçado um paralelo entre as histórias de violência contra os corpos das mulheres na Bíblia e as muitas histórias de violência contra as mulheres no meu país e na América Latina. Não se trata de uma grande descoberta, pois já foi mencionada em estudos sobre o tema na América Latina⁷, só que, ao escutar isso pela primeira vez, surgem questionamentos sobre a superação das relações de dominação e poder perpetuadas por uns sobre os outros.

Na hermenêutica do corpo, Cardoso diz:

Compreender o texto como corpo, fruto das relações sociais de gênero, e compreender o processo de interpretação também a partir das relações concretas entre os corpos, traz novas luzes à compreensão do discurso. O corpo como critério hermenêutico oferece novas alternativas de leitura que convidam a novas relações entre mulheres e homens.⁸

Portanto, pode-se dizer que esta categoria hermenêutica nos permite reconhecer e identificar diretamente a violência e

7. Dagoberto Ramírez deixa claro que, ao ler as Escrituras de uma perspectiva latino-americana, é surpreendente encontrar um paralelo tão marcante entre as experiências do povo bíblico e as circunstâncias que nosso povo enfrenta hoje, especialmente nas comunidades cristãs populares espalhadas por todo o continente (Ramírez, 1992).

8. Cardoso, 1997, p. 6.

suas consequências. Embora a barbárie e a realidade fatalista nos façam pensar que tudo está perdido, a verdade comunicada pelos corpos também nos permite sonhar com o que pode acontecer ou está acontecendo. Quando as fontes da verdade são reconsideradas e abertas a outras epistemologias, um caminho alternativo começa a assumir o uso do poder com equidade e corresponsabilidade. Então surgem algumas questões como: O que mudaria se realmente percebêssemos o mundo e nossos relacionamentos a partir do corpo? O que mudaria se, como um povo que acredita, proclamássemos a verdade sobre o que nossos corpos dizem? Como podemos falar da experiência da salvação e da encarnação de Jesus a partir e para corpos sofredores e violados? Como a morte de Cristo foi interpretada e os insultos recebidos quando os corpos vivenciam a morte de tantas maneiras? Que categoria daríamos à ressurreição dos corpos e seu lugar na transformação das relações de poder hoje?

Sem pretender abranger todos os aspectos que poderiam ser abordados neste exercício, serão apresentadas algumas conclusões para dar continuidade ao diálogo sobre gênero e poder.

Infelizmente, muitas perspectivas teológicas estabelecem nobres discursos evangélicos que justificam e naturalizam a violência à luz do sofrimento de Cristo. O corpo dilacerado de Jesus na cruz, seu padecimento, sem dúvida, guarda relação com o sofrimento causado pela violência. Portanto, ouvir a voz do corpo é apelar à liberdade e à potência da nova vida que surge e se manifesta na Ressurreição. É preciso voltar aos princípios básicos da comunicação assertiva, a capacidade de ouvir, partindo das histórias de corpos violados, se deixando desafiar e vendo aí um reflexo das próprias lutas. Falar sobre isso para os responsáveis por esses crimes não tem sido o mesmo que falar sobre outros tipos de crimes, portanto, falar a partir da perspec-

tiva do corpo violado significa visibilizar algo tão horrendo, dar um nome, erguer a voz da denúncia, expor os culpados e abrir caminhos para a restauração.

O poder de dominar o corpo do outro expõe a necessidade de domínio do próprio corpo e deixa clara a necessidade de orientar essa tendência para evitar a repetição e a continuidade da violência que acaba afetando não apenas os mais fracos, mas também os mais poderosos e, conseqüentemente, toda a comunidade. A escuta respeitosa, dentro de uma perspectiva de gênero, será essencial para a sobrevivência e o cultivo de relacionamentos e ambientes mais justos. Se considerarmos, de acordo com o testemunho bíblico, que a igreja é o corpo de Cristo, então estamos dizendo que esse corpo deve garantir que se proclame a verdade a todo custo. Não se ocupará apenas de dizer e interpretar o que o texto diz; mas ouvirá as vozes desesperadoras que os corpos gritam. Abordagens e políticas de gênero devem permear todos os esforços e ações que a Igreja realiza. Quando o corpo fala, ele diz a verdade, não há espaço para mentiras.

“MEU CORPO É RESISTÊNCIA E DIZ A VERDADE;
É DIVERSIDADE, É MEDO, É FORÇA,
É CORAGEM, É DOR, É REPÚDIO”⁹.

Referências

CARDOSO, Nancy. Presentación. Pautas para una hermenéutica feminista de la liberación. *RIBLA*, Quito, n. 25, p. 5-10, 1997. Disponível em: <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/25.pdf>.

9. Comisión De La Verdad, 2019, p. 13.

COMISIÓN DE LA VERDAD. *Guía para la pedagogía del volumen Mi cuerpo es la Verdad*. Sección mujeres. Disponible en: <https://www.comisiondelaverdad.co/pedagogia/guia-para-la-pedagogia-del-volumen-mi-cuerpo-es-la-verdad-seccion-mujeres>.

COMISIÓN DE LA VERDAD. *Mi cuerpo dice la verdad*. [S.l.]: 2019. Disponible en: https://web.comisiondelaverdad.co/images/zoo/publicaciones/archivos/Mi_cuerpo_dice_la_verdad_V2022.pdf.

RAMÍREZ, Dagoberto. Evangelización y cultura. Estudio exegético-hermenéutico de Hechos de los Apóstoles. *RIBLA*, Quito, n. 12, p. 135-152, 1992. Disponible en: <https://ia801205.us.archive.org/14/items/revistadeinterpr12depa/revistadeinterpr12depa.pdf>.

CAPÍTULO 8.

O ministério da mulher cananea que facilitou a compreensão da salvação em Mateus (15:21-28)¹

Mercedes L. García Bachmann

Considerações iniciais

Agradeço o convite para refletir sobre gênero, liderança e poder, e em particular sobre poder, porque, devido à sua natureza patriarcal, tem sido um tema evitado nas agendas feministas. Quero dizer que, desde o início, o uso patriarcal do poder político – incluindo o poder religioso – tem sido justificadamente criticado, mas, ao mesmo tempo, achamos desconfortável tentar exercê-lo de uma maneira diferente. No entanto, esse desconforto também não fez parte da reflexão feminista inicial. Começo, então, observando nossa própria necessidade de nos libertarmos de nossos medos ou preconceitos em relação à nossa autoridade e ao nosso poder; Medos apresentados como muito reais, porque são incentivados pelo sistema patriarcal no qual fomos criadas e no qual operamos – já ouvimos sobre isso na conferência de abertura deste congresso. Esses mecanismos

1. Esta contribuição é uma versão revisada da apresentação feita no painel temático *Justiça de Gênero, Liderança e Poder* no congresso de agosto de 2023.

de controle da autoridade feminina produzem, entre outros males, a “síndrome da impostora”².

Insulto, uma forma (válida?) de aumentar a salvação

Proponho refletir sobre o reconhecimento do poder de mulheres assertivas a partir de um texto bíblico sobre um milagre em favor de uma mulher que não tinha nada a seu favor — ou assim parecia. Não trago nenhuma descoberta extraordinária, mas sim uma coleção de pistas que diferentes pessoas que estudam a Bíblia vêm apontando. Essas pistas têm a ver com a maneira como mulheres influentes, com algumas qualidades importantes, são desacreditadas com base no controle patriarcal, em tempos passados e modernos (não é apenas um problema judaico ou bíblico). Uma das maneiras pelas quais essas mulheres são desacreditadas é as tornando estranhas, estrangeiras. Porque ser ou não estrangeira denota pertencer ou não, ter direitos ou não, ter que justificar a própria idiosincrasia ou tomar como certa. Ser estrangeira é um exemplo do que uma das palestrantes perguntou na conferência de abertura desta conferência: *Quem você era antes que os outros lhe dissessem quem você é?* Ser considerada estrangeira é ser confrontada com “não estrangeiras”, nativas. Embora seja uma classificação excludente, mas não inerentemente dis-

2. Não creio que seja necessário explicar isso em um contexto de gênero; Tomo a expressão da Dra. Marcia Blasi, que a utilizou no painel que deu origem a esta publicação. Um exercício que certamente produziria resultados significativos seria listar os preconceitos (conhecidos) que cada uma de nós enfrentou — apenas aqueles que sabemos que não se aplicam da mesma forma aos nossos colegas homens. Mais graves ainda são os preconceitos de classe e raciais, sobre os quais há excelentes contribuições tanto nas revistas da nossa região (Coisas do Gênero, RIBLA, Caminhos), quanto nos congressos da Faculdades EST.

criminatória, nossas histórias coloniais marcaram o outro, o colonizado, como estrangeiro e negativo. Nas nossas histórias pessoais e sociais abundam os exemplos de “estrangeirização” de grupos e indivíduos aborígenes; Em alguns casos, até mesmo animalização, como quando são exibidos em museus ou caçados como animais selvagens. E nisso, como sabemos, a própria Bíblia é culpada. Niels Lemche coloca a compreensão de Canaã e sua população nestes termos: “estereotipada e inflexível, e deixa claro que os cananeus e suas terras não tinham uma história independente; eles foram incluídos apenas em narrativas históricas para promover as intenções dos narradores”³. Essa afirmação é ainda mais válida quando se trata das cananeias, pois sofrem discriminação adicional.

O que me encorajou a abordar esse tópico foi um artigo que apareceu em uma coletânea de releituras feministas de Mateus. O autor monta seu trabalho a partir de três mulheres neste evangelho, algumas das quais são cananeias.⁴ Então percebi que não poderia fazer uma lista. Puxei pela memória, reli o evangelho e descobri pelo menos quatro mulheres cananeias, nem todas com igual destaque: Tamar e Raabe na genealogia de Jesus em Mt 1.1-17 e da mulher cananeia e sua filha possuída por demônios em Mt 15.21-28 (a filha dá origem à história, mas está ausente dela).⁵ Fiquei refletindo sobre a possível vida

3. Lemche, 1991 *apud* Jackson, 2002, p. 75.

4. Humphries-Brooks, 2001.

5. As mulheres restantes na genealogia Mateana de Jesus são Rute, uma moabita incorporada a Israel, e Betsabé, que foi casada com Urias, o hitita, e mais tarde se tornou esposa de Davi e mãe de Salomão, mas cuja genealogia é desconhecida. “Raabe e Rute [...] certamente representam de forma positiva, como pioneiras, a entrada dos gentios na Promessa”, afirma Avril (2001, p. 148). A Betsabé, uma tradição rabínica, (Sanhedrin 107a) a torna “neta de Aitofel de Gilo, conselheiro de Davi” (Avril, 2001, p. 156). Levine (2015, p. 125-126), também identifica a Rainha do Sul (12:41) e a esposa de Pilatos (27:19).

pós-exorcismo dessa mulher cananeia anônima⁶: Poderia ter simplesmente desaparecido da história? A bibliografia à qual tenho acesso não responde a essa pergunta.

“As Nações” em Mateus

A relação entre Mateus e “as nações”, uma das quais seria “Canaã” (embora seja um termo anacrônico), é ambígua e, portanto, não goza de consenso entre as pessoas que estudam a Bíblia⁷. Por outro lado, Mateus tem sido tradicionalmente considerado o evangelho para os gentios, começando sobretudo pela Grande Comissão. Como não é nosso objetivo resolver essa ambiguidade, basta entender por que as opiniões expressas divergem sobre esse assunto. Glenna Jackson afirma que neste evangelho “Há apenas oito casos, incluindo a história cana-

“Provavelmente havia gentias entre aquelas que buscavam as curas de Jesus ‘por toda a Síria’ (4:24) e aquelas que ‘o seguiram desde a Galileia, da Decápole, de Jerusalém, da Judeia e além do Jordão’ (4:25)”.

6. Veja a longa lista de mulheres mencionadas por Mateus em Richter Reimer (1997). Ela percebe que “As mulheres em Mateus são mencionadas apenas pelo nome no início e no fim do Evangelho: na genealogia, ao pé da cruz e na ressurreição. Delas se preservou, além de sua agência, também seu nome. Para a maioria, porém, permaneceu a memória histórica das excluídas, que, por meio de suas vidas, forjaram uma nova história de inclusão participativa no Reino de Deus manifestada na história. Dessa forma, elas praticamente abrem e fecham o evangelho, atuando também na sua parte central (15,21-28)”.

7. Outras causas são a natureza polissêmica do termo “nações” (Gullotta, 2014, p. 333) e o prisma com o qual biblistas abordam o tópico. Por exemplo, Selvidge (1987, p. 79): “Ao usar o termo Canaã, Mateus encoraja esse antigo medo e talvez ódio do estrangeiro, do desconhecido – aquele que se tornou inimigo de Abraão”. Para Gullotta (2014, p. 329), Mateus tem uma atitude anti-gentia. Carter, (2004, p. 274), acrescenta discriminação econômica, já que provavelmente veio do campesinato pobre; ver Richter Reimer (1997, p. 156): Ela recebe a imagem, a reelabora e a devolve a Jesus. Ela vê o pão, as crianças comendo o pão e os cachorros comendo as migalhas que caem da mesa. Ela radicaliza a experiência da pobreza, porque deve conhecê-la muito bem. Nada é dito sobre estar satisfeito, sobre estar saciado. O tema é a falta de fartura”.

neia, em que títulos com designação geográfica ou nomes de lugares são usados” e todos, com a possível exceção das referências a Magdala, são negativos.⁸ Assim, qualquer público contemporâneo do evangelho teria associado Canaã ao opo-
nente estereotipado, sabendo também que ele não existia mais como tal em sua época (talvez isso o tornasse um inimigo em potencial, não um inimigo real). De qualquer forma, há consenso entre biblistas de que Mateus agrava a situação da mulher siro-fenícia ao torná-la cananeia e ao acrescentar “Tiro” a Sídon (veja a confirmação em Mt 11.21-22!, bem como em Ezequiel 26-27, por exemplo).⁹

Mateus a inclui no grupo de pessoas que imploram a Jesus por uma ação salvadora. Ela está no centro de uma estrutura concêntrica que começa e termina com a cura dos cegos, continua com o sinal de Jonas e, finalmente, envolve a expulsão dos demônios da filha da mulher cananeia com as duas multiplicações dos pães (a alusão ao pão jogado aos cães une essas três seções).¹⁰ Gail O’Day mostra a dificuldade de classificar esta história a partir da crítica de gêneros literários, porque para ser uma história de milagre falta a sua descrição e para ser dito de Jesus inclui muito diálogo de confronto.¹¹ Uma estrutura de texto poderia ser a seguinte, proposta com base no modelo 3+1:

O pedido fracassado da mulher (22): “Tenha misericórdia” A

Resposta de Jesus (23a): silêncio

8. Jackson, 2002, p. 61.

9. Lee, 2014, p. 15; Jackson, 2002, p. 78, Note que, após a primeira menção em Gênesis 9, Canaã reaparece na lista de nações em Gênesis 10 (veja em particular o v. 15), como o pai de Sídon.

10. Richter Reimer, 1997, p. 154. Ver también Anderson (2001, p. 37).

11. O’day, 2001, p. 116-117.

O pedido fracassado dos discípulos (23b): “mande-a embora” B

A resposta de Jesus (24): somente as ovelhas perdidas

Pedido fracassado da mulher (25): “Ajude-me” A

A resposta de Jesus (26): o pão das crianças

Pedido exitoso da mulher (27): “até os cães” C

A resposta de Jesus (28): “Faça-se em vós”¹²

A estrutura de 3 solicitações falhas + 1 positiva aponta a surpresa. Também é possível que Mateus quisesse associá-la à sua antecessora, Raabe: De acordo com Josué 2, Raabe conhecia muito bem a fé em YHWH e se uniu a Israel. Raabe negociou a sua própria inclusão e a de sua família em Israel quando conquistaram Jericó. Rajab não apenas negociou sua sobrevivência: O texto faz dela a primeira pessoa que eles encontram quando entram para espionar a terra a ser conquistada e a primeira pessoa a proclamar os feitos salvadores de YHWH, como se dissesse: “Todo o povo conhece a mão poderosa com que YHWH os tirou do Egito e os acompanhou pelo deserto; eu quero fazer parte desse povo e dessa história”. Raabe dá testemunho dos grandes feitos de YHWH no deserto, enquanto a mulher cananea e o cego que buscavam a visão (9.27) clamam usando terminologia cristã, particularmente “Senhor” (embora também, “filho de Davi”, 9.28; 15.23).¹³

Josué 2 e 6 nos diz que Raabe era uma mulher de má reputação sexual e baixo status social, indicado pelo termo *zōnâ* (prostituta, puta, mulher solteira etc.), porque ela morava na pior área da cidade e porque ela não morava na casa dos pais nem estava relacionada com nenhum homem. À custa de seu

12. Lee, 2014, p. 14 traz como exemplos Mt 6.1-34 e Am 1.3-2.8; Os 3+4 ditados de Provérbios 30 poderiam ser acrescentados.

13. Richter Reimer, 1997, p. 155.

baixo status, a graça salvadora se manifesta plenamente: Até mesmo uma mulher de vida ruim, religião ruim e etnia ruim pode se tornar parte do povo de Deus se ela souber reconhecer o braço poderoso de YHWH e argumentar teologicamente com seus agentes! Ah, mas essa má fama mudará! Quando ela reaparece em Mateus 1, ela é a esposa honrada de Salmom e mãe de Boaz, nada menos, embora uma tradição rabínica a ligue ao próprio Josué.¹⁴

Vemos então que quanto mais baixo se encontra na escala social, política, religiosa e de gênero, “maior” é o milagre. Tanto na história de Raabe quanto na da mulher cananeia anônima, a graça divina é ampliada ao custo de confirmar vários tipos de preconceitos contra essas mulheres. Aos olhos humanos, elas não tinham nada a seu favor. Contudo, elas tinham fé, perseverança, ousadia e uma visão teológica clara. No entanto, como Gullotta coloca de forma brutal, mas não por isso de forma equivocada em relação à mulher cananeia (mas aplicável a Raabe), esta foi uma circunstância excepcional, não a “Grande Comissão”:

Para Mateo, não importa se ela o chama de Senhor agora ou mais tarde: O que importa é o reconhecimento de que é um cão, que seu lugar é debaixo da mesa do dono, e de lá, e somente de lá, pode receber as migalhas que caem da mesa do dono. Ela aceita seu lugar, mas oferece as características positivas do animal com o qual se assemelha, neste caso comendo as migalhas para que nada seja desperdiçado. Na mente de Mateus, o centurião de Cafarnaum e a mulher cananeia são exceções à regra normativa de Jesus, que limita seu ministério somente às “ovelhas perdidas de Israel” (Mateus 15:24). Não são encontros normativos,

14. Humphries-Brooks, 2001, p. 139.

mas excepcionais. [...] Ao longo da história, Jesus permanece na posição de poder e concede a cura somente depois que ela aceita e usa o insulto para reforçar o poder de Jesus sobre ela. A mudança na narrativa vem da capacidade da mulher de reconhecer não Jesus como o mestre, mas a si mesma como o cão e admitir que tanto humanos (judeus) quanto cães (gentios) precisam de pão.¹⁵

O que fazer diante dessa constatação? Claro que há reações diferentes. Por exemplo, muitas feministas resgataram a ousadia da mulher cananeia em vez do insulto; Isso me parece preciso de uma perspectiva hermenêutica, pois não nega o insulto, mas oferece uma estratégia de resiliência. Outra reação é reconhecer as limitações sociais, históricas e religiosas de Mateus e sua comunidade, que é o ponto deste autor: não para romantizar a história, mas para a reconhecer como uma exceção à política restritiva da comunidade mateana em relação às pessoas gentias. Porém... há migalhas no Reino?

A partir de nossa perspectiva, latino-americana, luterana e feminista, devemos reconhecer os limites da narrativa, sim; mas, além disso, é necessário um trabalho desconstrutivo que afirme que esses milagres são operados graças à fé desta mulher e não apesar de suas condições; que é provocada pelo desafio que ela faz aos homens israelitas correspondentes que não desejam compartilhar seu tesouro, os discípulos e o próprio Jesus (é possível que também houvesse discípulas, mas elas não são identificadas como tal nesta passagem de Mateus). Graças à sua fé, Raabe e a mulher cananeia (e Rute e outras mulheres) foram admitidas no povo de Deus, no Reino dos Céus e, graças a terem sido admitidas pela sua fé, qualquer condição particular

15. Gullotta, 2014, p. 335.

(étnica, econômica, estado civil, tendo crianças ou não, boa ou má reputação sexual etc.) torna-se *adiaphoron*: qualquer condição particular as torna ricas em termos da diversidade que somos as criaturas, mas insignificantes em termos de salvação (não é Mateus, é claro, mas Paulo!).

A vida pós-exorcismo desta mulher cananeia anônima

A mulher cananeia obteve acesso à comunidade cristã? Por que não? Posso imaginar um papel de liderança para uma mulher com as características dela: assertiva, segura de suas necessidades, com uma teologia impecável, apesar de ela mesma confirmar o preconceito étnico de Jesus e seus discípulos e apesar de não ter tido as credenciais étnicas exigidas das ovelhas perdidas de Israel. Eu a imagino, como Richter Reimer, uma mulher cujo “ministério visa facilitar tanto a compreensão das diferentes abordagens da ação salvífica de Deus, quanto a compreensão da própria salvação em diferentes contextos”¹⁶. Não creio que a história corresponda a um evento real, mas sim que contenha algumas memórias reformuladas da biografia de uma das várias líderes da igreja do primeiro século.

Convite para continuar pensando sobre poder e liderança

Como em muitas histórias bíblicas e mais recentes, mulheres que se tem auto liderança raramente encontram reconhecimento e poder. Elas são estrangeirizadas, questionadas, boicotadas, suspeitas, perseguidas, ignoradas, até mesmo por outras mulheres. As sociedades são baseadas, entre outros elementos, em um sistema de honra, que regula o comportamento sem a necessidade de violência física. Nas sociedades tradicio-

16. Richter Reimer, 1997, p. 155.

nais – e suspeito que não apenas nelas – autoridade e poder estão entre os bens considerados não renováveis.¹⁷

Eu me pergunto se esse é o modelo de liderança que queremos praticar.

E também me pergunto se temos permissão para exercer outro modelo de liderança.

Acho que também podemos retornar aqui às questões que as painelistas desta conferência nos colocaram, como a questão da liberdade ou identidade, definida por outras pessoas e por toda uma cosmovisão. Acrescentando criticidade, nos convidou a continuar avaliando nossos próprios papéis como mulheres na “canaanaização” de outras mulheres ou em nos permitir, como o próprio Jesus em outro contexto, dizer “Se não é contra a nossa causa, está conosco”... mesmo que ela continue sendo uma mulher cananeia, nos incomodando com seus gritos.

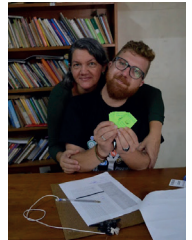
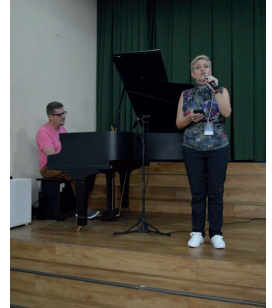
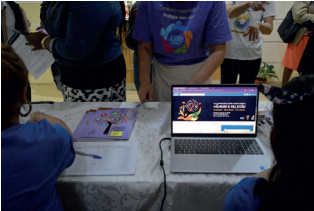
Referências

- ANDERSON, Janice Capel. Matthew: Gender and Reading. In: BLICKENSTAFF, Marianne; LEVINE, Amy-Jill (org.). *A Feminist Companion to Matthew*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. p. 25-51.
- AVRIL, Anne Catherine. Las mujeres judías en la genealogía de Jesús según Mateo 1,1-17. *RIBLA*, Quito, v. 40, n. 3, p. 147-158, 2001.
- CARTER, Warren. Matthew and the Gentiles: Individual Conversion and / or Systemic Transformation? *Journal for the Study of the New Testament*, [S.l.], v. 26, n. 3, p. 259-282, 2004.

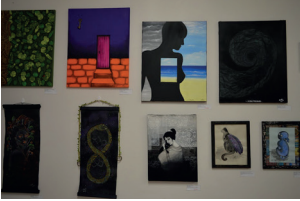
17. Kirkpatrick, 2005, p. 32: “Como todos os recursos, a honra era percebida como um bem limitado no mundo antigo. [...] A preocupação resultante em proteger e manter a própria honra produz uma corrente subjacente de potencial conflito nas interações sociais, à medida que as partes buscam uma oportunidade de ganhar honra e, ao mesmo tempo, têm o cuidado de preservar a honra que já possuem”.

- GULLOTTA, Daniel N. Among Dogs and Disciples: An Examination of the Story of the Canaanite Woman [Matthew 15:21–28] and the Question of the Gentile Mission within the Matthean Community. *Neotestamentica*, África do Sul, v. 48, n. 2, p. 325-340, 2014.
- HUMPHRIES-BROOKS, Stephenson. The Canaanite Women in Matthew. In: BLICKENSTAFF, Marianne; LEVINE, Amy-Jill (org.). *A Feminist Companion to Matthew*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. p. 138-156.
- JACKSON, Glenna S. “Have Mercy of Me”: The Story of the Canaanite Woman in Matthew 15.21-28. Londres / Nueva York: Sheffield Academic Press, 2002.
- KIRKPATRICK, Shane. *Competing for Honor: a Social-Scientific Reading of Daniel 1-6*. Leiden: Brill, 2005.
- LEE, Dorothy A. The Faith of the Canaanite Woman (Mt. 15.21-28): Narrative, Theology, Ministry. *Journal of Anglican Studies*, v. 13, n. 1, 2014.
- LEVINE, Amy-Jill. The Gospel of Matthew: Between Breaking and Continuity. In: NAVARRO PUERTO, Mercedes *et al.* (org.). *Gospels: narrative and history*. Atlanta: SBL Press, 2015. p. 121-144.
- O'DAY, Gail R. Surprised By Faith: Jesus and The Canaanite Woman. In: BLICKENSTAFF, Marianne; LEVINE, Amy-Jill (org.). *A Feminist Companion to Matthew*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. p. 114-125.
- RICHTER REIMER, Ivoni. “No temáis... id a ver... y anunciad”. Mujeres en el Evangelio de Mateo. *RIBLA*, Quito, v. 27, p. 146-147, 1997.
- SELVIDGE, Marla J. *Daughters of Jerusalem*. Kitchener: Herald Press, 1987.





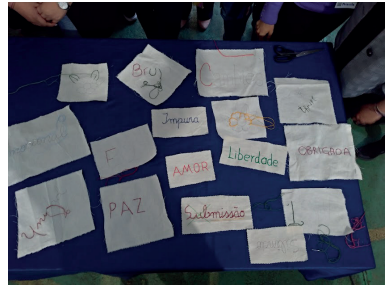












CAPÍTULO 9.

Identidades de gênero e diversidade sexual: uma genealogia sobre políticas, direitos e produção de conhecimento

Andrea S. Musskopf

Considerações iniciais

O presente texto se propõe a fazer uma genealogia do tema proposto para a Mesa Temática “Identidades de gênero e diversidade sexual: políticas, direitos e produção de conhecimento” realizada no VIII Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. Ao fazer essa genealogia pretende-se dar visibilidade a práticas políticas e acadêmicas que têm provocado mudanças nos campos dos direitos e da produção de conhecimento. Além da visibilidade, entende-se que o re/conhecimento dessas práticas explicita e re/força o compromisso com as questões de diversidade sexual e de gênero, afirmando sua presença, suas possibilidades e desafios.

Para a construção dessa genealogia recorro às minhas próprias memórias de participação e envolvimento com a temática. Muitas dessas questões estão contempladas em outras publicações e materiais que são utilizados como fonte para a

construção desse texto. Outras informações e dados são acrescentados a partir de referências complementares, atualizando e ampliando o quadro de memória e organizando as informações de acordo com o proposto.

Os eixos de análise, assim como propostos pela Mesa Temática, articulam questões no âmbito dos movimentos sociais, da produção de conhecimento científico/acadêmico e outras formas de produção de conhecimento, e da teologia e dos estudos de religião. Nesse sentido, o texto apresenta e discute seus desenvolvimentos no passado (parte 1), reflete sobre questões mais recentes (parte 2) e indica possibilidades para o contexto atual e futuro (parte 3). Dessa forma, busca contribuir para situar a discussão numa perspectiva histórica mais ampla, refletindo criticamente sobre os caminhos percorridos e propondo alternativas que podem auxiliar quem pretende continuar caminhando por essas veredas.

Explorando nosso passado queer

“Queer” é um termo que passou a ser usado a partir da década de 1980 em alguns textos de estudiosas na intersecção do que se pode chamar de estudos feministas e estudos gays e lésbicos.¹ Originalmente usado no contexto da ação política, ele logo passou a representar um amplo campo de produção acadêmica que se consolidou, inicialmente, como Teoria Queer e, mais recentemente, como Estudos Queer.² Para explorar o que se está chamando de “nosso passado queer”, no entanto, propõe-se dar um passo mais atrás para situar esse “passado” partir

1. Teresa de Lauretis e Judith Butler são, geralmente, identificadas como as primeiras autoras a utilizar esse termo em suas reflexões teóricas.

2. Musskopf, 2019.

das (pelo menos) duas vertentes que, como afirmado acima, se intersectam, para perceber como incidem sobre ele.

Tanto para falar de gênero quanto para falar de diversidade sexual numa perspectiva histórica é possível estabelecer diferentes pontos de referência. No caso do feminismo, por exemplo, Elisabete Bicalho identifica seis períodos para uma periodização dos estudos de gênero, quais sejam: 1º. Movimento filosófico da *Ilustração* e a Revolução Liberal (séculos XVII e XVIII); 2º. Formação do pensamento social clássico (século XIX); 3º. Sufragismo e ciências sociais (1880-1940); 4º. Fase clássica da reflexão feminina (1940-1965); 5º. Reflexão do Novo Feminismo (1965-1979); 6º. Teoria de Gênero (Anos 1980).³ Como a própria autora afirma, não se trata de uma periodização definitiva, mas uma organização possível para perceber determinados desenvolvimentos no campo feminista até chegar à emergência da categoria de gênero e o desenvolvimento de um campo de estudos que se articula a partir dela – que é o interesse nesse texto.

Da mesma forma, eu mesmo articulei uma proposta de periodização em diálogo com outras autoras e outros autores, identificando diferentes momentos da ação política e prática acadêmica implicada na categoria “queer” ou na expressão “diversidade sexual e de gênero”⁴. Nessa periodização, que já estabelece uma relação com o campo da reflexão teológica,

3. Bicalho, 1992.

4. Queer é utilizado, nesse texto, como equivalente a “diversidade sexual e de gênero”. Embora essa expressão não inclua todas as possibilidades e potencialidades do termo queer em contextos de fala inglesa, ela tem sido usada para representar um campo amplo de ação política e acadêmica que, com todas as suas contradições, é o que mais se aproxima, no contexto brasileiro, daquilo que está implicado na categoria “queer” (também esse representando um universo amplo com suas próprias contradições). Ver Musskopf (2019).

eu identifico três períodos: 1º. O surgimento de um sujeito e a construção de uma identidade (século XIX); 2º. A consolidação de uma identidade (1970); 3º. A desestabilização do discurso identitário (1980).⁵ Na relação com a reflexão teológica essa periodização se expressa graficamente da seguinte forma:

Movimento social	Academia	Teologia
Movimento homófilo	Estudos sobre (homo) ssexualidade	Teologia Homossexual
Movimento de Libertação Gay/LGBT	Estudos Gays e Lésbicos	Teologias Gay e Lésbica
Movimento Queer/ LGBTIQA+	Estudos Queer/ Diversidade sexual e de gênero	Teologia Queer

As duas periodizações apresentadas acima têm em comum a relação estabelecida entre movimentos sociais/ação política e pesquisa acadêmica/reflexão teórica, questão fundamental para entender como esses campos se interrelacionam e o tipo de conhecimento que produzem. A outra questão é que elas se encontram nos anos de 1980. Evidentemente, embora sigam caminhos específicos, elas não se desenvolvem sem diálogo e pontos de contato entre elas, bem como com outros campos e perspectivas, mas profundamente conectadas se retroalimentando. Por isso mesmo, ambas são importantes para refletir sobre o “nosso passado”.

Do ponto de vista da religião, o quadro acima explicita a sistematização de um diálogo, apropriação e impacto através de distintas formas de teologia (homossexual-gay-queer). No campo da teologia feminista, também é possível traçar uma periodização semelhante.⁶ No que segue, se aprofunda a reflexão em

5. Musskopf, 2012, p. 172-208.

6. Brunelli, 2000, p. 209-221, identifica as seguintes fases na teologia feminista na América Latina: 1. Fase preliminar – a emergência da mulher na Igreja: década

torno das questões relacionadas à religião no campo dos estudos de diversidade sexual e de gênero. No entanto, particularmente na discussão teológica e numa perspectiva latino-americana, é importante não esquecer do “nosso passado feminista”.

Teologias homossexual-gay-queer na América Latina

A categorização de diferentes discursos e práticas teológicas em “homossexual”, “gay” e “queer”, ainda que responda a determinados desenvolvimentos no campo acadêmico/científico e político nem sempre dá conta de identificar produções específicas que podem articular diferentes perspectivas. Em termos de distinção, uma teologia homossexual ou sobre a homossexualidade se relaciona com a perspectiva médica que cunhou o termo “homossexual” no século XIX, mas continua presente em elaborações contemporâneas. Mesmo que tenham desempenhado (e continuem desempenhando) um papel importante ao chamar a atenção para a experiência de determinados sujeitos e grupos sociais, suas limitações são bastante evidentes, uma vez que, mesmo no campo da teologia e da prática religiosa, repetem a ideia de um sujeito uniforme e um grupo homogêneo e, de modo geral, sob o/s qual/quais pairam determinadas suspeitas e uma cidadania de segunda categoria. É o que, quando assumida numa postura afirmativa, se denomina de uma perspectiva apologética ou defensiva, de modo geral procurando

de 60, Teologia da Libertação, participação nas CEB e pastorais – papel e lugar da mulher; 2. Primeira fase – a teologia e a “questão da mulher”: segunda metade da década de 70, produção teológica das mulheres, nova hermenêutica; 3. Segunda fase – a teologia “na ótica da mulher”: década de 80, perceber e denunciar o caráter androcêntrico, patriarcal e racional do discurso teológico, releitura bíblica, valorização do sensível, da experiência, do cotidiano, do celebrativo; 4. Terceira fase – a teologia feminista e a mediação de gênero.

responder (positivamente) “o que a ciência diz sobre...”, “o que a tradição diz sobre...”, “o que a Bíblia diz sobre...” e “o que a prática pastoral diz sobre...”⁷.

Esta perspectiva está presente em muitas discussões e polêmicas no contexto das igrejas cristãs na América Latina e no mundo. Ela também está presente nas elaborações teológicas de muitas ONG e grupos na América Latina que fizeram o enfrentamento da pandemia de HIV/AIDS contra o forte apelo homofóbico reforçado por instituições e lideranças religiosas no continente em relação à pandemia.⁸ Mas aí também se pode perceber elementos daquilo que se configurou como teologia gay e, até, posturas e construções mais radicais naquilo que se pode entender como teologia queer. Em muitos sentidos, a pauta identitária, não exclusiva de movimentos gays e lésbicos, tornou possível aquilo que na Teologia da Libertação se chamou de “sujeito teológico emergente”. É essa perspectiva, com seus ganhos e suas limitações, ainda dependente de um sujeito social relativamente homogêneo e uniforme, mesmo quando marcado mais por uma perspectiva ofensiva de reivindicação de direitos, que também aparece na emergência de grupos e igrejas inclusivas ou LGBT na década de 1990 e, com mais forma, no início dos anos 2000.⁹

É dentro desse movimento de emergência de uma teologia gay, de maneira mais visível e sistematizada, que se localizam diversos teólogos que passaram a escrever e publicar suas reflexões nesse campo. A participação em movimento sociais (especialmente aqueles relacionados ao enfrentamento da

7. Essa e as demais perspectivas mencionadas no que segue são discutidas em relação à interpretação bíblica em Musskopf (2023b).

8. Veja Musskopf (2023a).

9. Veja Musskopf (2023c).

pandemia de HIV/AIDS), em grupos e igrejas inclusivas e a produção acadêmica se misturam na trajetória dessas lideranças na América Latina. Da mesma forma, sua relação com a Teologia da Libertação Latino-Americana, com produções teológicas autodenominadas gay de outros contextos e outras teologias da libertação (feminista, negra, camponesa), aparece como característica desse grupo que pode ser identificado como uma primeira geração de teólogos gays.

Novamente, independentemente de como lideranças e acadêmicos buscaram identificar seu trabalho, os limites entre aquilo que pode ser identificado como teologia homossexual, teologia gay ou teologia queer podem ser muito tênues e se articular de formas diversas. Nesse caminho, foi sem dúvida o trabalho de Marcella Althaus-Reid que mais deu visibilidade e impulsionou uma produção teológica queer – chamada por ela inicialmente de “indecente”¹⁰. Tanto na sua própria produção como no trabalho desenvolvido por lideranças religiosas e pesquisadoras e pesquisadores no continente, a forma como Marcella articulou teologia da libertação, teologia feminista e teologia gay e lésbica com estudos feministas, queer e pós-coloniais aparece de forma contundente na produção mais recente nesse campo.¹¹ Mas, antes de entrar em mais detalhes acerca dessa produção mais recente, há outros elementos a serem considerados.

10. Althaus-Reid, 2001.

11. A Série Ensaios Teológicos Indecentes se insere nesse contexto. Ver também as obras: Cooper (2021); Isherwood e Córdova-Quero (2021); Musskopf e Freire (2021).

Recolhimento e invisibilização

A periodização dos movimentos gays e lésbicos e/ou da diversidade sexual e de gênero no contexto latino-americano não necessariamente coincide com outros contextos, particularmente da Europa e América do Norte, que geralmente servem de base para a análise histórica. Regina Facchini, por exemplo, reflete sobre o caminho trilhado pelo movimento LGBTI no Brasil em três atos: Ato I. Centramento: da disputa entre *ser* ou *estar* homossexual à orientação sexual; Ato II. Cidadanização e descentramento: do combate à homofobia ao combate à LGBTfobia; Ato III. Multiplicação de campos: o combate à LGBTfobia e a ênfase na *experiência*.¹² Nessa periodização é possível perceber alterações e mudanças no campo político e da produção de conhecimento nesse contexto particular.

Desde o processo de redemocratização do Brasil é possível perceber um fortalecimento dos movimentos sociais e da garantia de direitos, cuja principal expressão está na Constituição de 1988. Em relação às questões de diversidade sexual e de gênero, mudanças mais significativas no campo das políticas públicas ocorreram de maneira mais visível nos anos 2000. Foi no contexto de governos mais alinhados à esquerda que apareceram ações concretas como: o Programa *Brasil sem Homofobia*, que foi um marco importante no tratamento dessas questões em âmbito governamental, a criação do Conselho Nacional de Diversidade Sexual com a realização de Conferências Nacionais de Políticas Públicas e Direitos Humanos LGBT e apresentação de Planos Nacionais de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de LGBT até a instituição de um Sistema Nacional LGBT.

12. Facchini, 2018, p. 311-330.

Além da atuação política de movimentos sociais, a construção e consolidação de um campo de estudos nessa área também contribuiu para essas mudanças. O crescimento do número de pesquisadoras e pesquisadores, a constituição de grupos de pesquisa e organização como a Associação Brasileira de Estudos da Homocultura/Diversidade Sexual e de Gênero (ABEH)¹³ e o consequente aumento de publicações, criação de periódicos acadêmicos especializados e realização de eventos em âmbito local, regional e nacional expressam a vitalidade e os desenvolvimentos na pesquisa e na academia.

Apesar desses desenvolvimentos, seja no campo político (movimentos sociais e governos), seja no campo acadêmico, a presença da discussão sobre religião e teologia permaneceu restrita. De modo geral vista como o principal inimigo histórico no avanço das pautas sobre diversidade sexual e de gênero, tanto o envolvimento de setores e grupos religiosos na luta pelo reconhecimento da cidadania e dos direitos, quanto a produção de conhecimento sobre religião na perspectiva da diversidade sexual e de gênero foram vistas com grande desconfiança e qualquer relação com a questão da religião vista como um problema do ponto de vista da laicidade do Estado.¹⁴

No próprio campo religioso e teológico houve um certo “recolhimento” no início dos anos 2000. A ausência de um certo senso de urgência com o avanço das políticas públicas e do reconhecimento de alguns direitos pode ter enfraquecido a atuação daqueles grupos religiosos mais ativistas da década de

13. Na formação da associação se utilizou do conceito de “homocultura”, gradativamente abandonado. Atualmente a Associação permanece com a sigla (ABEH), mas utiliza como demarcador do seu campo de abrangência “diversidade sexual e de gênero”.

14. Veja Musskopf (2021).

1990 (inclusive com o desaparecimento de alguns). Por outro lado, a emergência de uma nova onda de grupos religiosos e igrejas inclusivas mais voltados para a prática religiosa e menos envolvidas no enfrentamento de questões teológicas no campo mais tradicional também pode ter desmotivado a reflexão teológica e a produção acadêmica de modo geral.

Enquanto na década de 1990 e início dos anos 2000, teologias identificadas como gay/lésbica/queer apareciam no amplo espectro de “rostos” ou sujeitos emergentes na teologia da libertação latino-americana (em eventos e publicações), também essa perspectiva praticamente desapareceu no período subsequente. A adoção de novas abordagens por parte de alguns teólogos da libertação, por exemplo, sugeria que determinadas questões relacionadas aos diversos novos sujeitos da teologia estavam sendo incorporadas em suas reflexões. E, ainda que houvesse uma mudança de vocabulário e até mesmo a inclusão de novos referenciais teóricos, as questões mais profundas relacionadas ao questionamento de sistemas e estruturas (políticas, institucionais e de pensamento) cisheteropatriarcais permaneciam intocadas e eram solenemente ignoradas (em geral como “excessos” ou pautas secundárias).

Assim, por vários motivos, tanto a atuação política, quanto a produção do conhecimento na interface entre religião e diversidade sexual (numa perspectiva queer) passaram por um processo de recolhimento e invisibilização no início dos anos 2000. O trabalho e a produção, no entanto, não pararam, e os desenvolvimentos posteriores revelam a importância do que foi gestado nesse período para a possibilidade de um “retorno” com mais força e maturidade.

Uma nova onda

A relativa invisibilização e falta de espaço das teologias homossexual-gay-queer na primeira década dos anos 2000 não reflete o trabalho sendo desenvolvido no âmbito dos movimentos sociais (especialmente em grupos e igrejas inclusivas) e na participação política ou na produção de conhecimento acadêmico dentro e fora da teologia. A atuação e produção das décadas anteriores, sem dúvida, abriu caminhos para que as pautas da diversidade sexual e de gênero aparecessem de outras formas em diferentes espaços, talvez num movimento (ato) que Regina Facchini chamou de multiplicação de campos (ver acima).

Temas da diversidade sexual e de gênero apareceram em diversas organizações religiosas de diversas formas. Especialmente no campo ecumênico, organizações como Ceca, Ceseep, CEBI, e até o mesmo o CONIC, entre outras, no Brasil, ou de âmbito latino-americano como Cetela e Clai, incorporaram, de diferentes formas, questões de diversidade sexual e de gênero em suas agendas. Isso é evidente em temas de encontros, projetos específicos, publicações e ações desenvolvidas por essas organizações. Novos grupos e redes, surgidas tanto a partir de um movimento ecumênico mais tradicional (como é o caso da REJU, por exemplo), e outros mais no campo evangélico, como Evangelicxs, ou mesmo novos grupos denominacionais como Inclusão Luterana, Diversidade Católica e Inclusão Metodista, apareceram como esforço de uma nova geração que, em muito, se alimentou da luta e da produção que a precedeu. Uma nova onda de igrejas inclusivas (como no caso das ICM) completa esse quadro que revela uma certa assimilação das questões de diversidade sexual e de gênero em âmbitos religiosos, pelo menos parte de alguns setores. Os retrocessos vividos no período

imediatamente posterior também confirmam esse movimento renovado que se queria frear a todo custo.

Do ponto de vista da produção teológica acadêmica a situação começou, lentamente a se alterar. O enfraquecimento dos centros de formação teológica mais reconhecidos e tradicionais na América Latina, no entanto, foi um fator que contribuiu para o recolhimento mencionado acima, mas que começou a ser quebrado também por uma nova geração de estudantes e pesquisadoras e pesquisadores que entraram para a formação nesse campo com um outro contexto político e social em relação às questões de diversidade sexual e de gênero – ainda que no âmbito religioso e eclesiástico as coisas não tenham mudado tanto assim. Sem um espaço reconhecido e consolidado no campo acadêmico, a articulação de uma teologia queer latino-americana continuou sendo gestada em algumas brechas e caminhos alternativos.

Em 2012, em uma iniciativa inédita no continente, o *Departamento Ecuménico de Investigaciones* (DEI), convocou um grupo diverso de pesquisadoras e pesquisadores, ativistas e lideranças religiosas para o *1er. Simposio de Teología Queer*.¹⁵ O evento reuniu pessoas atuando em diferentes contextos, mas que, em certo sentido, configuravam já uma rede informal de agentes identificados/as de uma forma ou de outra com esse campo. Várias dessas pessoas se encontraram novamente em 2015, durante o IV Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião¹⁶ e, a partir desse encontro, decidiram criar uma *Red de Teologías y Pastorales Queer*¹⁷ e um periódico chamado

15. Ver Boehler *et al.* (2013).

16. Ver Declaração dos Grupos de Trabalho das Teologias Queer (2015). Disponível em: Declaração do Grupo de Trabalho Queer Theologies 2015 (filesusr.com).

17. Disponível em: <https://redteologiapastoralqueer.weebly.com/>.

Essa articulação seguiu nos demais Congressos Latino-Americanos de Gênero e Religião¹⁹, mas também em novos espaços criados para tais discussões como o I Congresso Igrejas e Comunidade LGBTI+, realizado em 2019 e a articulação do *Bloco Gente de Fé*, na parada LGBT de São Paulo. Da mesma forma, a realização do *II Simposio Internacional de Teorías y Teologías Queer* no DEI, em 2022, reflete a busca por consolidar espaços e dar continuidade a uma produção teológica queer no continente.

No âmbito acadêmico mais amplo, o contínuo esforço de produção acadêmica sobre diversidade sexual e de gênero seguiram se manifestando em eventos como os Congressos da ABEH, os Encontros Nacionais de Universitários sobre Diversidade Sexual (ENUDS) e novos eventos e articulações como o Seminário Internacional Desfazendo Gênero, que teve sua primeira edição em 2013.²⁰ Em muitos desses espaços percebe-se um interesse e maior acolhida de discussões no campo da religião, com a in-

18. Disponível em: <https://repository.usfca.edu/conexionqueer/>.

19. Ver Declaração de São Leopoldo (2019) – Rede Inter-Religiosa Global. Disponível em: GIN (2019) – Declaracao Sao Leopoldo.pages (filesusr.com).

20. Segundo site do evento de 2015, que ocorreu na UFBA: “O Seminário Internacional Desfazendo Gênero foi criado após uma troca de ideais entre algumas pessoas pesquisadoras e ativistas ligadas aos estudos queer no Brasil. Após detectarem a dificuldade de inserir suas outras perspectivas teóricas, conceituais e metodológicas nos eventos já existentes no país, a proposta foi a de criar um espaço de interlocução entre as pessoas que trabalham com os estudos queer, em sua interface com os estudos das subalternidades e pós-colonialidades. Por isso, o Seminário recebeu o nome de um dos livros da filósofa feminista Judith Butler. Além disso, o objetivo também é o de contribuir para modificar a geopolítica da produção de conhecimento em nossa área e enfatizar a importância do trabalho que vem sendo desenvolvido no Nordeste do Brasil”. II Seminário Internacional Desfazendo Gênero. Disponível em: <http://www.desfazendogenero.ufba.br/>.

clusão de temáticas relacionadas em diferentes espaços dos eventos. A importância que questões religiosas assumiram no cenário nacional e regional possivelmente também contribuíram para isso, configurando questões relacionadas ao nosso presente.

Nosso presente queer

Na perspectiva da produção teológica acadêmica, apesar de ser possível identificar um passado queer que caminha para o amadurecimento, a sua localização nas instituições e departamentos de Teologia e Ciências da Religião (Área 44 da CAPES) continua bastante atrelada ao campo dos estudos feministas e de gênero. Em grande medida, é na relação com as teologias feministas e estudos de gênero e religião que se desenvolve uma formação e produção mais sistemática em termos queer. Nesse campo é possível identificar não apenas pesquisadoras e pesquisadores individuais, mas Grupos de Pesquisa²¹, publicações especializadas²² e eventos acadêmicos²³ que configuram um espaço acadêmico consolidado. Olhado ao revés, pode-se dizer que “o gênero ficou queer” e isso se evidencia na contraofensiva de grupos conservadores, manifesta na famigerada expressão “ideologia de gênero”, usada como propaganda por esses grupos.

21. Por exemplo: Mandrágora – Netmal: Grupo de Estudos de Gênero e Religião (UMESP), Núcleo de Pesquisa de Gênero (Faculdades EST), GREPO – Grupo de pesquisa em Gênero, Religião e Política (PUC-SP), Grupo de Pesquisa Diversidade Afetivo-Sexual e Teologia (FAJE), REDUGE – Grupo de Pesquisa Religião, Educação e Gênero (UFJF), REGEPODE – Grupo de Pesquisa Religião, Gênero e Poder (PUC-GO), REGEVI – Grupo de Pesquisa Religião, Gênero e Violência: Direitos Humanos (Unida).

22. Por exemplo: Revista Mandrágora (UMESP) e Coisas do gênero (EST); também dossiês temáticos nas principais revistas da área.

23. Por exemplo: Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião (EST), Grupos Temáticos, de Trabalho e Simpósio nos eventos das principais associações da Área (SOTER, Anptecre, ABHR).

Em toda a campanha travada contra o que se chamou de “ideologia de gênero” estão implicadas muitas das questões que marcaram a América Latina nos últimos anos e continuam ecoando, colocando desafios concretos no campo da política, dos direitos e da produção de conhecimento no âmbito da religião. Articulada de maneira decisiva por segmentos religiosos, a campanha contra a “ideologia de gênero” foi acionada como pânico moral e utilizada por setores políticos na promoção de sua agenda.²⁴ Em diversos países foi usada para fragilizar governos considerados de esquerda, em processos eleitorais e nos mais diversos setores sociais e políticos. O resultado em muitos contextos, como o brasileiro, foi a ascensão de governos de extrema direita com ataques duros no campo das políticas públicas nos mais diversos setores, de modo contundente no campo da educação e da academia/ciência.

A emergência da pandemia de COVID-19 exacerbou ainda mais as violências e desigualdades geradas por esse tipo de política. Por um lado, a negação do próprio conhecimento científico como válido e relevante por autoridades políticas teve implicações devastadoras em seus efeitos diretos na população, mas também na própria comunidade científica e sua credibilidade. Ainda que as medidas implementadas, em alguns casos forçadamente, como resultado do conhecimento científico (tanto em relação às medidas de prevenção, quanto a tratamentos) tenham efetivamente permitido o enfrentamento da situação no âmbito da saúde pública, setores significativos seguem questionando questões relacionados à ciência e à educação, particularmente quando relacionadas a gênero e sexualidade e/ou direitos sexuais e direitos reprodutivos. Por outro lado, a própria pan-

24. Junqueira, 2017; Miskolci; Campana, 2017.

demia, por várias de suas características, afetou diferentemente mulheres e população LGBTQIAPN+, agravando a vulnerabilidade social e a garantia de direitos.

Tanto no campo da política, quanto no campo da ciência, o dado religioso forneceu um combustível que favoreceu o impacto dessas campanhas nos mais diversos setores. Isso se manifestou (e se manifesta) nos diversos fundamentalismos que funcionam articuladamente. E prevalece a monocultura do saber como expressão das crenças econômicas, políticas, culturais e religiosas.

Ainda assim, tais processos políticos não foram ainda mais agravados e tiveram resistência devido à articulação no campo dos movimentos sociais, muitos deles com novas configurações provocadas pelos desenvolvimentos históricos anteriores, mas também pelas urgências colocadas pelo presente. Há um grande debate sobre os movimentos espontâneos massivos que aconteceram no Brasil em 2013 e seus efeitos.²⁵ Algumas percepções indicam a incapacidade do governo de então de entender e lidar com novas formatações e processos de movimentos sociais e como esses movimentos foram importantes para o enfrentamento do que viria depois disso.

A ocupação de escolas secundaristas em 2016 foi um movimento importante, inclusive na construção de agendas feministas e antirracistas entre jovens. Antes disso, em 2015, falou-se em uma “primavera feminista” quando diversos coletivos feministas e de jovens foram às ruas para barrar o Projeto de Lei 5069/2013 do então presidente da Câmara de Deputados, Eduardo Cunha e que se alimentou a e fortaleceu outros movimentos como a Marcha das Vadias. Muitas dessas articulações foram importantes, também, no movimento #elenão, com

25. Veja Souza (2019).

grandes manifestações em todo o país contra o então candidato a presidente Jair Messias Bolsonaro. Embora esses movimentos não tenham impedido sua eleição e a implementação de uma agenda anti-direitos, eles fortaleceram processos de resistência nesse novo contexto.

Em toda a América Latina houve processos semelhantes. Grupos e movimentos como *#niunamenos, vivas nos queremos!*, a “onda verde” pela legalização do aborto e as performances do coletivo chileno *Las tesis* que se espalharam por todo o continente e para além, são alguns exemplos de grande mobilização. Além disso, a greve internacional pelo 8 de março, convocada pela primeira vez em 2019 e que passou a articular o movimento 8M em todo o mundo, evidenciam o enfrentamento e a resistência aos movimentos conservadores, especialmente em relação às pautas dos direitos sexuais e dos direitos reprodutivos.

Foi nesse contexto que a categoria “gênero” assumiu diversos significados e usos. No campo da discussão política e acadêmica feminista e queer, ela já havia passado por uma série de questionamentos, desde a desconfiança de muitos grupos em relação ao enfraquecimento da agenda feminista por conta da substituição por “gênero”, visto por alguns setores como uma “forma menos agressiva” de nomear a pauta política, até os questionamentos teóricos a partir do contexto da emergente teoria ou estudos queer.²⁶ O sintagma “ideologia de gênero”, como apurou Rogério Junqueira²⁷ e como ficou evidente nas diversas

26. Basta ver os clássicos *Gender trouble* e *Undoing gender*, de Judith Butler.

27. Junqueira, 2017. Segundo o autor: “De fato, desde a segunda metade dos anos 1990, ao longo de um esforço para encontrar combinações que melhor funcionassem nos espaços midiático e político, têm sido numerosas as suas formas de declinação nos documentos da Cúria Romana, das conferências episcopais e de seus aliados” (Junqueira, 2017, p. 459).

campanhas propaladas em vários meios, inflou o termo para significar desde questões relacionadas à população LGBTQIAPN+, passando por aborto, educação sexual, pedofilia e até o antigo fantasma do comunismo. De uma forma ou de outra a categoria gênero se “queerizou”, passando a representar uma ampla gama de questões, e isso impactou também a discussão no âmbito dos estudos de religião e da reflexão teológica queer.

Nosso futuro queer

Há muitas questões a serem aprofundadas e analisadas acerca da genealogia apresentada aqui. De qualquer forma, ela serve para explicitar que nós já temos um “passado queer” latino-americano, que inclui uma lista de mártires e ancestrais. Mais do que isso, explicita também um “presente queer” bastante complicado em vista da conjuntura política, econômica, religiosa e social em nosso continente e a necessidade de um contínuo compromisso com essas questões na ação política de defesa de direitos e na produção de conhecimento.

Olhando para o futuro, será importante continuar a discussão sobre as diferentes categorias usadas tanto como eixo de análise, quanto para nomear nossas ações e produções. A forma como “gênero” seguirá flutuando como parte de práticas e discursos conservadores e reacionários e o impacto disso na ação política e acadêmica queer precisará ser analisada enquanto possibilidade de aprofundamento das questões de diversidade sexual e de gênero ou como dificultador de diálogos e avanços possíveis e necessários. O próprio uso das siglas em suas diversas variações (como LGBTQIAPN+) se insere nesse campo móvel e em disputa das categorias identitárias que ainda garantem algumas conquistas em termos de diretos, mas sempre são limitadas enquanto a sua representação. Já “queer” segue

sendo, no contexto latino-americano, um termo ambíguo que cumpre essa mesma função: ser útil como categoria e em determinados contextos (especialmente da reflexão acadêmica), mas pouco comunicativo em termos de articulação política e garantia de direitos.

No entanto, essa aparente “dificuldade” com as diferentes categorias por conta de sua instabilidade, não precisa ser vista como um problema a ser resolvido, mas resultado daquilo que o próprio campo teórico e político propõe e expressa. Algumas definições clássicas em relação a “queer”, por exemplo, podem ajudar a “fazer as pazes” com essa fluidez como parte fundamental do que se pretende. Definições como aquelas apresentadas por Eve K. Sedgwick, por exemplo, podem ser úteis para não perder essa referência. Para ela, queer expressou (nos anos 1980):

Uma trama aberta de possibilidades, brechas, sobreposições, dissonâncias e ressonâncias, lapsos e excessos de significado quando os elementos constituintes do gênero de alguém, da sexualidade de alguém não são feitas (ou *não podem ser feitas*) para significar monoliticamente.²⁸

Da mesma forma, será importante retomar a discussão sobre o que queremos dizer quando dizemos “teologia” e “religião”. Estamos falando das experiências religiosas de comunidades e grupos (fluídas, instáveis e misturadas elas mesmas)²⁹ e aquilo que na América Latina se chamou de religiosidade popular ou das sistematizações produzidas no âmbito

28. Sedgwick, 2001, p. 18. Para William B. Turner, uma análise pós-estruturalista prova que “muitas pessoas não se encaixam nas categorias disponíveis e que tal falha de encaixe reflete um problema não com as pessoas mas com as categorias” (Turner, 2000, p. 32).

29. Veja Gebara (2000, p. 81-80) sobre a mistura como conceito antropológico.

das instituições religiosas e da academia (aquilo que Marcella Althaus-Reid chamou de T-teologia), muitas vezes marcadas por idealismos distantes da vida das pessoas? E qual a relação entre elas? Não será necessário escolher, mas parece-me que às vezes estas diferentes “formas” de teologia são confundidas e se esquece do “solo existencial concreto”³⁰ da religião como fonte primeira de qualquer reflexão teológica. Aqui, o conceito de “biodiversidade religiosa” de Ivone Gebara pode ser útil, especialmente no necessário diálogo com a teologia ecofeminista e na construção de uma ecoteologia queer:

A biodiversidade religiosa abre as portas para outro tipo de consideração, embora estejamos conscientes dos limites que lhe são inerentes. Trata-se da biodiversidade também no interior de uma confissão religiosa e não apenas o respeito ao diferente, completamente distante de nós. Trata-se de admitir que é tecida uma teia religiosa a partir da experiência de homens e mulheres, brancos, negros, amarelos ou mestiços, heterossexuais, homossexuais ou bissexuais. Essa teia de sofrimentos, alegrias, esperanças, embora guarde um fundo semelhante aos diferentes grupos, é experimentada na sua diferença, na sua particularidade, na sua historicidade própria.³¹

Um elemento importante dessa definição é a crítica ao denominacionalismo e sua herança colonial que, às vezes, também se apresenta em alguns ramos das igrejas e grupos religiosos inclusivos. A ideia de biodiversidade religiosa se relaciona com uma perspectiva agroecoteológica que busca uma relação erótica

30. Segundo Gebara (1997, p. 92-93): “Nossos valores e símbolos religiosos não têm mais solo existencial concreto. [...] Os símbolos que significam nossos sonhos estão enfermos e não conseguem mais energizar nossa existência.

31. Gebara, 1997, p. 105.

com a terra³², desmantelando fundamentalismos econômicos, religiosos e sexuais e que se faz como indecência³³, per/vertendo a ordem dos sistemas que organizam a vida. A perspectiva da ecologia de saberes³⁴, aliada ao feminismo decolonial³⁵, poderão nos ajudar a enfrentar temas pouco explorados entre nós como classe social (capitalismo), branquitude (racismo) e masculinidade (patriarcado). Não há rotas definidas. Apenas caminhos a serem desbravados e percorridos na construção de políticas, na garantia de direitos e na produção de conhecimentos relevantes.

Referências

- ALTHAUS-REID, Marcella. *Indecent Theology*. London: Routledge, 2001.
- BICALHO, Elizabete. Correntes feministas e abordagens de gênero. In: SOTER (org.). *Gênero e teologia*. São Pulo, Belo Horizonte: Paulinas, Loyola, SOTER, 2002. p. 37-50.
- BOEHLER, Genilma *et al.* (org.). *Teorías queer y teologías: estar... em otro lugar*. San José, Costa Rica: Editorial DEI, 2013.
- BRUNELLI, Delir. Teologia e gênero. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). *Sarça ardente*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 209-221.
- CARDOSO PEREIRA, Nancy. Da agropornografia à agroecologia: uma aproximação queer conta as elites vegetais... em comunicação com o solo. In: MUSSKOPF, Andrea [André] S.; BLASI, Marcia (org.). *História, saúde e direitos*. São Leopoldo: CECBI, 2016. p. 35-42.
- COOPER, Thia. *Queer and indecent: an Introduction to the Theology of Marcella Althaus-Reid*. London: SCM, 2021.

32. Cardoso Pereira, 2016, p. 35-42.

33. Althaus-Reid, 2001.

34. Santos, 2010.

35. Segato, 2021.

- DECLARAÇÃO de São Leopoldo (2019) – Rede Inter-Religiosa Global. Disponível em: GIN (2019) – Declaracao Sao Leopoldo. pages (filesusr.com).
- DECLARAÇÃO dos Grupos de Trabalho das Teologias Queer (2015). Disponível em: Declaração do Grupo de Trabalho Queer Theologies 2015 (filesusr.com). Acesso em: 30 jan. 2024.
- FACHINI, Regina. Múltiplas identidades, diferentes enquadramentos e visibilidades: um olhar para os 40 anos do movimento LGBT. In: GREEN, James N.; QUINALHA, Renan; CAETANO, Marcio; FERNANDES, Marisa (org.). *História do Movimento LGBT no Brasil*. São Paulo: alameda, 2018. p. 311-330.
- GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista*. São Paulo: Olho d'Água, 1997.
- GEBARA, Ivone. *A mobilidade da senzala feminina*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- GOMARIZ, Enrique. Los Estudios de Género y sus fuentes Espistemologicas: Periodización y Perspectivas. *Revista fin del Siglo* – género y cambio civilizatorio. Isis Internacional (org.). Ediciones de las mujeres, n. 17, 1992.
- ISHERWOOD, Lisa; CÓRDOVA-QUERO, Hugo (ed.). *The indecent theologies of Marcella Althaus-Reid*. London: Routledge, 2021.
- JUNQUEIRA, Rogério Diniz. “Ideologia de gênero”: a gênese de uma categoria política reacionária – ou: a promoção dos direitos humanos se tornou uma “ameaça à família natural”?. In: RIBEIRO, Paula Regina Costa; MAGALHÃES, Joanalira Corpes (org.). *Debates contemporâneos sobre Educação para a sexualidade*. Rio Grande: Ed. Da FURG, 2017. p. 25-52.

- MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. “Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. *Revista Sociedade e Estado*, v. 32, n. 3, p. 725-747, set./dez. 2017.
- MOORE, Stephen D. *God’s Beauty Parlor*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- MUSSKOPF, Andrea [André] S. *Via(da)gens teológicas – Itinerários para uma teologia queer no Brasi*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012. p. 172-208.
- MUSSKOPF, Andrea [André] S. Tan queer como sea posible. *Revista Concilium*, n. 383, p. 11-20, nov. 2019.
- MUSSKOPF, Andrea [André] S. Teologia Queer e grupos cristãos LGBTQIA+ na América Latina. *Interações*, v. 16, n. 1, p. 208-216, 30 mar. 2021.
- MUSSKOPF, Andrea [André] S. *Nem Santo te protege*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Metanoia, 2023a.
- MUSSKOPF, Andrea [André] S. *Que comece a festa*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Metanoia, 2023b.
- MUSSKOPF, Andrea [André] S. *Fazemos a teologia que podemos*. Vol. 4. Rio de Janeiro: Metanoia, 2023c.
- MUSSKOPF, Andrea [André] S.; FREIRE, Ana Ester Pádua (org.). *Religião e indecência: Diálogos com Marcella Althaus-Reid*. Rio de Janeiro: Metanoia, 2021.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- SEDGWICK, Eve K. *Tendencies*. Durham: Duke University Press, 1993.

- SEGATO, Rita. *Crítica da colonialidade em oito ensaios*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- SOUZA, Daniel Santos. *A revolta da ineficiência: os acontecimentos de junho de 2013 no Brasil e suas destituições político-teológicas*. Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2019.
- TURNER, William B. *A genealogy of queer theory*. Philadelphia: Temple, 2000.

CAPÍTULO 10.

Mulheres no semiárido brasileiro: participação, autonomia e liberdade na construção da justiça ambiental

Waneska Bonfim

As relações estabelecidas entre as pessoas e delas com o meio ambiente têm gerado graves alterações no clima. As condições socioambientais no mundo já revelam que o modelo de desenvolvimento vigente é o maior responsável pelas mudanças climáticas e suas consequências para a vida no planeta. Trata-se de um modelo hegemônico de exploração dos recursos naturais com imposição de métodos e narrativas que desconsideram o respeito à natureza e a necessidade de relações justas e integradas entre as diferentes expressões de vida existentes no meio ambiente.

É urgente e necessário o reconhecimento de que as condições climáticas no mundo e, especialmente no Brasil, têm nas resultantes fortes elementos de gênero, raça e classe. É fundamental a percepção de que esta realidade no Brasil atinge de maneira diferenciada as mulheres, as pessoas negras e aquelas com condições econômicas mais vulneráveis. Esta observação é imprescindível para a afirmação de que as consequências dessas alterações climáticas atingem diferentemente homens e mulheres.

Nas regiões semiáridas, as características de seca e estiagem exigem uma significativa capacidade de resistência. No Brasil, a agroecologia, com seus fundamentos de aprendizagem mútua, experimentação e tecnologias sociais, apresenta-se como alternativa metodológica de aprendizagem e de convivência com a natureza, demonstrando que é possível gerar condições favoráveis de convivência com o Semiárido do Brasil, exercitando uma agricultura de baixo carbono, resiliente às mudanças climáticas e geradora de condições dignas de vida no campo.

Nessas condições, este registro abordará relações de poder e as consequências na vida das mulheres, ao mesmo tempo em que se propõe a emergir as contribuições da participação das mulheres, as desigualdades existentes e as repercussões impostas na vida delas e no meio ambiente. Estes aspectos serão discorridos a partir da experiência de Diaconia¹ sobre Convivência com o Semiárido e Justiça de Gênero, contribuindo para o reconhecimento do trabalho, da participação, da expressão pública das mulheres na agricultura familiar em bases agroecológicas.

Agroecologia e semiárido

No Brasil, a agroecologia ganha expressão no Semiárido e torna-se um caminho para a equidade socioambiental, compreendida como alternativa que se contrapõe à ideia de exploração ao passo que redesenha o sistema de produção e promove mudanças sociais que possibilitam efetiva transformação na vida das pessoas. Na perspectiva de modelo contra-hege-

1. Diaconia – Organização social sem fins lucrativos, fundada em 1967. De inspiração cristã, tem assembleia formada por 11 igrejas protestantes. É comprometida com a justiça, promovendo e defendendo direitos humanos. Está presente em territórios semiáridos do Nordeste brasileiro e tem como compromisso maior o serviço para transformação de vidas. Site: www.diaconia.org.br; Redes sociais: @diaconiabr

mônico, a conceituação de agroecologia apresenta-se como compromisso com a justiça socioambiental, referendado por Toledo quando defende que: “a agroecologia representa um salto epistemológico e metodológico que propicia novas maneiras de fazer ciência, um novo paradigma científico. É uma ciência política e socialmente comprometida”². Somada a essa perspectiva, ressaltam-se as interações, como trata Altieri que destaca a agroecologia como ciência das interações positivas.³ A concepção conceitual de agroecologia como ciência inicia com fundamentações teóricas relacionadas a uma “abordagem agrícola, que incorpora cuidados especiais relativos ao ambiente, enfocando não somente na produção, mas na sustentabilidade ecológica do sistema de produção”⁴. Ao longo dos últimos 25 anos, foram muitas reflexões, adaptações, reformulações, que enriqueceram a concepção de agroecologia e ampliaram o campo teórico-conceitual, a partir das vivências práticas que trouxeram outros elementos à ciência das interações.

O semiárido brasileiro tem sido o locus das práticas agroecológicas estimuladas por organizações e movimentos sociais do campo agroecológico, que defendem a agroecologia como “uma ciência que se baseia nas dinâmicas da natureza e que seus princípios são aplicados na agricultura, na organização social e no estabelecimento de novas formas de relação entre o homem (*sic*) e a natureza para garantir a sustentabilidade do planeta Terra”⁵.

Na prática, a agroecologia se expressa no reconhecimento da sabedoria popular advinda da observação e da vivência no

2. Toledo, 2016

3. Altieri, 2002.

4. Hecht, 2002, p. 26.

5. Diaconia *et al.*, 2010.

campo; as trocas de saberes com os aprendizados mútuos, especialmente entre as famílias agricultoras; na experimentação com as tecnologias sociais⁶ de convivência; a sistematização das experiências; e a incidência política coletiva. Qualquer território, seja ele no campo ou na cidade, pode ser lugar comum de experimentação ou práticas em bases agroecológicas. No Nordeste do Brasil, especialmente na região semiárida, estão as experiências mais marcantes e exitosas de fortalecimento da convivência, em contraposição à defesa de combate à seca e à estiagem, disseminada durante muitos anos no Brasil.

Em contraposição à perspectiva vigente na época, parte da sociedade civil brasileira passou a construir e defender medidas estruturantes para o desenvolvimento sustentável da região, pautando um conjunto de políticas e práticas baseadas na convicção da possibilidade de convivência com o Semiárido, e não mais de combate à seca, “abandonando a visão do semiárido como uma região repleta de limitações e escassa em potencialidades”⁷.

Justiça de Gênero e agroecologia – A experiência da Diaconia no Semiárido

Afirmando a agroecologia como a ciência das interações, e com ela a perspectiva de convivência com o semiárido em contraposição à compreensão de combate à seca que vigorava na região, Diaconia amplia o olhar sobre as relações de poder e passa a introduzir como base metodológica a percepção da Justiça de Gênero como fundamental para assegurar uma transformação sustentável no semiárido brasileiro.

6. Entende-se por tecnologia social um conjunto de técnicas e metodologias transformadoras, desenvolvidas na interação com a população, que representam soluções para a inclusão social (Caccia Bava, 2004).

7. Jalfim, 2011.

Para tanto, a instituição coaduna com a compreensão de que o conceito de gênero surge para identificar as relações entre homens e mulheres como construções sociais, a partir do que se estabelece como feminino e masculino. Essas relações se apresentam de forma hierarquizada e configuram-se comumente como relações de poder, tendo um caráter estruturante ao conjunto das relações sociais, e se comportando de formas específicas se observadas a partir das diversas identidades que constituem cada pessoa (raça, etnia, classe social, sexualidade etc.).

Essa sociabilidade hierarquizada constrói, dissemina e mantém papéis sociais destinados a cada sexo, com o reforço desses símbolos sempre voltados para uma dualidade, uma lógica binária onde se atribui ao masculino os atributos da força e da virilidade, com permissividade de acesso aos espaços públicos etc.; e ao feminino a condição de fragilidade, de permanente disposição para o cuidado com outros; de impedimento ao uso e ocupação de espaços públicos etc.

Como impulsionador das relações desiguais entre homens e mulheres está o **patriarcado**, que “não é somente um sistema de dominação ancorado nos campos político e ideológico, mas também um sistema de exploração que diz respeito diretamente ao terreno econômico, onde as mulheres são alvo principal”⁸.

Esse violento sistema de dominação das mulheres não está confinado a uma cultura, uma região ou um país específico, nem a grupos de mulheres em particular dentro de uma sociedade. A ideia de interseccionalidade nos ajuda a perceber a existência de uma multiplicidade de diferenciações que se articulam às questões de gênero, mas permeiam também outros aspectos do campo social.

8. Saffioti, 1987, p. 50.

As mulheres do campo vivenciam cotidianamente expressões da violência, seja física, simbólica ou patrimonial (esta última alicerçada pela invisibilidade de sua produção econômica). Os resultados econômicos do trabalho das mulheres do campo ora se caracterizam como renda indireta porque se destinam ao autoconsumo da família, e, portanto, não são contabilizados; ora são contabilizadas no conjunto dos produtos da unidade familiar de produção, de forma que seu trabalho específico acaba por não ser devidamente remunerado, restringindo sua autonomia financeira e seu protagonismo.

As dificuldades no acesso à documentação civil nas áreas semiáridas impõem às mulheres restrições legais e as limitam no acesso às políticas de seguridade social e outros direitos, retroalimentando o estigma da invisibilidade do seu trabalho.

É considerando essa realidade marcada por desigualdades que afetam severamente as vidas das mulheres que se dá a atuação da Diaconia, e é neste cenário que a Justiça de Gênero se apresenta como um aspecto fundamental para a superação de opressões e para a efetivação da justiça social, uma vez que ela implica diretamente na proteção e promoção da dignidade de mulheres e homens.

Vale registrar, para a sequência metodológica, que a estratégia institucional está referendada por uma Política de Gênero, elaborada como instrumento de fortalecimento da identidade institucional enquanto defensora de Direitos Humanos; e como uma ferramenta para favorecer o envolvimento de grupos e coletivos em ações de promoção da justiça a partir da defesa dos direitos das mulheres. Como preconiza o documento:

‘A Justiça de Gênero se expressa através de relações de poder equilibradas entre homens e mulheres e da elimi-

nação de sistemas de privilégio e opressão interpessoais, institucionais e culturais que sustentam a discriminação.⁹

Nessa perspectiva, a abordagem da convivência com o semiárido implementada por Diaconia passou a atinar sobre a realidade de vida das mulheres, procurando localizá-las na unidade familiar, dando visibilidade e identificando os aspectos que as atingem no cotidiano da manutenção da propriedade produtiva familiar. Referendando-se nos diferentes conceitos e práticas da agroecologia, não é possível afirmar esse método e os seus benefícios desconhecendo que *Sem Justiça de Gênero não há agroecologia*.

No Semiárido, a Diaconia trabalha com o *nexus* Água – Alimento – Energia. Nessas interconexões, as mulheres são tocadas pelas três realidades juntas e, também, separadas – sendo nelas que se vislumbram as consequências diretas das alterações no clima. No cotidiano, cabe a elas a responsabilidade de buscar água, preparar a alimentação e apanhar lenha para o cozimento dos alimentos, entre outras tarefas. Assim, em condições de seca e estiagem, consequência das mudanças no clima, as mulheres são as mais afetadas por esses fenômenos. Ao mesmo tempo, vivenciadas as transições agroecológicas, são elas as que mais contribuem para mitigação e enfrentamento dessa realidade climática no Brasil, quando assimilam novas metodologias e alteram a dinâmica de cuidado com a casa, com a família e com as práticas de manejo da propriedade.

Tudo que acontece ao redor de casa, comumente é tarefa das mulheres, está no escopo do cuidado com a família e com as atividades domésticas. Também está na conta das mulheres

9. Diaconia, 2016.

“ajudar” no roçado, trabalho reconhecido sob a responsabilidade principal dos homens. O diagnóstico dessa realidade gerou revisão metodológica, incluindo abordagem de Justiça de Gênero com mulheres e homens do campo, favorecendo a visibilidade do trabalho das mulheres, a valorização e monetarização da mão de obra, o foco na divisão justa do trabalho doméstico, a organização social e política das mulheres com ocupação de cargos de liderança nos grupos, associações e sindicatos, além da incidência política para garantir direitos e a percepção sobre as ações de mitigação e enfrentamento às mudanças climáticas.

As mulheres vieram para o centro do debate das formações e da vivência agroecológica, dando visibilidade ao trabalho reprodutivo e produtivo cumpridos por elas. Uma pergunta tornou-se básica no início de qualquer processo de assessoramento técnico e extensão rural praticado por Diaconia: **Onde e Como Estão as Mulheres?** A partir daí, inicia-se o assessoramento agroecológico na unidade familiar, com um reconhecimento conjunto da propriedade, do uso, das possibilidades e das formas de manejo adequadas à mitigação e enfrentamento às mudanças climáticas. Elabora-se coletivamente por cada família um plano de manejo da propriedade, que precisa ter a participação e o envolvimento das mulheres e a descrição da caracterização da propriedade, do uso e do trabalho de todas e todos que integram a unidade familiar.

Nesse sentido, a contribuição de Diaconia para a convivência com o Semiárido tem se materializado com o desenvolvimento de práticas e tecnologias sociais, e com incidência para efetivação de políticas públicas em sintonia com a concepção de desenvolvimento sustentável.

As estratégias que estimulam práticas agroecológicas com Justiça de Gênero e, conseqüentemente, contribuem para a mitigação dos efeitos das mudanças climáticas são potencializadas com atividades que consideram os contextos, reconhecem os acúmulos, e valorizam os saberes dos povos do campo. Especificamente, três componentes são perseguidos para dar luz às vivências das mulheres:

1) Fortalecimento da autonomia econômica das mulheres

Trata-se da estratégia de inserir e/ou potencializar a participação das mulheres nas estratégias de produção e comercialização agroecológica e artesanal, com estímulo permanente de sua presença em todas as etapas da produção, do beneficiamento e da comercialização de produtos. Essa inserção pode garantir ou gerar aumento de renda com impactos diretos na ampliação da autonomia financeira das mulheres, sejam elas agricultoras agroecológicas ou organizadas em mercados e redes comunitárias da economia solidária.

Esta estratégia também se conecta com o objetivo central de promover Justiça de Gênero, oportunizando, permanentemente, condições favoráveis para relações equânimes entre as pessoas; provocando a discussão sobre o tema junto ao conjunto de parceiras(os); promovendo ações de formação técnica, de tal maneira que seja possível fortalecer a auto-organização das mulheres.

2) Fomento à organização política das mulheres e participação em espaços decisórios

Um dos principais objetivos da ação institucional no campo da promoção da Justiça de Gênero é aumentar a participação qualificada das mulheres, não só nas atividades formativas, mas também nas que se referem às práticas de governança dos es-

paços decisórios, sejam eles conselhos de direitos, associações locais, redes de produção e comercialização, ou organismos de participação da conformidade orgânica (OPAC).

3) Fortalecimento da participação das mulheres nos espaços de articulação e monitoramento da ação governamental

De forma geral, a Diaconia tem apostado na articulação e fortalecimento de mulheres e nos coletivos de mulheres e feministas para favorecer o empoderamento, construir a crítica contextualizada e oferecer proposições ao Estado para um plano de políticas públicas exequíveis.

Na prática, essa linha de atuação possibilita que as mulheres organizadas em diferentes coletivos construam e participem de audiências, conferências e atos públicos, além das reivindicações pelo funcionamento dos equipamentos e programas que estruturam e efetivam as políticas públicas.

Autonomia e liberdade: um horizonte a perseguir

Entender e valorizar o papel das mulheres agricultoras nas vivências agroecológicas contribui para analisar e reconhecer a relação entre Justiça de Gênero e Justiça Climática. As mulheres no semiárido brasileiro têm cumprido um papel fundamental na mitigação e no enfrentamento às mudanças climáticas ao se reconhecerem como as principais afetadas pelos fenômenos consequentes dessas alterações e por encontrarem na prática cotidiana respostas resilientes ao clima.

Ao longo dessa caminhada, registram-se resultados na vida das mulheres que reverberam positivamente no convívio, na saúde e no bem-estar familiar. Registra-se o aumento da compreensão sobre o papel, a participação e o trabalho das mulheres. A partir daí, assegura-se a análise e reflexão sobre a

divisão justa do trabalho doméstico, com mudanças de hábitos na manutenção dos afazeres domésticos e no envolvimento das mulheres nas decisões familiares, produtivas e de geração de renda. As mulheres passam a ser consideradas como parte dos agroecossistemas, liderando arranjos produtivos, com acesso à renda e às decisões sobre os investimentos financeiros. Na esfera pública, as mulheres passam a ocupar espaços coletivos, em funções de lideranças nos grupos e/ou organizações. Com isso, ampliam as iniciativas de denúncia e enfrentamento às situações de violência que ameaçam a vida das mulheres e contribuem efetivamente para políticas públicas de fortalecimento à agricultura familiar e à convivência com o semiárido, reconhecendo a participação e as especificidades das mulheres do campo.

Muitos resultados são enumerados, mas ainda há muito a ser feito para a consolidação da autonomia e a liberdade de todas as mulheres no semiárido. Assim, reafirmam-se compromissos futuros com processos de formação sobre Justiça de Gênero, incluindo abordagem sobre masculinidades; a continuidade dos processos de assessoramento técnico rural em bases agroecológicas; estímulo à organização Social e Política das mulheres com enfoque na participação e na ocupação em funções de liderança; e, por fim, a incidência Política Coletiva para assegurar direitos.

Referências

- ALTIERI, Miguel. *Agroecologia: bases científicas para uma agricultura sustentável*. Guaíba: Editora Agropecuária, 2002.
- CACCIA BAVA, S. *Tecnologia social e desenvolvimento local*. Instituto Pólis, 2004. Disponível em: www.polis.org.br.
- DIACONIA; CAATINGA; CENTRO SABIÁ. *III Caderno de Experiências: agroecologia transforma paisagens desertificadas*. 2010.

- DIACONIA. Política de Justiça de Gênero. Recife, 2016.
Disponível em: <https://composic.nyc3.cdn.digitaloceanspaces.com/2021/02/09/cbOwLDRpGa.pdf>.
- HECHT, Susanna B. A Evolução do Pensamento Agroecológico.
In: ALTIERI, M. Agroecologia: bases científicas para uma agricultura sustentável. Guaíba: Editora Agropecuária, 2002.
- JALFIM, Felipe Tenório. Notas sobre a caminhada da Agroecologia no Semiárido Pernambucano. *In: LIMA, J. R. T. de (org.) Agroecologia e Movimentos Sociais.* Recife: Bagaço, 2011.
- SAFFIOTI, Heleieth. *O poder do macho.* São Paulo: Moderna, 1987.
- TOLEDO, Victor Manuel. A Agroecologia é uma revolução epistemológica: depoimento. [Entrevista cedida a] Diana Quiroz. *Revista Agriculturas*, v. 13, n. 1, mar. 2016. Disponível em: <http://aspta.org.br>.

CAPÍTULO 11.

Mobilidade de brasileiras nas guianas: a conexão entre migração e violência doméstica

Osvaldina dos Santos Araujo

Considerações iniciais

Este texto se propõe a discutir a relação entre a violência doméstica e a mobilidade de mulheres para prostituição.¹ Aborda a situação das mulheres que sabiam, antes de migrar, que iriam atuar na prostituição, mas não conheciam as condições de trabalho. Os instrumentos metodológicos utilizados para coleta de dados e análises baseiam-se, principalmente, em observações etnográficas multisituadas e entrevistas semiestruturadas realizadas na Guiana, no Suriname e na Guiana Francesa, sobre a dinâmica de mobilidade de brasileiras através da prostituição. A questão da violência doméstica surgiu como dado relevante no decorrer da pesquisa, é motivador da mobilidade de mulheres para o mercado do sexo.

1. O presente artigo é um recorte da minha tese de doutorado em sociologia, intitulada: *Frontières en mouvement et échanges économique-sexuels. Dynamiques migratoires des Brésiliennes au Suriname, en passant par le Guyana et la Guyane Française*, desenvolvida na Universidade de Toulouse Jean Jaurès-L'UT2J em cotutela internacional com a Universidade de São Paulo-USP.

A intensificação da circulação de brasileiras e brasileiros nas Guianas propiciou uma dinâmica de mobilidade circulatória na região, contribuindo para a reconfiguração de relações nos territórios de múltiplas fronteiras que a compõem. A noção de “território circulatório” transnacional, de Alain Tarrius², contribui como elemento analítico para entender essa mobilidade na fronteira da região Norte do Brasil. Vários mercados se estruturaram e estão a todo momento se estruturando nesses territórios abrindo possibilidades para a existência de “um mundo próprio” em torno de redes de troca de bens, de ajuda, materiais, econômicas e simbólicas, as quais giram em torno do deslocamento de pessoas para a lavra do ouro, a prostituição e o comércio, reconfigurando as relações sociais e institucionais. São territórios de encontro de múltiplas etnias e nacionalidades, diferem dos demais países da América do Sul por sua maior proximidade cultural com o Caribe; estão inseridas na Pan-Amazônia, na qual, segundo Luis Aragón³, “a maioria de migrantes são originários dos próprios países amazônicos, a migração ilegal é frequente, e a migração transfronteiriça ocorre ao longo da fronteira do Brasil, mas também nas fronteiras dos demais países”.

O mercado do sexo: circuitos de mobilidade

Desde a década de 1960 a mobilidade na fronteira Brasil-Guiana, envolvendo migrantes dos dois países, é notada⁴, e algumas pesquisas indicam que era intensa, incluindo a de mulheres.⁵ Embora a década de 1990 tenha sido caracterizada

2. Tarrius, 2001.

3. Aragón, 2009, p. 5.

4. Pereira, 2006.

5. Arouck, 2005. Simonian, 2005.

pela migração masculina na tríplice fronteira Brasil-Venezuela-Guiana, impulsionada pelo fracasso dos projetos implantados na década de 1970 de colonização e assentamentos, e pelo fechamento de garimpos em Roraima, inicialmente as mulheres também estavam presentes, em reagrupamentos familiares ou trabalhando em serviços domésticos indiretamente ligados à mineração. Nos anos 2000 se intensificou o fluxo de mulheres que migravam sozinhas para atividades laborais em empreendimentos de brasileiros: no comércio, em restaurantes e em áreas ligadas a salões de beleza.⁶ A prostituição também foi e ainda é um dos setores de atração para a mobilidade de mulheres sozinhas. Embora a atividade garimpeira absorva o trabalho do sexo, parte das mulheres atraídas por ela nem sempre vai para áreas de mineração para abastecer o mercado do sexo voltado para aqueles que nelas atuam: pode migrar para Georgetown, por exemplo para clubes de prostituição.

No que se refere ao Suriname, a pesquisa aponta que a chegada das mulheres brasileiras é bem anterior ao grande fluxo de homens na década de 1990, mas, com a chegada destes, a migração feminina aumentou, em razão da demanda de outros serviços, principalmente no ramo da alimentação (cozinheiras, por exemplo, passaram a ser recrutadas com mais frequência), e houve a quebra do monopólio do mercado do sexo, que até então era controlado pelos clubes de prostituição. As informações coletadas em campo mostram que na década de 1970 brasileiras já migravam para a prostituição em clubes, migração que se intensificou na década de 1980. Os dados de campo revelam que a migração feminina, de modo geral, nesse momento tinha como principal destino os clubes em Paramaribo ou garimpos no in-

6. Rodrigues, 2009, p. 223-236.

terior. Mesmo tendo ocorrido mudanças, ainda hoje, em muitas situações, o clube é local de trânsito para as que desejam trabalhar nessa cidade ou em garimpo (seja no mercado do sexo, seja como cozinheira em garimpo, seja em lojas, salão de beleza etc.), e, por isso, muitas vezes elas aceitam o trabalho (temporário) de prostituta num deles, já que não têm recursos para as despesas da viagem e acabam contraindo dívida com os clubes.

Assim como no Suriname, nos clubes de prostituição na Guiana, principalmente os de propriedade de guianenses, em geral as mulheres também chegam com uma dívida, têm o passaporte retido, moram em locais definidos por eles, têm horários para cumprir, não podem chegar atrasadas para trabalhar, são proibidas de retornar à moradia enquanto houver clientes no salão, precisam incentivá-los a consumir no bar — ou seja, seguem inúmeras regras estabelecidas pelos proprietários, as quais, se descumpridas, resultam em multas que variam conforme a gravidade da regra, aumentando o valor de sua dívida com o estabelecimento.

Na Guiana e no Suriname, os clubes, que são registrados como hotéis e/ou bares, estão constantemente mudando sua estratégia de funcionamento para se desvencilhar de situações que possam lhes trazer problemas legais. O cenário observado nos clubes é uma tentativa de camuflar o tipo de serviço que vendem, num evidente desrespeito às trabalhadoras do sexo, que, por desconhecerem o idioma e o aspecto jurídico da prostituição no país, aliando-se a isso o fato de que há um comprometimento moral de pagar a dívida “combinada” com quem as “ajudou”, acreditam ter contratos que precisam ser cumpridos, abrindo caminho para reais e potenciais procedimentos criminais contra elas.

Na Guiana Francesa há prostituição ligada ao garimpo — no interior e na fronteira com o Suriname e o Brasil —, na qual atuam, majoritariamente, brasileiras, e há prostituição na rua e/ou em bares e boates noturnas, principalmente nas cidades do litoral (Caïena, Kourou e Saint Laurent du Maroni), mas é escondida.⁷

O contraste da realidade do mercado do sexo na Guiana e no Suriname com relação ao departamento francês é grande, sobretudo pela ausência da estrutura dos clubes de prostituição, aflorando um mercado mais tradicional, sutil, menos ramificado, que resulta na presença de trabalhadoras do sexo em locais públicos que não passam despercebidas, e também para a prostituição ocasional, para complemento de renda, praticada por estrangeiras e nacionais.

Migração e violência doméstica

A violência é uma questão presente na trajetória das mulheres entrevistadas. Agressões e abusos sexuais são alguns dos perigos presentes na travessia e na circulação feminina na fronteira, e além disso foram relatados casos de violência de gênero nos relacionamentos conjugais no Brasil ou no país de acolhida. Para algumas mulheres, a violência doméstica foi um dos elementos constitutivos da decisão de migrar, tanto das que decidiram ir para um clube de prostituição como para algumas que foram para trabalhar em serviços domésticos: a perspectiva era trabalhar e, também, sair do Brasil, ficar fora do alcance do marido/companheiro, ou ex-companheiro, uma vez que eram vítimas de violência por parte dele, havendo inclusive aquelas que sofriam ameaças de morte. Com algumas, o sentimento de

7. Guillemaut, 2011; Samson, 2011.

posse do marido fazia com que ele não aceitasse a possibilidade da separação, havendo situações de dominação incorporada como violência simbólica.⁸ Essas mulheres buscavam reconstruir a vida longe do Brasil e em segurança, mas, como os relatos de algumas apontam, migrar não significou o fim da violência de gênero, assim como de resquícios de condutas do patriarcado tradicional na sociedade.

Lara⁹, 52 anos, proprietária de cantina¹⁰ e cabaré¹¹, três filhos. Foi para o Suriname em 1982, para o clube. Ela tinha 26 anos e queria fugir do marido. Se não tivesse migrado, poderia ter se transformado em mais um número na estatística de vítimas de feminicídio:

“Eu conheci o pai da Vânia e do Marlon. Eu vivi com ele acho que foi uns quatro anos. Ele era muito mau pra mim. Muito ciúme, me batia, entendeu? Aí, todo tempo ele dizia que se eu deixasse ele, ele ia me matar. [...] Ele fazia maldade comigo. Eu também avançava nele, ele batia em mim. Ele me deu, até, duas facadas, quase eu morro. Aí, ele roubou o Marlon de mim, ele tinha um ano. E ele fazia chantagem: se eu não voltasse com ele, ele não me entregava mais os meus filhos. [...] Pra mim era bandido, né, que queria todo tempo estar me batendo, com ciúme. Era horrível o ciúme dele. Aí, ele fazia chantagem comigo, aí eu voltei com ele. Mas só que, quando eu voltei com ele, eu não gostava mais dele, entendeu? [...] Só que tinha uma irmã dele, ela viajava aqui pra Suriname, ela vinha pra

8. Bourdieu, 1998.

9. Serão utilizados nomes fictícios para identificar as entrevistadas e demais pessoas citadas no texto.

10. Pequeno comércio que vende de tudo um pouco (alimentos, roupas, sapatos, peças de moto e de máquinas utilizadas na extração do ouro, nos garimpos).

11. Cabaré é o nome utilizado pelos brasileiros, no garimpo, para designar o local onde há um bar e trabalhadoras do sexo, ou seja, uma casa de prostituição.

clube, e aí, a mãe dele — que era a mãe do pai dos meus filhos, da Vânia e do Marlon —, falou: ‘Eu sei que meu filho, ele não vale nada’, falou dessa maneira comigo, ‘Só tem uma chance pra você: de eu escrever pra Paulina e você ir pra Suriname’.” (Lara, 52 anos, proprietária de cantina e cabaré).

Quem intermediou sua viagem foi a cunhada, que já trabalhava em clube no Suriname. Quando foi, deixou com a mãe o filho mais velho, Germano, que teve com o primeiro namorado, e os dois menores (Vânia e Marlon), filhos do marido, ficaram com a mãe deste. Lara ficou três meses no clube, e metade de sua dívida, de “mais ou menos” oitocentos dólares, foi paga por um cliente, que a tirou do clube para morar com ele na casa de sua família. Depois de dois anos — período em que Lara ficou irregular no Suriname — casaram formalmente, e ela buscou os filhos no Brasil.

Marília, 33 anos, cozinheira, três filhas. Em 2004, aos 25 anos, deixou com sua mãe as duas filhas que já tinha e migrou através do clube, para fugir do ex-marido, que a perseguia e a ameaçava de morte: *“Ele era muito agressivo, por isso que eu deixei ele. Eu me separei dele [...], é por isso que eu vim, mais. [...] Ele era horrível, ele ameaçava, ele batia, tudo que não prestava ele fazia”* (Marília, 33 anos, cozinheira).

Ela foi levada junto com a prima por uma tia, sem saber que ia para um clube de prostituição: saiu do Brasil com a convicção de que iria trabalhar em uma sorveteria (a tia nunca contara que se prostituía num clube em Paramaribo), mas ao chegar ao Suriname a tia as levou para o clube e as convenceu a ficar ali, para ganhar dinheiro e retornar ao Brasil. Foi a única entrevistada, no Suriname, que afirmou ter sido enganada, e decidiu ficar no clube ao descobrir que teria que se prostituir, por

acreditar que se conseguisse dinheiro mudaria sua situação no Brasil, mas não ficou nele muito tempo, um mês e meio depois de chegar, fugiu para o garimpo com a ajuda de uma brasileira, dona de um cabaré.

Yasmim, 34 anos, cozinheira, duas filhas, embora tenha afirmado que o motivo principal de sua decisão de migrar foi a dificuldade financeira, também não escondeu que sofria violência doméstica. Admitiu que as agressões sofridas, o medo do ex-marido, contribuíram para a decisão de viajar:

“Na minha gravidez, teve uma vez que ele sentou em cima da minha barriga, me esganando — eu já estava com seis meses de grávida. Ele sentou em cima da minha barriga, eu tive que fingir que tava desmaiada pra ele poder largar. Ele me deixava sozinha em casa, teve uma vez que ele me deixou dormir no chão. Ele me maltratou muito, muito, muito, muito, muito. Aí, com isso mais, eu também resolvi vir pra cá” (Yasmim, 34 anos, cozinheira).

Yasmim, chegou ao Suriname no início de 2003, aos 26 anos, para trabalhar no clube, deixando duas filhas no Brasil, com o pai delas. Na época em que viajou, sua mãe falecera havia pouco tempo e logo depois ela se separou do marido, que então se recusava a ajudar financeiramente com as crianças. Em Belém, através de uma amiga, Yasmim conheceu uma mulher que já havia ido para clubes na Holanda e no Suriname, e esta a convidou para ir para um clube em Paramaribo. Ela aceitou a proposta e ficou no clube por três meses, apesar de ter pagado a dívida em um mês; saiu quando se envolveu com um cliente, um surinamês que pagou sua saída (entrega do passaporte) e foram morar juntos.

Quirina, 42 anos, vendedora de loja, dois filhos. Foi para o clube em 1997, aos 28 anos, a convite de uma amiga que queria migrar. Na época, as duas eram donas de casa e dependiam do companheiro, mas, para Quirina, o que realmente pesou na decisão foi a falta de expectativas de futuro com ele, que a agredia constantemente, e, como ela não trabalhava, não via possibilidade de separação. Quando viajou deixou o filho com sua mãe e a filha com uma amiga, e ficou no clube por dois meses; com a ajuda de um cliente, em um mês pagou a dívida. Ela saiu, mas não quis morar com ele de imediato, só depois de seis meses foram morar juntos.

Ana, 37 anos, cabeleireira e manicure. Quando migrou tinha 23 anos, dois filhos, estava separada do marido e morava com a mãe, mas a relação com ele não havia terminado; apesar das agressões mútuas constantes, viviam fazendo as pazes, por isso ela resolveu ir embora:

“– Por que tu escolheste o Suriname?

– Bem, escolher... não foi bem escolher. Na época eu tava com problema com o meu ex-marido no Brasil, e eu tive que praticamente vir forçada. Assim, não porque me forçaram, mas pessoalmente, sabe? Eu tinha que me livrar desse amor platônico que eu tinha lá, que ele não me deixava, eu não deixava ele, aí ia acabar fazendo uma besteira um com o outro, aí eu resolvi. (Ana, 37 anos, cabeleireira e manicure).

Em 1997, em Belém, uma amiga sua foi abordada por uma desconhecida, que a convidou para ir para o clube, e esse convite resultou em que sete mulheres (incluindo Ana), sete amigas, decidissem seguir o mesmo caminho. Ana, que viajou deixando a filha com sua mãe e o menino com os avós paternos, passou dezesseis dias no clube: teve sua dívida paga por um

cliente. A motivação de Ana é semelhante à de Marta, 33 anos, sacoleira, dois filhos (um casal, o menino nascido antes de ela migrar). Separada, a relação com o ex-marido era tensa, cheia de brigas, por vezes com violência física. Como ele insistia em que ficassem juntos, ela achou que só indo para longe conseguiria pôr um ponto final na relação:

Eu me separei do meu marido e não queria mais voltar com ele, que é o pai do meu filho, [...] eu queria tá bem longe, uma cidade bem longe. [...] Só que eu tava querendo mesmo vir, porque eu tava querendo me separar dele, porque eu não aguentava mais a vida que eu levava com ele. [...] A gente discutia demais, porque ele bebia demais. [...] Eu queria mesmo vir pra bem longe do meu marido, não queria mais voltar pra ele, tinha decidido que eu não aguentava mais com aquela vida: vai e volta, vai e volta com ele, porque ele impregnava demais pra voltar [...]. Foi aí que eu falei com a menina, que eu queria vir pra cá”.
(Marta, 33 anos, sacoleira).

A amiga fazia viagens para clube no Suriname, e lhe falou da prostituição no clube como uma saída para a situação em que se encontrava. De acordo com a interlocutora a amiga não escondeu as informações: “[...] me falou pra onde eu vinha e o que eu vinha fazer, que eu vinha pra um clube. Ela me falou tudo o que eu ia fazer. [...]” (Marta, 33 anos, sacoleira) — e a apresentou à mulher que intermediou a viagem. Marta pediu demissão do trabalho (era garçõete em uma lanchonete havia sete anos) e, no final de 2001, aos 25 anos, deixou o filho com a avó paterna e foi para o clube, onde trabalhou durante um ano. Quando saiu, atuou como trabalhadora do sexo em hotéis e no garimpo.

As interlocutoras que relataram ter sofrido algum tipo de violência doméstica por parte do companheiro migraram nas

décadas de 1990 e 2000, quando já existiam delegacias especializadas no atendimento à mulher no Brasil, onde, nos últimos anos, os esforços em superar esse tipo de violência têm resultado em algumas mudanças normativas: em agosto de 2006 foi sancionada a Lei nº 11.340, conhecida como Lei Maria da Penha; em março de 2015, a Lei nº 13.104, que trata do feminicídio, considerado crime hediondo.

É inegável que houve ampliação dos mecanismos de defesa e maior rigor penal com relação ao combate à violência contra a mulher, isso não significa que no cotidiano o número de mulheres vítimas de seus maridos/companheiros/namorados, ou ex-maridos/companheiros/namorados, tenha reduzido drasticamente, mas tem sido de fundamental importância no debate público, que tem propiciado o encorajamento e o aumento do número de pessoas que denunciam. Wânia Pasinato salienta que a Lei Maria da Penha foi uma adequação aos discursos feministas de luta pela igualdade entre gêneros, e que uma das suas maiores conquistas foi o reconhecimento de que a violência contra a mulher é baseada no gênero e viola os direitos humanos, e por isso, no Brasil, após a sua implementação, tem se buscado expressar, juridicamente, que a violência doméstica, além de estar relacionada a conflitos familiares, também está relacionada à violação de direitos das mulheres.¹²

O Brasil ainda precisa avançar no que diz respeito às condutas de gênero como relações sociais de poder, ter um entendimento crítico relacionado a elas, para que sociedade brasileira fique mais distante da reprodução de representações de relações estereotipadas e hierarquizadas do feminino e do masculino, que refletem diretamente sobre a conduta das pessoas no cotidiano.

12. Pasinato, 2015.

Considerações finais

A migração via prostituição, no entendimento das interlocutoras, aparece sob o tripé do conhecimento prévio, do consentimento e do provisório, o que pode ser traduzido como uma estratégia de emancipação econômica e de mobilidade social, em vez de “aptidão” ou projeto para atuar no mercado do sexo. Elas não se viram na condição de vítimas, seja do tráfico de pessoas, seja da exploração sexual, principalmente porque não foram enganadas e não sofreram violência física por parte das/dos donas/os de clubes ou cabarês.

Os clubes de prostituição da Guiana e do Suriname contribuíram e contribuem com as ondas migratórias de brasileiras, principalmente da região Norte do Brasil, para esses países, mas os fluxos migratórios destas não têm por objetivo final o trabalho naqueles. Migrar através dos clubes é uma estratégia: pensam em conseguir muito dinheiro rapidamente ou arrumar emprego em outro lugar, e sair deles. Como as coisas não costumam sair como planejado inicialmente, novas estratégias surgem e vão sendo adaptadas, conforme os circuitos que lhes são apresentados. A decisão de migrar passa pela falta de perspectivas, principalmente para aquelas que não exerciam a prostituição no Brasil, as “novatas” na prostituição.

Na Guiana e no Suriname, as brasileiras que migram para atuar no mercado do sexo se adaptam a ele e o recriam, contornando os meandros legais e simbólicos que o envolvem. Por sua vez, o mercado do sexo cria e recria estruturas que tentam distanciar as trabalhadoras do sexo dos marcadores ou dos indícios de tráfico de pessoas mencionados no *Protocolo de Palermo*, entre eles o engano, a ameaça e a violência. Com isso, livram-se de procedimentos criminais e transferem todos os riscos às

trabalhadoras do sexo, sobre as quais incidem as formas mais visíveis de controle, exploração, repressão e violência.

Na Guiana, no Suriname e na Guiana Francesa, a mobilidade de brasileiras, vinculada à prostituição e ao garimpo, não é homogênea e tem como efeito a inserção em um mercado de trabalho informal e precário. A maioria delas não está inserida no mercado transnacional do sexo, mas em um contexto de reatualização de situações que contribui para a permanência de desigualdades e violências, permeadas por marcadores de gênero e raça.

Todas essas histórias apresentadas no texto nos revelam episódios de violência doméstica, como motivação para a mobilidade de mulheres para o mercado do sexo, o que exige uma reflexão ampla a respeito das políticas públicas voltadas para fortalecimento dos mecanismos legais de prevenção, proteção e enfrentamento este tipo de crime no Brasil. Quebrar o silêncio e a invisibilização de situações de violências de gênero nos lares e nas ruas deve ser de responsabilidade do Estado e de toda a sociedade. O compromisso com a justiça, direitos humanos e a paz precisa ser cotidianamente exercitado. É fundamental conhecermos a trajetória de vida de mulheres migrantes e evitarmos as análises e percepções muitas vezes romantizadas sobre a história de mulheres que decidiram cruzar a fronteira do Brasil. Uma das possíveis alternativas é voltar os nossos olhos para o antes da decisão de migrar, nos questionar: quais redes de apoio foram acionadas para sair da situação de violência? Quais políticas públicas estavam ao alcance destas mulheres? As que procuraram a delegacia da mulher foram de fato acolhidas adequadamente e protegidas?

Referências

- ARAGÓN, Luis E. Apresentação. In: ARAGÓN, Luis E. (org.). *Migração internacional na Pan-Amazônia*. Belém: Naea/UFGA, 2009. p. 5-6.
- ARAUJO, Osvaldina dos Santos. *Frontières en mouvement et échanges économique-sexuels*. Dynamiques migratoires des Brésiliennes au Suriname, en passant par le Guyana et la Guyane Française. França, 2017. Tese (Doutorado em Sociologia) – Université de Toulouse Jean Jaurès/Universidade de São Paulo, França, 2017.
- AROUCK, Ronaldo de Camargo. *Brasileiros na Guiana Francesa: fronteiras e construção de alteridades*. Belém: UFGA/Naea, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. *La domination masculine*. Saint-Amand-Montrond: Éditions du Seuil, 1998.
- GUILLEMAUT, Françoise; SAMSON, Martine Schutz. *Travail du sexe et mobilité en Guyane, des défis pour la lutte contre le VIH/sida*. Antilles-Guyane: Ministère du Travail, de l'Emploi et de la Santé/Direction Générale de la Santé – DGS/RI 2, Bureau des infections par le VIH, les IST et les hépatites, 2011.
- PASINATO, Wânia. Oito anos de Lei Maria da Penha: entre avanço, obstáculo e desafios. *Estudos Feministas*, v. 23, n. 2, p. 533-545, 2015.
- PEREIRA, Mariana Cunha. Processo migratório na fronteira Brasil-Guiana. *Estudos Avançados*, v. 20, n. 57, p. 209-219, 2006.
- RODRIGUES, Francilene dos Santos. Configuração migratória no lugar Guayana: uma análise da migração na triplíce fronteira Brasil-Venezuela-Guiana. In: ARAGÓN, Luis E. (org.). *Migração internacional na Pan-Amazônia*. Belém: Naea/UFGA, 2009. p. 223-236.

- SIMONIAN, Lúcia T. Lopes; FERREIRA, Rubens da Silva. Trabalho e vida em terra estrangeira: o caso dos imigrantes brasileiros na Guiana Francesa. *História Revista*, v. 10, n. 2, p. 227-352, 2005.
- TARRIUS, Alain. Au-delà des États-nations: des sociétés de migrants. *Revue européenne des migrations internationales*, v. 17, n. 2, p. 37-61, 2001.

CAPÍTULO 12.

“Livre para ir e ir: migração, direitos e trabalho” – uma perspectiva colombiana

Flor Esther Sánchez Murcia

Introdução

“Nem eu te condeno” é o título da pesquisa que realizei para concluir meu mestrado em Relações de Gênero, que abrange todo um processo de análise da mulher colombiana, cristã não católica, do ponto de vista jurídico e da perspectiva religiosa a partir da perspectiva eclesial, e como lidar com situações de violência baseada no gênero.

Para falar da mulher cristã, é preciso nos voltarmos para o nosso texto sagrado, a Bíblia. Mas a visão bíblica sobre a mulher não é muito favorável, com poucas exceções no Antigo Testamento e com pouca relevância no Novo, e isso porque é Jesus quem dignifica a mulher, pois em muitas ocasiões manifestou sua importância por meio de seus ensinamentos e ações, apesar da carga cultural e religiosa que o cercava. É por isso que falar sobre a liberdade das mulheres a partir dessa perspectiva religiosa é complexo, já que a história continua escrevendo e contando que as mulheres não são livres e que o caminho que

elas tiveram que percorrer para chegar a um lugar que lhes pertence por natureza e direito foi muito difícil. Ou seja, da perspectiva da fé entendida como ideia original do Criador, mulheres e homens são iguais, criados e criadas à Sua imagem e semelhança.

As igrejas evangélicas, como parte da sociedade, não estão isentas do problema social da violência contra as mulheres. Há dois aspectos que considero fundamentais em relação a esta questão nas comunidades de fé. Por um lado, os membros da igreja podem sofrer esse tipo de violência em suas casas, no trabalho e em diversas situações da vida cotidiana. Mas, por outro lado, esse problema também está presente no discurso daqueles que lideram comunidades de fé, mesmo que não seja intencional; defendendo, por exemplo, uma hierarquia de poder baseada no sistema patriarcal.¹

Desenvolvimento

A humanidade sempre foi propensa a relações de poder e subjugação, e a história refletiu isso em todos os aspectos, deixando um registro de todas as lutas que cada minoria segregada teve que enfrentar para mudar essas condições, que são degradantes em muitos casos e destrutivas em outros. As mulheres não ficaram imunes a essa realidade histórica que, mesmo em nossa época (século XXI) continua a nos atormentar e destruir. Rita Segato, escritora e antropóloga, oferece algumas definições de gênero e violência que são relevantes para a compreensão pedagógica do verdadeiro significado da violência, neste caso a violência sexual:

- 1) A expressão ‘violência sexual’ é confusa, pois embora a agressão seja praticada por meios sexuais, sua finali-

1. Saracco, 2021.

dade não é sexual, mas sim de poder; 2) Não se trata de agressões originárias da pulsão libidinal traduzida em desejo de satisfação sexual, mas sim de uma libido aqui orientada para o poder e para um mandato dos pares ou confrades que exige provas de pertencimento ao grupo; 3) o que confirma o pertencimento ao grupo é um tributo que, por meio da cobrança, flui da posição feminina para a masculina, a construindo como resultado desse processo; 4) a estrutura funcional hierarquicamente organizada que o mandato da masculinidade cria é análoga à ordem da máfia; 5) Por meio desse tipo de violência, o poder é expresso, exibido e consolidado de maneira macabra diante dos olhos do público, representando assim um tipo de violência expressiva e não instrumental.²

Na Colômbia, a violência contra as mulheres ocorre em conjunto com as guerras civis e os fenômenos de violência que ocorreram desde meados do século XX, como a existência de guerrilhas, o aumento do narcotráfico e do paramilitarismo, juntamente com fenômenos como a globalização, a crise dos valores estabelecidos – entre outros fatores, tanto internos quanto externos que geraram eventos marcantes e específicos, como novas formas de violência, entre as quais se encontra a antiga tradição de estupro e tortura.³

A Colômbia possui uma população de aproximadamente 50 milhões de pessoas, das quais **51,17% são mulheres e 48,83% são homens** – o que equivale a uma população de cerca de **25,8 milhões de mulheres**.⁴ Trata-se de um país majoritariamente cristão. Segundo o estudo realizado em 2020 pela Igreja

2. Segato, 2003, p. 18.

3. Gomez Cely, 2017, p. 520.

4. Dados do Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE), ano de 2020.

Sueca, World Vision, Comissão Intereclesial de Justiça e Paz e a Universidade Nacional da Colômbia, intitulado “Diversidade religiosa, valores e participação política na Colômbia”, o país mantém forte vínculo com a tradição católica, embora venha passando por um processo de transformação religiosa, ampliando-se para outras correntes de fé, como aponta Sebastián Portilla:

Segundo o documento, 57% dos colombianos identificam o catolicismo como credo predominante, porém, há um número significativo de fiéis em religiões de ‘diversidade protestante’ — categoria que agrupa denominações cristãs, evangélicas pentecostais, protestantes e adventistas —, o que reúne 21,5% dos entrevistados.⁵

Por mais de meio século, o conflito armado colombiano, que tem causas sociais, políticas e econômicas, tem tomado os corpos das mulheres como despojos de guerra, especialmente nas últimas décadas; e ainda mais no período pós-acordo, que deixou inúmeras vítimas. Mulheres, camponesas, indígenas, líderes urbanas, trabalhadoras e afrodescendentes enfrentam discriminação de gênero diariamente e também vivenciaram múltiplas formas de violência brutal no contexto do conflito, onde o deslocamento forçado é uma questão importante.

A Colômbia está passando por um processo que está claramente testando as opiniões do mundo. No contexto dos acordos de paz assinados entre as elites das FARC e o governo colombiano é travada mais uma batalha contra a violência, uma batalha que se tornou naturalizada por grande parte da população colombiana, que abraçou a guerra, a morte, a retórica intolerante e bélica, e tudo o que envolve o exercício da violência como uma forma válida de se relacionar com o mundo. Uma guerra

5. Portilla, 2020.

como a colombiana, que dura há tantos anos, acompanhada de imensas atrocidades, “permitiu que a maioria dos cidadãos incorporasse o discurso da violência em seus hábitos”. Além disso, a população continua enfrentando atos de violência que violam seus direitos humanos, dificultando e colocando em risco a implementação do acordo de paz com os grupos armados.

Uma das consequências mais graves que surgiram do conflito armado é o deslocamento forçado da população. É um fenômeno que atinge indivíduos que, por diversas razões, são forçados a abandonar seu local de residência, suas terras, suas propriedades, pertences, sua ocupação e, em muitos casos, sua família e sua cultura, o que resulta em se mudar para outro território completamente estranho, relegado e carente de serviços e oportunidades, a fim de buscar proteção. Nesse sentido, ficou estabelecido que o deslocamento forçado se deve à perseguição, ao conflito, à violência generalizada e às violações dos direitos humanos. Dessa população, na Colômbia, a maioria são mulheres.

Por isso, o Tribunal Constitucional no Auto-092 (2008) identificou que, no âmbito do conflito armado colombiano, as mulheres sofreram riscos inerentes à sua condição de gênero. Foi reconhecido que o deslocamento forçado representa um risco real de violência sexual e doméstica, e até mesmo de exploração sexual. Segundo o Tribunal Constitucional, as mulheres vítimas do conflito estão expostas aos seguintes riscos: o risco de violência sexual, exploração sexual ou abuso sexual no contexto de conflito armado; o risco de exploração ou escravização por grupos armados ilegais para realizar trabalhos domésticos e papéis considerados femininos em uma sociedade patriarcal; o risco de recrutamento forçado de suas crianças por grupos armados ilegais ou de outros tipos de ameaças contra eles, o que se torna mais grave quando a mulher é a chefe da família.

O direito das mulheres de viver uma vida livre de violência tem surgido lentamente na Colômbia, já que o conflito armado e muitas outras circunstâncias históricas o impediram, e milhares de mulheres são vítimas de ações ou comportamentos considerados violência sexual e, muitas vezes, são assassinadas. São somados a essa situação social os danos mais recentes (dos últimos sessenta anos) causados pelo contexto do conflito armado, que inclui a violência sexual, que às vezes tinha um objetivo específico dentro do próprio conflito, como aterrorizar e enfraquecer o inimigo para avançar no controle de territórios e recursos econômicos. A violência sexual se tornou outra arma no conflito. O recrutamento de mulheres e meninas, seja forçado ou voluntário, também é acompanhado de violações sexuais por membros do grupo armado, abortos e uso forçado de contraceptivos, escravidão sexual etc. Tudo isso está fora do acompanhamento e da defesa da Igreja Cristã (neste caso, até mesmo a Igreja Católica pode ser incluída).

E, no contexto eclesial, as mulheres na Colômbia têm estado à sombra dos homens. Essa sombra as impede de participar e exercer seus dons nas comunidades de fé em igualdade de condições. Esses fatores de subordinação ou exclusão das mulheres são promovidos pelo bloco conservador e carismático devido ao seu referencial subjetivo, que os leva a interpretar erroneamente textos bíblicos fora do seu contexto e ao que se soma aspectos culturais ou tradições eclesiásticas, entre outros. Portanto, é necessário repensar, a partir de uma perspectiva renovada, o papel que as mulheres desempenharam ao longo da história da Igreja, um papel que está incorporado em cada função onde as mulheres recebem orientação e assistência nas várias questões que afetam a humanidade: família, igreja e sociedade. Essa ênfase na educação teológica e gênero visa apresentar alternativas às mulheres como participantes da evangelização.

A história da mulher acusada de adultério apresenta a devoção do Nazareno à sacralidade da sexualidade, mas a partir de uma posição de igualdade, dada a natureza dos fatos e ações que foram tão marcados e enviesados pela sociedade. A sexualidade abordada neste texto bíblico é no sentido mais profundo da relação entre homem e mulher, um testemunho em que Jesus evita o julgamento dos dois gêneros porque, ao tocar a consciência dos homens que carregavam as pedras, ele lhes abre o seu coração com a força de suas palavras: “Quem dentre vós não tiver pecado, seja o primeiro a atirar-lhe uma pedra”. Ele não os chama de pecadores, mas sim se refere a um confronto para libertação do julgamento moralizante que o povo judeu havia incorrido com a tradição mosaica, que esquece o texto bíblico do Antigo Testamento, que exalta o desejo sexual entre o homem e a mulher. Porém, a parte central da dignificação está naquele momento em que Jesus e a mulher ficam sozinhos, e é Jesus quem agora se dirige a ela, fazendo a grande pergunta: “Onde estão aqueles que te acusaram?” mostrando a mudança de paradigma, de condição, uma defesa que implica libertação. Todas as pessoas vão embora, menos Jesus. Todos só se importavam em condenar e destruir. Jesus está interessado em restaurar e perdoar. A mulher vivencia uma mudança radical. Ela estava à beira da morte, mas agora tem uma nova chance na vida. Ela foi escolhida e agora é protagonista de uma história de reivindicação. Jesus, que tinha autoridade moral, espiritual e ética para julgar e condenar, decide fazer exatamente o oposto, mostrando às pessoas de seu tempo, e para as que vieram depois, como nós, qual é sua proposta de ordem divina e seu ideal de igualdade, apesar das leis, neste caso as judaicas, que apenas oprimem, subjagam e desprezam as mulheres. “Nem eu te condeno”, são as palavras com as quais Jesus conclui seu diálogo

com a mulher e que mais tarde servirão no processo de dignificação em meio a uma cultura fortemente patriarcal, onde todo crime ou ato sexual era associado à mulher, e ao longo do tempo, a história mostrou essa feminização do mal, associando tudo o que é mau do ponto de vista sexual à mulher. Quando Jesus diz essas palavras de restauração, ele está dando a posição de igualdade das mulheres em relação aos homens; É por isso que nos Evangelhos vemos um Jesus acompanhado de mulheres, dando sua importância e mostrando suas qualidades próprias, além dos estereótipos socialmente adotados.

Há também uma situação especial em relação à violência que as mulheres indígenas e afrodescendentes enfrentam, já que à discriminação histórica que sofrem devido a sua origem étnica se soma a discriminação pelo fato de serem mulheres e, em muitos casos, as mesmas tradições mantêm essa discriminação. O afastamento do território tem impedido o acesso rápido a essas situações de abuso, expondo as mulheres mais vulneráveis a agressores que, sabendo que estão sem supervisão, sentem-se à vontade para exercer dominação, abuso de poder e perpetuar a desigualdade de gênero, o que tem destruído muitas mulheres dessas minorias colombianas.

Contudo, o sistema jurídico estabelece e regula uma situação muito diferente. Isso é impressionante na Colômbia. O arcabouço legal está completamente “desvinculado” da realidade social. Na verdade, é um direito “avançado” para a sociedade que busca regular. Uma vez que essa divisão ocorre, a reconciliação é difícil de ser alcançada, pois pode criar duas realidades paralelas — o direito e a sociedade — que, se permanecerem assim por muito tempo, não terão motivo para se cruzar.

Isso, para mim, é motivo de preocupação porque mostra que algo está seriamente errado. Por isso, o trabalho educativo nas comunidades de base é fundamental, pois é ali que elas precisam se informar mais sobre o marco legal, que, como uma ilha afastada da realidade, tem funcionado, criando leis que pouco ou nada têm feito para serem conhecidas pela população, neste caso, pelas mulheres. As organizações cristãs, que, de acordo com a lei, têm se preocupado mais em atender a essas “necessidades” espirituais em um espírito de “distanciamento” da realidade social das pessoas que as frequentam, enfrentam o desafio de criar espaços onde sejam promovidos mecanismos de defesa úteis e essenciais em situações de violência. A igreja pode ser uma ponte que permite que as mulheres estejam seguras e acolhidas, enquanto a lei faz sua parte na defesa e posterior proteção por meio de suas casas de refúgio.

Conclusões

A partir da análise dos resultados, é possível perceber que uma das razões para essa falha é a falta de capacitação dos órgãos judiciais, principalmente na perspectiva de gênero; e treinamento e informação para a população em geral. É essencial conscientizar todas as instituições, tanto governamentais quanto cristãs, sobre a discriminação e a violência sofridas pelas mulheres, e desvendar o alcance dos processos que introduzem uma perspectiva de gênero na interpretação e aplicação da lei. É importante contribuir para a eliminação de todas as formas de discriminação e violência contra as mulheres entre pessoas que operam os sistemas jurídicos e judiciais; entre as lideranças religiosas, mas, também, e finalmente, para aumentar a conscientização sobre os direitos humanos das mulheres, as próprias mulheres devem saber e entender que o que elas acham que é

“normal” ou que elas devem “suportar” como todas as mulheres é uma forma de violência e elas devem saber como se defender.

As organizações e igrejas cristãs devem desempenhar um papel fundamental nessas funções. Sua proximidade com a população, sua autoridade e o respeito que muitas mulheres têm pela religião podem fazer com que seja o veículo ideal para aprender sobre situações de violência sexual e para aprender a se defender, trazendo as informações adequadas. O acompanhamento desde uma reunião pessoal até workshops, apresentações, fóruns e atividades de treinamento que fornecem insights sobre as leis existentes e podem ser usados para se defender, se necessário. Também empoderar as mulheres no exercício da igualdade, aquela que Deus manifesta através do livro sagrado, a Bíblia, onde nos diz que não há mais escravo, nem homem, nem mulher, mas que todos somos um em Cristo, não como um ato religioso distante da realidade, pelo contrário, entendendo que as ferramentas são dadas e, ainda que pareça difícil, devemos crescer nessa pedagogia de cuidar e preservar a vida, neste caso, a vida das mulheres colombianas, latino-americanas e do mundo.

De uma perspectiva de relações de gênero, essas interpretações bíblicas e teológicas incentivam a comunidade a se envolver em um diálogo transformador, resultando em uma política em que a igualdade de gênero entre mulheres e homens se torna uma prática permanente dentro de igrejas e organizações baseadas na fé. Assim como eliminar estereótipos de gênero que subordinam as mulheres, mas também os homens, e violam a integridade e a dignidade que Deus lhes deu igualmente.

Referências

- ACOSTA ALVARADO, Paola A. La protección de los derechos de las mujeres en la Constitución colombiana. *Derecho del Estado*, Bogotá, n. 20, p. 49-60, dic. 2007.
- ALMONACID GONZÁLEZ, William. Colombia: el paradigma existencial de la violencia. *Pensamiento, Palabra y Obra*, Bogotá, n. 17, p. 68-77, ene./jun. 2017.
- ALONSO SEOANE, María J. Género y Religión. A la búsqueda de un modelo de análisis. *Aposta – Revista de Ciencias Sociales*, España, n. 82, p. 124-137, jul./sep. 2019.
- ÁLVAREZ OROZCO, René; NARANJO VELASCO, Karolina. Violencia contra las mujeres: Historias no contadas. *Reflexión Política*, Colombia, v. 10, n. 20, p. 226-234, 2008.
- BAQUERO RODRÍGUEZ, Paola Andrea. *Rol de las Entidades Religiosas y sus Organizaciones en la Prevención de Violencias Basadas en el Género*. 2021. Tesis (Maestría) – Universidad Santo Tomas, Bogotá, 2021.
- BELTRÁN, William. El evangelicalismo y el Movimiento Pentecostal en Colombia siglo XX. In: BIDEGAIN, Ana María (comp.). *Historia del cristianismo en Colombia*. Bogotá: Taurus, 2005.
- CANTERO, Luis E. Educación teológica y género: desafío a las instituciones teológicas latinoamericanas evangélicas. Estudio de caso Colombiano. *Teología y Cultura*, Bogotá, año 9, v. 14, 2012.
- CARDONA CUERVO, Jimena; CARRILO CRUZ, Yudy A.; CAYCEDO GUIÓ, Rosa M. La garantía de los derechos de la mujer en el ordenamiento jurídico colombiano. *Hallazgos*, Bogotá, v. 16, n. 32, p. 83-106, 2019.
- FALCÓN CARO, Maria del Castillo. Realidad Individual, Social y Jurídica de la Mujer Víctima de Violencia de Género. In:

- HERRERA MORENO, Myriam (coord.). *Hostigamiento y Hábitat Social: una perspectiva victimológica*. Granada: Comares, 2008. p. 27-46.
- GALÁN CUESTA, Karen L. *Evolución normativa de la violencia de género y el feminicidio como tipo autónomo en Colombia y Brasil*. 2020. Tesis (Maestría) – Universidad de Santo Tomas, Bogotá, 2020.
- GOMEZ CELY, Javier Fernando. El porqué de la violencia intrafamiliar en Colombia. *Experiencias Humanitarias*, n. 20, 2017. p. 520.
- MONTOYA RUIZ, Ana M. Mujeres y ciudadanía plena, miradas a la historia jurídica colombiana. *Opinión Jurídica*, Medellín, v. 8, n. 16, p. 137-148, jul./dic. 2009.
- MURILLO GRANADOS, Adolfo; MUÑOZ JOVEN, Luis A. Tratamiento penal de la violencia contra la mujer en Colombia. In: CANTILLO SANABRIA, Martha G.; BUITRAGO ESCOBAR, Adriana M. (comp.). *Nuevas miradas y enfoques de nuevas investigaciones*. Cali: Universidad Santiago de Cali, 2018. Tomo II. p. 29-54.
- PORTILLA, Sebastián. Estudio revela la actual diversidad religiosa en Colombia. *World Vision*, 02 dic. 2020. Disponible em: <https://www.worldvision.co/sala-de-prensa/estudio-revela-la-actual-diversidad-religiosa-en-colombia>.
- RAMÍREZ VARELA, Daniela. *Guía normativa sobre la violencia basada en género en Colombia*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2015.
- RODRÍGUEZ VÁSQUEZ, Julio; DÍAZ CASTILLO, Ingrid. Sobre la interpretación del delito de feminicidio y el enfoque de género: Análisis comparado de la jurisprudencia peruana y colombiana más importante. *Revista Electrónica de Estudios Penales y de Seguridad*, Bogotá, n. 5, 2019.

- SARACCO, Analía. La violencia de género y la Iglesia. *Protestante Digital*, 22 jul. 2021. Acceso: <https://protestantedigital.com/lausana/63188/la-violencia-de-genero-y-la-iglesia>.
- SEGATO, Rita. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003. p. 18.
- VARGAS RIVERA, Viviana A. *Mujer víctima, violencia de género y conflicto armado... Realidad que persiste*. Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular-CINEP, 2018.

CAPÍTULO 13.

Teorias feministas, práticas de cuidado e religião: um encontro (im)possível?

Liége Costa da Silva

Manueli Tomasi

Rosemarie Gartner Tschiedel

Considerações iniciais

O presente texto propõe-se a trazer o relato de experiência dos potentes encontros proporcionados pelo Grupo de Trabalho (GT) 2, do XVIII Congresso Latinoamericano de Gênero e Religião da EST, intitulado: “Mulheres, violência, re-existências, interseccionalidades: re-pensando e construindo práticas de cuidado”. O GT intencionou discutir experiências acerca de intervenções no cuidado de mulheres no contexto das mais variadas formas de violência, buscando repensar e construir ferramentas e práticas de acolhimento efetivas nas diversas instituições e movimentos em que estamos inseridas. Ainda, tínhamos como objetivo interseccionalizar o debate, levantando outros marcadores sociais como raça e etnia, orientação sexual, identidade de gênero, classe social, deficiências, geração, territorialidade e religiosidade como fundamentais para um olhar ético e político da questão.

Nós, enquanto pesquisadoras de gênero de uma universidade pública, não tínhamos inicialmente aproximação com os debates envolvendo a religiosidade em nossas pesquisas. Logo, percebemos que nosso grupo era um dos poucos que não trazia como ponto central a relação da religião com o gênero, certamente um reflexo dessa situação. Possivelmente, institucionalizadas por estruturas epistêmicas do “sistema-mundo capitalista, patriarcal, ocidental, moderno e colonialista”, como cita Grosfoguel¹, esses arranjos sistematizam saberes hierarquicamente com maior ou menor valor e também invisibilizam a diversidade de conhecimentos, incluindo os saberes populares. São estruturadas em justificativas de ciências puras, neutras e objetivas, as religiosidades são práticas excluídas, estigmatizadas dos saberes tidos como mais “científicos”.

No entanto, como continuarmos “neutras” em torno do assunto das religiosidades se dentro do contexto brasileiro crescem os discursos hegemônicos e fundamentalistas acerca da temática? Como não adentrarmos no assunto, sendo que diferentes religiões também engendram nossos modos de subjetivação, principalmente nas sociabilidades das mulheres subalternizadas?

Lembramos o alerta que Simone de Beauvoir nos fez de que basta uma crise política, econômica e religiosa para que **os direitos das mulheres** sejam questionados.² Conforme os movimentos sociais ganham visibilidade, incluindo os movimentos feministas, que vão avançando em torno da garantia dos nossos direitos, cresce também a resistência do poder vigente e a disputa de narrativas. O discurso teológico cristão conservador tenta se

1. Grosfoguel, 2016.

2. Beauvoir, 2016.

impor com ainda mais veemência sempre que seus representantes e defensores avaliam que seus interesses e visão de mundo são ameaçados e questionados. Vamos percebendo essa dinâmica, a partir dos anos de 1970 nos Estados Unidos da América e, no Brasil, se acentua desde o golpe de 2016 contra a presidenta Dilma Rousseff e, com mais força, a partir da eleição presidencial de 2018, na qual o candidato vencedor, Jair Messias Bolsonaro (então do PSL e hoje sem partido), associou por inúmeras vezes sua campanha eleitoral à narrativa religiosa fundamentalista cristã, tendo como *slogan* “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”³.

Assim, com as contribuições de Ivone Gebara⁴, tomamos um posicionamento epistemológico e prático que valoriza a escuta de mulheres para entender suas experiências e compreendermos o que é religião para elas, mesmo que a resposta seja marcada pela ambivalência, paradoxos e contradições. É necessário romper com a narrativa universalista de que estaríamos, em tese, submetidas às mesmas opressões e aos mesmos silenciamentos, precisamos criar pontes para que seja possível caminharmos juntas.⁵

Nosso intuito neste texto é poder traçar uma análise crítica e também lançar caminhos possíveis para o diálogo entre religiosidades não hegemônicas, teorias feministas e práticas de cuidado, propondo rupturas dos discursos fundamentalistas e violentos, que possibilitem construir diálogos e valorizem as diversidades das mulheres. A seguir, vamos dialogar com as pesquisas e discussões trazidas pelas nossas companheiras que escreveram para o nosso grupo de trabalho.

3. Tesser, 2019, p. 74-90.

4. Gebara, 2006.

5. Diniz; Gebara, 2022.

Desenvolvimento

Aproximar, aproximação, tornar-se próxima [...] a tradição ética-cristã afirma um princípio ético de aproximação que fez um longo caminho histórico em muitas partes do mundo, até os dias de hoje: ‘amar o próximo como a si mesmo’, uma afirmação, uma ordem, um princípio, um critério difícil de ser compreendido e sobretudo vivido. Nessa expressão marcada pela proximidade, há ao menos, dois sujeitos que se encontram ou talvez se enfrentam, ou podem até mesmo se excluir.⁶

Inspiradas pelo livro *Esperança Feminista* das autoras Debora Diniz e Ivone Gebara⁷, nos questionamos: quem é o meu próximo? De quem me torno próxima? De quais mulheres nos aproximamos? As perguntas convidam a refletir sobre as emoções e os afetos que nos habitam frente a essas aproximações. É importante trazer os afetos e as emoções quando se trata de conhecimento. Cada vez mais acreditamos que o conhecimento do mundo e de nós mesmas é impulsionado por afetos e emoções tanto nas aproximações como nos distanciamentos. Afetos e emoções também atravessam a política, a ciência e a religião.

Acreditamos na potência de nos tornarmos próximas e escutadeiras feministas. Para escutar é necessário abdicar de um poder. Escutar é se deparar com os próprios limites da compreensão. Foi assim que fomos apresentadas a um dos primeiros trabalhos do GT, sobre Perpétua e Felicidade, que ao longo dos séculos foram sendo apagadas das narrativas femininas na história do cristianismo, com essa exclusão as mulheres perderam seu espaço e voz, sendo esquecidas. A partir do conhecimento

6. Diniz; Gebara, 2022, p. 77.

7. Diniz; Gebara, 2022.

acerca das mulheres nas comunidades cristãs nos primeiros séculos, o trabalho apontou uma tensão entre essa realidade e a sociedade tradicional romana do século III, marcada pelo flagrante favorecimento ao machismo.

Foi apresentado o dossiê de Feminicídios no Rio Grande do Sul, trazido pela Lupa Feminista Contra o Feminicídio, que tem o objetivo de informar tanto o governo quanto a sociedade sobre a grave situação dos feminicídios no estado, provocou uma discussão que mobilizou todas que assistiam a narrativa. Neste dia, contamos com mulheres de diversos países da América Latina assistindo aos trabalhos e compartilhamos relatos de assassinatos de mulheres como, de fato, uma grande epidemia em nossos países. Mobilizou-nos ouvir mulheres contando histórias de mulheres que foram mortas pelo simples fato de serem mulheres, ao mesmo tempo que nos aproximou e nos surpreendeu presenciar uma análise tão crítica de como as comunidades de fé têm se posicionado diante da violência contra a mulher.

Por conseguinte, ampliamos o olhar para as relações de gênero no contexto indígena, as especificidades das violências sofridas e as formas de enfrentamento a partir de discussão importante em nosso grupo. Através de ferramentas da antropologia, de relatos públicos e coletivos de experiências e da discussão de questões éticas e políticas, discutiu-se sobre o silenciamento dessas vivências em nosso continente, marcado pela colonização do território e dos corpos, principalmente do estupro de mulheres indígenas.

A relação entre feminicídios, misoginia e a caça às bruxas na contemporaneidade foi estudada numa pesquisa apresentada em nosso GT. Levantou-se a ideia de que as violências domés-

ticas, os feminicídios, a limitação da participação de mulheres na seara pública e decisória, são necessárias para a manutenção da estrutura patriarcal e seriam novas formas de caça às bruxas as quais as mulheres estariam expostas.

O relato de experiência a partir das intervenções em casas-lares realizadas por estudantes do curso de Psicologia, onde residem crianças e adolescentes acolhidos por vivenciarem violências e/ou negligência familiar marca a invisibilização e a revitimização dos corpos femininos em espaços públicos institucionais. A violência marca esses corpos que seriam tratados como objetos a serem manuseados, por vezes deixando-as impotentes para reagir ao machismo estrutural entranhado em nossa sociedade.

A demanda de discutir violência de gênero e a Lei Maria da Penha com crianças entre oito e doze anos foi o ponto de partida para o relato de experiência narrada por estudantes de psicologia sobre a intervenção realizada em projeto de extensão universitária em escola pública municipal de ensino fundamental. A partir da criação e contação de uma história infantil, pode-se abordar questões de gênero, papéis sociais, violência e machismo, com o objetivo de uma “intervenção precoce”, num investimento em mudanças existenciais e políticas nas crianças, provocando mudanças discursivas, numa aposta de transformação social a longo prazo. Outro trabalho abordou os tipos de violências contra a mulher através palestras, rodas de conversa e dispositivos lúdicos com alunos do ensino fundamental, além de dinâmicas que oportunizaram trocas e debates frente à realidade da mulher na sociedade, com equipes de trabalho de uma Coordenadoria de Políticas Públicas para as Mulheres. Refletir sobre o machismo estrutural que também atravessa mulheres que trabalham em políticas públicas para mulheres nos auxilia a ampliar perspectivas e fomentar espaços de cuidado.

O acolhimento às mulheres que vivenciam a violência doméstica no contexto da clínica ampliada traz desafios importantes para equipes de serviços especializados, como nos trouxe uma estudante que realizou estágio em um Centro de Referência da Mulher. Atitudes protetivas, de amparo e de escuta por parte de profissionais são necessárias para formação de vínculos e desenvolvimento de práticas de cuidado nesse contexto.

O abuso sexual na infância foi alvo de duas apresentações de um mesmo grupo de estudantes, que trouxeram os efeitos dessa violência tanto no sujeito quanto no grupo familiar, além de uma escuta sensível dos profissionais responsáveis pelos atendimentos nos serviços da rede pública. A narração do caso como uma contação de histórias e com um desfecho intrigante causou no grupo, inicialmente, um silêncio perturbador que nos fez refletir sobre nossos incômodos e nossas possibilidades, enquanto profissionais de diversas áreas, diante do atendimento dessas situações.

Em pesquisa apresentada com o objetivo de desenvolver uma reflexão crítica sobre a cultura do estupro através de uma análise linguística de interações entre conselheiros tutelares e crianças e adolescentes vítimas de abuso sexual, os dados demonstraram que nesses encontros estão presentes performances identitárias de gênero. Foram identificados movimentos de resistência a modelos identitários e a roteiros de significação da experiência de abuso.

Narrativas de mulheres e travestis prostitutas que levantaram sentidos atribuídos à própria experiência foram motivo de debate em nosso grupo de trabalho, a partir da apresentação de resultados de um trabalho de conclusão de curso. Questões ligadas às violências se mostram muito presentes, bem como os

discursos sociais vigentes a respeito da prostituição, de gênero, de raça e classe.

Contestar a naturalização da maternidade, enquanto papel social da mulher, bem como o mito do amor materno é um tema em desenvolvimento de uma pesquisa apresentada. Levantou-se o questionamento de que, se a maternidade é considerada um destino certo e não uma escolha, esse mito contribuiria para uma violação de direito à liberdade e autodeterminação das mulheres.

E quem tem direito à maternidade? Essa foi a questão central de um trabalho apresentado em nosso GT que indaga o quanto esse direito foi negado às mulheres negras escravizadas, vistas apenas como reprodutoras de mercadorias que mantinham o trabalho escravo em nosso país. Através de teorias feministas, questionou-se como ocorriam e quais eram as formas dessa negação, num contexto histórico de objetificação e sexualização do corpo das mulheres negras.

Ao nos reunirmos com mulheres de tantos territórios da América Latina, com experiências tão diversas, compartilhando vivências que marcam nossos corpos e de nossas companheiras, esse encontro se tornou um potente espaço coletivo de discussão de práticas éticas e políticas, de superação de opressões e violências, de formas de cuidado que sejam de fato emancipadoras para todas as mulheres. Ochy Curiel⁸, feminista afro-dominicana, nos convida a repensar o feminismo dentro de um contexto global e interseccional, reconhecendo as complexidades das experiências das mulheres em um mundo marcado pela desigualdade e pelo legado do colonialismo. Sua abordagem enfatiza a importância da solidariedade entre as

8. Curiel, 2020.

mulheres, bem como o engajamento crítico com as estruturas de poder que perpetuam a opressão.

Considerações finais

Criar espaços para que as mulheres possam reivindicar suas próprias narrativas e lutar por justiça social em suas próprias condições, além de reconhecer a diversidade de vivências das mulheres em diferentes contextos culturais e históricos, faz com que possamos traçar novas perspectivas em nossos campos de atuação, tanto em nossas pesquisas, como em nossas instituições de trabalho, na militância ou em nossas comunidades de fé. Abordar dinâmicas de poder dentro das estruturas religiosas, questionando como as interpretações patriarcais e coloniais de certas tradições têm impactado as mulheres, particularmente aquelas de comunidades historicamente marginalizadas, na busca por promover uma reflexão crítica sobre as narrativas religiosas dominantes e explorar maneiras de resgatar tradições espirituais que valorizem a autonomia e dignidade das mulheres, pode nos aproximar de fomentar práticas que estejam entrelaçadas com questões de identidade e justiça social.

A religiosidade pode ser vista como um espaço de resistência e resiliência, no qual as mulheres possam se reconectar com suas raízes culturais e espirituais, encontrando força e laços para desafiar as opressões sistêmicas, como visto nesse encontro tão potente e que tanto nos desacomodou. Diante disso, afirmamos a importância do verbo compartilhar, pois foi a partir da escuta destas pesquisas e de compartilhar conhecimentos e saberes, que encontramos semelhanças e diferenças, sem medo de afirmar a potência da diversidade de ser mulher. Fomos afetadas e também proporcionamos um espaço para vivenciar a

arte da memória, que nos traz aconchego, arrepios e tristezas perante o passado que se faz presente, muitas vezes.

Por fim, acreditamos que o congresso e as experiências do nosso grupo de trabalho foi um espaço para “*lembrar, narrar-se e subverter a história já contada*”⁹. Afirmamos que somos autoras deste mundo, que é o nosso direito bordar e costurar a nossa presença nos espaços, compartilhar conhecimentos, intuições e percepções que ao longo da história foram negados. Queremos que nosso corpo seja respeitado e não violentado, que nos devolvam nosso corpo e o direito de decidir sobre ele e que nossas vozes e histórias sejam escutadas. Apostamos na multiplicidade de existências de ser mulher e na multiplicidade de lançar novas questões e ensaiar respostas.

O nosso agradecimento à todas que puderam dispor de tempo e de recursos para dividir ideias, questionamentos, experiências e conhecimentos conosco em duas manhãs agregadoras de tantos sentidos e tantos afetos.

Referências

- BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo*. 3. ed. Vol. 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 120-138.
- DINIZ, Debora; GEBARA, Ivone. *Esperança feminista*. 2. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2022.
- GEBARA, Ivone. Entrevista. In: ROSADO-NUNES, Maria José. *Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal*:

9. Diniz; Gebara, 2022, p. 128.

- entrevista com Ivone Gebara. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 294-304, 2006.
- GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, jan. 2016.
- TESSER, Tabata Pastore. Legitimação da violência contra as mulheres no discurso religioso hegemônico. In: JURKEWICZ, Regina Soares (org.). *Teologias fora do armário: teologia, gênero e diversidade sexual*. Jundiaí: Max, 2019. p. 74-90.

CAPÍTULO 14.

Identidades, sociabilidades e diversidades na contemporaneidade brasileira

*Celso Gabatz
Marcelo Ramos Saldanha*

Considerações Iniciais

O surgimento de renovadas formas de expressão religiosa clama por novas perspectivas teóricas. As pessoas tendem a comandar a sua religiosidade, não mais tão dependentes das tradições familiares, culturais, morais, doutrinárias e teológicas. As atuais fronteiras que permeiam o ambiente religioso são, cada vez mais, extensas e diluídas. Se a individualização da fé favorece, por um lado, os processos religiosos de identidade em nível dos sujeitos individuais, aumentam, por outro, as dificuldades para a construção de identidades religiosas sociais e coletivas. O futuro aponta para uma sociedade com pluralidade de ofertas sem que as instituições detenham o poder simbólico para estabelecer certas adesões ou para servir de ancoragem hegemônica no campo religioso.

Postulou-se, pois, no âmbito do VIII Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião realizado em agosto de 2023, acolher propostas de trabalhos científicos, relatos de experiên-

cias, intervenções e performances que buscassem descortinar questões relevantes sobre os paradigmas religiosos pluralistas no presente e a sua interlocução com as perspectivas de gênero, diversidade, subjetividade, teologia pública, alteridade, democracia e liberdade. O objetivo foi de ampliar o horizonte compreensivo acerca dos processos de individualização da fé, dos fundamentalismos, da laicidade e dos autoritarismos e vislumbrar as possíveis mediações, desafios e transformações do cenário atualmente.

Os Desafios das Identidades Religiosas no Brasil: Ampliando Horizontes e Propondo Diálogos

De acordo com a compreensão consolidada por Darcy Ribeiro¹, a história brasileira seria marcada pela diversidade linguística, étnica, racial, social e religiosa. A diversidade, contudo, não garantiria o reconhecimento das diferenças entre os sujeitos, no sentido detalhado por Charles Taylor² ou na dialogicidade como aludida por Mikhail Bakhtin.³ As diferenças poderiam, inclusive, redundar em conflitos e as soluções, em consequência, ensejar a imposição de padrões culturais hegemônicos.⁴ A trama constitutiva das identidades pode ser pensada em termos semióticos. Diferentes sujeitos alternam enunciados em diferentes discursos, num permanente contato entre indivíduos, grupos e sociedades. A imposição de padrões culturais e a dominação ocorrem numa interação dialética.

1. Ribeiro, 2006.

2. Taylor, 1994.

3. Bakhtin, 2016, p. 122.

4. Weber, 2014, p. 141.

O comportamento coletivo é [...] o comportamento de indivíduos. É o mundo que se apresenta em separado a cada pessoa, o mundo com base no qual ela deve construir a sua vida individual. A descrição de qualquer civilização resumida em poucas dezenas de páginas deve necessariamente colocar em relevo as normas do grupo e expor o comportamento individual porque ele exemplifica as motivações dessa cultura [...] a sociedade e o indivíduo não são antagonistas. A cultura fornece a matéria-prima com a qual o indivíduo faz a sua vida.⁵

Há várias religiões, cada qual com seus sistemas dogmáticos e normativos, e, segundo Severino Croatto, apresentando diferentes catálogos de doutrinas, mitos, ritos, símbolos e linguagens.⁶ Para definir o que seja religião, há disputas e conflitos. Cada religião pode ser concebida como um sistema particular. Diferentes sujeitos vivem, experimentam e transitam nesses sistemas produzindo enunciados e discursos. Esse conjunto de experiências constitui a identidade dos sujeitos.

A persistente negação do reconhecimento e do diálogo entre sujeitos pertencentes a diferentes religiões não impede o contato e nem as transformações sociais decorrentes. Os conceitos de religião, identidade, sociabilidade e diversidade são descortinados em nossa abordagem a partir da interação histórica, de tal maneira que os elementos desses sistemas são observados como fenômenos em permanente interação e mudança, o que promove implicações relevantes.

Do mesmo modo que houve mudanças conceituais acerca do significado da religião, também estão havendo mudanças na forma como a religião se consolida nas esferas pública e

5. Benedict, 2013, p. 171.

6. Croatto, 2010.

privada. Isso vem gerando alterações bastante significativas no escopo das identidades dos sujeitos nas questões atinentes à diversidade religiosa. Entre os movimentos que têm produzido tensões políticas e sociais, dificultando o reconhecimento da diversidade religiosa, encontra-se, de forma mais incisiva, o fundamentalismo religioso.

As religiões mantêm hoje uma força considerável, quaisquer que sejam o enfraquecimento dos dogmas e o recuo de práticas no âmbito dos regimes democráticos. Elas fazem parte das principais forças de mobilização e são elementos centrais da identificação simbólica dos indivíduos, dos grupos e das comunidades. Não é em torno de questões de interesse político ou econômico que os homens geram conflitos que podem chegar à luta de morte, mas por valores simbólicos, principalmente religiosos. É sobre as questões de ordem simbólica que a vida dos homens lhes parece menos importante que a sua crença.⁷

As identidades religiosas erguem fronteiras, sublinham limites, demandam barreiras. Influenciam comportamentos, formas de pensamento e modos como sujeitos representam a sua condição humana. Há forte repercussão na maneira como os sujeitos se relacionam com o Estado, como este produz as leis e como os agentes do próprio Estado as interpretam. Identidades e diferenças traduzem-se no plano discursivo através de enunciados.⁸

Ao compreender a construção dos discursos poderemos vislumbrar que o reconhecimento da diversidade religiosa adquire significação política ao alcançar o campo das práticas

7. Zarka, 2013, p. 28.

8. Vattimo, 2004.

políticas. Além de dar sentido e significado à existência humana, interfere, também, nos comportamentos sociais dos sujeitos. O *empoderamento*⁹ refere-se aqui ao aumento da força política, social e econômica, de grupos que sofrem por conta da discriminação étnica, religiosa, sexual. Trata-se de um enfoque crítico que não se limita ao reconhecimento da diversidade no plano cognitivo. Daí a aproximação da proposta com as perspectivas que abordam questões de poder.

Na sociedade contemporânea em que predomina a figura do sujeito descentrado¹⁰ talvez nem seja tão imperioso falar do religioso em sua relação com a reprodução de efeitos disciplinares na formação das identidades. O recorrente desafio é observar a relação entre o religioso e esta pluralidade de lugares e em permanente fluxo que caracteriza a sociedade de uma maneira mais ampla.

A construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Porém todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que reorganizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como em sua visão de tempo e espaço.¹¹

Convém, pois, salientar, conforme a perspectiva referida por Paul Preciado¹², que o religioso pode não representar apenas diferença, mas, de certo modo, uma infinidade de transversali-

9. Baquero, 2006.

10. Derrida, 2002.

11. Castells, 2001, p. 23.

12. Preciado, 2011, p. 18.

dades nas relações de poder, uma diversidade de potências de vida. Pode-se pensar o religioso como um sistema que suscita críticas e reflexões permanentes sobre a própria identificação do que seja religioso e do lugar deste em sua relação com a realidade atual.

Os Múltiplos Contornos das Religiões nas Esferas Pública e Privada no Brasil

Como já referido nesta abordagem, a constituição do Estado brasileiro teve, essencialmente, raízes religiosas. O país se estruturou a partir de um cristianismo católico sempre preocupado com a expansão de outros credos. A premissa de uma doutrina compreendida como superior às outras denominações religiosas era recorrente. Esta condição se apresentava tanto na compreensão das escrituras sagradas, permeada pela teologia de Tomás de Aquino¹³, articulador do pensamento ocidental e das ordens católicas que aqui aportaram, até a atuação e o comportamento da Igreja em sua convivência com a lógica colonial.¹⁴

As prerrogativas de dominação e segregação utilizadas em nome da expansão cristã durante o período colonial se reproduzem nas instituições atuais ainda que, gradativamente, tenha havido uma remodelação na incidência da Igreja Católico Romana. Com o advento da República, por exemplo, o esforço e o entusiasmo inicial de implantar um regime secular, de acordo com os moldes ocidentais em uma sociedade bastante religiosa, revela, entretanto, a composição de uma estrutura que se adequou, aos poucos, aos valores presentes no cotidiano da sociedade. O respeito a religião católica e, por extensão, a esta

13. Aquino, 2003.

14. Faoro, 2012.

moral foi condicionante para o seguimento de outros credos religiosos. As religiões alheias ao catolicismo foram simplesmente toleradas pelo Estado desde que não atentassem para certos princípios morais importantes para a sociabilidade da época. Não por acaso, o catolicismo obteve o seu fortalecimento por meio da cristianização de inúmeros fiéis.

A compreensão de democracia ampliou-se durante as últimas décadas, de uma maneira que esta não foi entendida apenas pelas demandas e o exercício universal do voto, mas de um modo mais amplo, naquilo que John Rawls qualifica como ‘o exercício da razão pública’. “A razão pública é a característica de um povo democrático: é a razão de seus cidadãos, daqueles que compartilham o status da cidadania igual”¹⁵. A mudança na compreensão da democracia tem sido provocada justamente pela elaboração de novas vertentes advindas do modelo liberal, como a democracia participativa e a democracia deliberativa.¹⁶

A busca pelo espaço, tanto na esfera política como em qualquer outro contexto, explicita um caráter de disputa que, no âmbito das muitas demandas, torna possível a identificação de um discurso articulador de objetivos comuns, assim como de diferenças que passam a fazer parte de um propósito para a concretização do bem comum. As práticas discursivas criam esse objetivo comum através da articulação. Nesse sentido, é que se vislumbra uma relação capaz de aglutinar e sistematizar diferentes aspectos.

A existência de relações de poder e a necessidade de transformá-las, enquanto se renuncia à ilusão de que poderíamos nos livrar completamente do poder [...] se

15. Rawls, 2000, p. 261.

16. Santos, 2002.

aceitamos que as relações de poder são constitutivas do social, então a questão principal da política democrática não é como eliminar o poder, mas como constituir formas de poder compatíveis com os valores democráticos.¹⁷

No lugar de identificar a democracia moderna com um lugar vazio de poder, a autora reforça a distinção entre dois aspectos fundamentais: de um lado, a democracia como forma de governo e como um princípio da soberania do povo; e, de outro, o perfil simbólico no qual as regras democráticas são exercidas de uma maneira plural. A democracia moderna possuiria um caráter plural que se estabelece na concretização da liberdade individual e na afirmação de uma liberdade sublinhada pela igualdade para os indivíduos através da legitimação das diferenças. “A experiência dessa democracia consiste em reconhecer a existência de lógicas contraditórias e antagônicas, bem como a necessidade de sua articulação”¹⁸.

De forma especial, no Brasil, as expressões da religiosidade cristã permearam os diferentes meandros da constituição de uma identidade nacional partindo da construção de certos heróis à imagem de Jesus Cristo.¹⁹ Diferentes iconografias e episódios da história repercutiram certas apologias a elementos bíblicos, como, por exemplo, a imagem da Virgem Santa enquanto figura feminina de grande destaque para a República e o estabelecimento de feriados por motivos religiosos, além da mudança do padroeiro do Império (São Pedro) pela imagem da padroeira do Brasil, Nossa Senhora Aparecida. O imaginário republicano sempre soube repercutir esta sintonia com a fé cristã.²⁰

17. Mouffe, 2003, p. 14.

18. Mouffe, 2003, p. 18.

19. Fonseca, 2011.

20. Carvalho, 1987.

Outro aspecto relevante na construção democrática foi a experiência marcante e incisiva da escravidão que, em grande medida, teve a Igreja a seu favor ao produzir e legitimar a defesa teológica da servidão²¹, modelando a sociedade e, na verdade, negando direitos fundamentais de liberdade e igualdade. Este legado que persiste na sociedade brasileira também não deixa de representar muitos limites aos ideais de cidadania. Talvez, por conta desta condição, sempre tenha existido uma maior ênfase na noção de direitos sociais em detrimento dos direitos políticos e civis.²²

O que é possível perceber ao ampliar o horizonte desta compreensão é que há articulações de um discurso politicamente conservador sobre a cidadania capaz de retratar certas distinções entre aqueles que são vistos como incluídos, e outros, tidos como excluídos. Há também, por extensão, uma possibilidade de delimitação de um ‘nós’ que se afirma pela discriminação ou perseguição a outros vistos como ‘impuros’, ‘infiéis’, ‘imorais’, ‘indignos’. Assim, a noção de ‘cidadania’ pode autorizar violação de direitos, certas intolerâncias e até racismos.²³

Apesar de a maioria das igrejas protestantes históricas possuírem certa propensão para a isenção e o Estado brasileiro ser, constitucionalmente, uma democracia secular, as eleições e as discussões sobre diversos temas morais, sobretudo em relação ao aborto e os direitos de minorias sexuais, envolvendo a fé no cenário político atual, mostram a força da religião e como ela tem avançado sobre o espaço público brasileiro a ponto de entrementes, confundir o público com a dimensão privada do

21. Botelho; Schwarcz, 2012, p. 10-13.

22. Chauí, 2011.

23. Lamounier, 2014.

crer.²⁴ Em tese, a religiosidade brasileira é marcada por uma inegável pluralidade, por desigualdades e paradoxos. Trata-se de uma identidade religiosa em um país no qual a sociedade se organiza sob a tutela de um Estado incapaz de garantir a equidade. Onde as manifestações religiosas podem reunir multidões e determinados setores religiosos tendem a se comportar de forma conservadora e excludente, promovendo diálogos ou embates no âmbito da pluralidade social e religiosa.

O que é possível perceber ao ampliar o horizonte das questões aqui abarcadas é que existem múltiplas articulações na realidade conjuntural brasileira. Nossa complexidade social, política e religiosa, por meio das instituições no âmbito do próprio Estado, tem dificuldades em respaldar um sentido mais acurado de cidadania. Não por acaso, a população tem convivido com a violação de direitos, intolerâncias e racismos. São frequentes as ofensivas contrárias a certos ideais civilizatórios e conquistas engendradas pelo iluminismo, a modernidade, o liberalismo político, o constitucionalismo, a democracia e o estado de bem-estar social, os direitos fundamentais e humanos, aliados aos princípios da igualdade, liberdade e fraternidade.

Considerações finais

Mudanças estarão sempre imbricadas nas intersecções dos processos de secularização e pluralismo, desencadeando transformações nos arranjos políticos, sociais, culturais e religiosos, através da emergência de novos sujeitos, novos enunciados e novos discursos. No Brasil, sempre houve mecanismos de discriminação e controle com base em argumentos religiosos, culturais e morais. Como em um jogo entre atores que se encon-

24. Gabatz, 2017.

tram em posições assimétricas, aqueles que exercem o domínio utilizam os diferentes aparelhos estruturais e ideológicos para afirmar sua condição, mantendo a própria supremacia.

É importante salientar que a diversidade religiosa desafia a ação do Estado nos processos de reivindicação por reconhecimento. Considerando que as relações humanas são atravessadas por questões de poder, é primordial analisar de forma criteriosa a atuação dos atores religiosos no espaço público. Isso implica dizer que os processos dialéticos de exteriorização, objetivação e interiorização necessitam de mudanças nos enunciados, mas, igualmente, nos comportamentos dos sujeitos.

Em um mundo no qual cada vez menos os sujeitos estão dispostos a ouvir aquilo que é protagonizado pelos seus semelhantes, impõe-se a práxis dialógica como condição indispensável ao fortalecimento da democracia com base na tolerância consolidada enquanto prerrogativa alinhada com os direitos humanos. Ao se valer de princípios religiosos, a cultura republicana brasileira delineia meios para a manutenção de um paradigma de convivência.

Referências

- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2003.
- BAQUERO, Rute. Empoderamento: questões conceituais e metodológicas. *Redes*, Santa Cruz do Sul, v. 11, n. 2, p. 77-93, maio/ago. 2006.
- BENEDICT, Ruth. *Padrões de cultura*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- BAKHTIN, Mikhail. *Os gêneros do discurso*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). *Cidadania, um projeto em construção: minorias, justiça e direitos*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

- CARVALHO, José Murilo de. *Os Bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da Identidade*. Vol. 2. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- CHAUÍ, Marilena. *Cultura e Democracia: O discurso competente e outras falas*. São Paulo: Cortez, 2011.
- CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- FAORO, Raymundo. *Os Donos do Poder – formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Globo, 2012.
- FONSECA, Alexandre Brasil. *Relações e Privilégios: Estado, secularização e pluralismo religioso no Brasil*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.
- GABATZ, Celso. Religião, laicidade e direitos sexuais e reprodutivos: a presença de grupos religiosos conservadores nos espaços públicos da contemporaneidade. *Estudos de Religião*, v. 31, n. 1, UMESP: São Paulo, 2017. p. 1-23.
- LAMOUNIER, Bolívar. *Tribunos, Profetas e Sacerdotes: intelectuais e ideologias no século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- MOUFFE, Chantal. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. *Política e Sociedade*, n. 3, p. 11-26, out. 2003.
- PRECIADO, Paul [Beatriz]. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 11-20, jan./abr. 2011.
- RAWLS, John. *Liberalismo Político*. São Paulo: Ática, 2000.

- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *Democratizar a Democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos de sociologia compreensiva*. Brasília: Universidade de Brasília, 2014. Vol. 1.
- ZARKA, Yves Charles. *Difícil Tolerância. A coexistência de culturas em regimes democráticos*. São Leopoldo: Unisinos, 2013.

CAPÍTULO 15.

Gênero, feminismos, religião e sustentabilidade

*Alvori Ahlert
Graziela Rinaldi da Rosa*

Introdução

O VIII Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião, organizado pelo Núcleo de Pesquisa de Gênero e Religião do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades EST, ocorreu em agosto de 2023, abordando três eixos temáticos centrais – *Liberdade, identidade e criticidade*. Buscando inspiração teórica e criativa nesses eixos, problematizamos as relações de gênero, a equidade de gênero, as desigualdades de gênero a partir de práticas compartilhadas pelo grupo, à luz de teóricas e teóricos que valorizam os saberes populares e contribuíram para que práticas educativas e populares, escolares e comunitárias fossem apresentadas em forma de roda de diálogos, inspirada nos círculos de cultura de Paulo Freire.

Além dos círculos de cultura, os requisitos éticos apontados por Paulo Freire para as professoras e os professores, nos inspiraram. Uma ética que vai contra a ganância, a ideologia neoliberal e conservadora, machista, patriarcal, pois acreditamos que “nós, educadores democráticos, devemos lutar de

modo a que se torne cada vez mais e mais claro que a educação representa *formação* e não *treinamento*. E não há nenhuma possibilidade de se obter formação humana fora da ética”¹.

O Grupo de Trabalho *Gênero, Feminismos, Religiões e Sustentabilidade*, sob a coordenação de Alvori Ahlert (UNIOESTE), Graziela Rinaldi da Rosa (Universidade Federal do Rio Grande-FURG), cuja organização inicial contou com apoio de Silvana Filippi Chiela Rodrigues (UNIOESTE), Irineu Costella (UNIOESTE) e Luana de Oliveira Baccarin (UNIOESTE), sendo mediado por Alvori e Graziela, constituiu-se num espaço de diálogos e debates sobre gênero, feminismos, religião e sustentabilidade numa perspectiva popular e emancipatória valorizando a (bio)diversidade e os saberes populares em diálogo com movimentos sociais e socioambientais.

Este diálogo se estabeleceu através das temáticas sobre mulheres e a sustentabilidade, feminismos e ecologia, relações de gênero, protagonismo das mulheres filósofas a partir da criação da rede de mulheres filósofas, Justiça de Gênero e autonomia econômica, sistemas agroalimentares, o feminino e a segurança alimentar e nutricional. Também teve lugar expressivo no GT a apresentação de relatos de experiência através dos temas das mulheres na conquista de sua emancipação profissional, atuações através da educação popular em projetos de extensão período da pandemia da COVID19, feminismo de resistência ameríndia, experiências da organização de mulheres através do movimento de mulheres camponesas.

1. Freire, 2014, p. 99-100.

Figura 1. Participantes do GT 11



Fonte: Autor/Autora, 2023.

A construção desse texto utiliza-se do método indutivo, de cunho exploratório para evidenciar conhecimentos sobre as questões de gênero, feminismos, religião e sustentabilidade. “Pesquisas exploratórias são desenvolvidas com o objetivo de proporcionar visão geral, de tipo aproximativo, acerca de determinado fato”². Quanto a abordagem, utilizou-se da análise qualitativa dos trabalhos apresentados e discutidos no GT 11 – *Gênero, feminismos, religião e sustentabilidade*, publicados nos Anais do VIII Congresso de Gênero e Religião. A análise está baseada na perspectiva de “*Hacer historia desde abajo y desde el Sur*”³.

2. Gil, 2008, p. 27.

3. Carrillo, 2014.

Das pesquisas apresentadas e discutidas no GT 11, constituído de trabalhos completos e relatos de experiências, destacaram-se os seguintes temas, assim apresentados na nuvem de palavras.

Imagem 2. Nuvem de palavras dos trabalhos do GT 11 publicados nos anais



Fonte: Autor/Autora, 2024.

Os textos completos e os relatos de experiência apresentados e discutidos no GT 11 são apresentados aqui pelo título, autoras e autores e seus objetivos.

Quadro 1 – Textos apresentados no GT 11.

TÍTULO DO TRABALHO	AUTOR(A)/ AUTORES	OBJETIVO PRINCIPAL
Gênero, Filosofia e a exclusão das mulheres filósofas	Graziela Rinaldi da Rosa	Ressaltar a importância de seguirmos denunciando as violências que as mulheres sofrem ao estudar Filosofia.
Gênero, sustentabilidade rural e seguridade social: Um estudo com agricultoras feirantes de Marechal Cândido Rondon/PR	Alvori Ahlert; Leila Patrícia Bernabe; Luana Baccarin	Investigar o perfil socioeconômico, as concepções sobre desenvolvimento sustentável e conhecimentos sobre a seguridade social de agricultoras familiares, que desenvolvem atividades de feirantes.
Gênero e empoderamento – A igualdade de gênero é possível	Irineu Costella; Silvana Filippi Chiela Rodrigues; Alvori Ahlert; Ana Isa dos Reis	Revisitar a Constituição judaico-cristã, na perspectiva de gênero e empoderamento.
Feminismo comunitário ameríndio e espiritualidade: Cultivando re-existências	Priscilla dos Reis Ribeiro	Provocar a reflexão acerca das relações entre as formas que as mulheres indígenas elaboram a cosmovidência do sagrado em suas vivências a partir de seus corpos-territórios.
RELATOS DE EXPERIÊNCIAS		
Do Lar à Medicina de Diagnóstico: Uma Trajetória de Emancipação e Luta por Formação e Identidade Profissional com Igualdade de Gênero	Leila Patrícia Bernabe; Alvori Ahlert	Discutir a identidade e igualdade de gênero desde a experiência emancipatória na pessoa de uma mulher oriunda da agricultura familiar, mãe e esposa, que enfrentou as barreiras de gênero e estudou medicina, tornando-se profissional na medicina de diagnóstico.
Feminismos e educação popular na pandemia	Graziela Rinaldi da Rosa	Apresentar o protagonismo de mulheres durante a luta contra o COVID-19, a partir do projeto de extensão: Fazendo o Bem. Não Importa a Quem (FURG)

Fonte: Autor/Autora, 2024.

Um dos temas abordados na modalidade artigos completos versou sobre *Gênero, Filosofia e a exclusão das mulheres filósofas*, ressaltando a importância de seguirmos denunciando as violências que as mulheres sofrem ao estudar Filosofia. O estudo foi um resgate de uma pesquisa de mestrado realizada com professoras de Filosofia durante início dos anos 2000, e visou refletir sobre os avanços sobre o protagonismo das mulheres filósofas no Brasil, principalmente a partir da criação de uma rede de mulheres filósofas e do GT Filosofia e Gênero da ANPOF.

Outra pesquisa apresentada, *Gênero, sustentabilidade rural e seguridade social – Um estudo com agricultoras feirantes de Marechal Cândido Rondon/PR*, apontou resultados que atestaram que as agricultoras familiares feirantes possuem uma renda familiar modesta. O acesso à mídia e bens culturais, como a leitura, é limitado – o que pode afetar sua conscientização sobre questões sociais e ambientais. As concepções relativas à sustentabilidade centram-se em temas como agrotóxicos, mudanças climáticas e preservação ambiental, mas denotam compreensão limitada nesses assuntos. Conclui-se que as agricultoras familiares têm limitações de acesso à informação, formação cultural e conhecimentos sobre o conceito de agricultura familiar. Denotam baixa priorização de indicadores de sustentabilidade política, o que pode ser obstáculo para o fortalecimento e empoderamento em discussões e iniciativas relacionadas ao desenvolvimento sustentável e à igualdade de gênero.

Já o artigo *Desigualdade, Desempoderamento, Empoderamento, Gênero, Igualdade*, trouxe como resultados a condição de se encontrar no texto sagrado (Bíblia Sagrada) as ‘raízes’ para o desempoderamento da mulher no Primeiro Testamento e seu empoderamento, no Segundo, por obra de Jesus. Constatou-se que em Jesus se encontra a possibilidade de

igualdade de gênero, proporcionando, na relação homem-mulher, uma vida prazerosa que vale a pena ser vivida.

A pesquisa intitulada *Feminismo comunitário ameríndio e espiritualidade: cultivando r-existências* atestou que as mulheres ameríndias, através de sua organização coletiva, resgatam seus modos ancestrais de resistência, ao incluir não apenas os corpos individuais, mas também o corpo social e o corpo da terra e esta perspectiva é a que se deseja investigar. Por considerarem a humanidade como lugar de plantio do sagrado, a partir de pressupostos onde o conceito de comunidade se estende também aos corpos não humanos, estas mulheres enunciam seus saberes a partir das fronteiras e os fazem ecoar para além das perspectivas capitalistas que em seus reducionismos, marginalizam o que não conseguem aniquilar epistemologicamente. Estas mulheres, guerreiras da ancestralidade, têm agido pelo reencantamento do mundo ao habitarem os entre-lugares onde a luta se faz de braços dados, com o canto-rezo originário nos lábios e em conexão profunda com os biomas de seus territórios e a partir deste território existencial, elas nos propõem novas lógicas de ser. Desta forma, este cultivo de si mesmas e do coletivo de maneira resistente e significativa, tem muito a colaborar para o alargamento de nossa cosmopercepção.

Na modalidade de relatos de experiências, o texto *Do Lar à Medicina de Diagnóstico: uma Trajetória de Emancipação e Luta por Formação e Identidade Profissional com Igualdade de Gênero* evidenciou a trajetória de vida da médica Neide Calixto, destacando seu percurso como mulher, esposa e mãe num mundo rural de produção de *commodities* em larga escala. O relato abordou: sua experiência inicial como mulher em regiões inóspitas e os principais dificuldades e limitações relacionadas ao gênero no mundo da ruralidade daquele tempo; suas prin-

cipais motivações para cursar medicina na Universidade de Santa Cruz de La Sierra, na Bolívia; sobre sua experiência de identidade de gênero no campo da medicina, desde o curso de medicina, e depois na prática médica aqui no Paraná e o papel da cultura neste forjar uma identidade como mulher/médica; sobre o que acredita ser sua contribuição na vida das mulheres ao serem atendidas por uma mulher médica; sobre suas percepções acerca dos tabus, culturas opressivas que ainda atingem as mulheres diante da exposição e do cuidado com o seu corpo no campo dos diagnósticos médicos; suas opiniões sobre a religião e gênero, isto é, o papel da religião na emancipação da mulher e sobre a interferência da religião na liberdade da mulher em sua busca pela igualdade de direitos na sociedade; sobre o maior desafio no trabalho na perspectiva da saúde das mulheres; e, por fim, sobre sua visão quanto aos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS), através dos quais a ONU tem desafiado os países signatários a “atingir a igualdade entre os gêneros e empoderar a todas as mulheres e jovens” (ODS 5). A médica entrevistada participou do GT 11 no momento do relato de experiência, o que contribuiu com a profundidade da discussão.

Outro relato de experiência trouxe o texto *Feminismos e educação popular na pandemia*, que narra a execução de um projeto de extensão universitária na pandemia, num contexto de desgoverno, descaso e irresponsabilidade por parte de quem deveria zelar pela saúde pública causou danos irreversíveis, cujos estudos ainda não são suficientes para mensurar os seus impactos. Contudo, sabe-se que pessoas negras sofreram os impactos de forma mais violenta, devido ao racismo. As mulheres sofreram mais violências, e os indicadores de violência doméstica aumentaram. Por sua vez, crianças em idade escolar foram violentamente submetidas a um processo de escolarização que

excluía quem não tinha acesso às tecnologias e a internet, enquanto um vírus assolava o mundo. Mas, mesmo nesse contexto tão desfavorável, realizar o projeto de extensão universitária reafirmou o papel da educação popular e da universidade pública mesmo em tempos de pandemia.

Religião, sustentabilidade e feminismos: diálogos necessários para a equidade de gênero

O Grupo de Trabalho *Gênero, Feminismos, Religiões e Sustentabilidade*, baseou-se na escuta e no diálogo, comprometido com a emancipação de povos e todas as formas de exclusões, silenciamentos e preconceito. Problematicado e construído numa perspectiva feminista e ecofeminista contou com a presença de pesquisadores/as, educadores/as, profissionais de diferentes áreas, e lideranças comunitárias.

Figura 3 – Momento de apresentação e diálogos no GT 11.



Fonte: Autor/Autora, 2023.

Uma nova racionalidade ambiental e inclusiva demanda conhecimentos na perspectiva da sustentabilidade. Enrique Leff desenvolve a problemática ambiental em razão da racionalidade econômica, tendo por motivadores o aumento da população do planeta e da acumulação do capital, bem como a maximização de lucros a curto prazo.⁴

Sua discussão nos remete a repensar os nossos conceitos de sobrevivência no planeta, defendendo os temas acerca da conservação e manutenção do meio ambiente, pauta de debates desde as conferências mundiais inauguradas especialmente com a Eco 92 realizada no Rio de Janeiro em 1992.

Sabemos que as mulheres têm protagonizado em seus territórios, onde contribuem para fortemente para a preservação dos mesmos e de sua cultura. Nesse sentido:

O feminismo ecológico refere-se à sensibilidade para perceber que os conceitos feministas são paralelos ao conceito de que o mundo natural tem sofrido o mesmo abuso e tratamento ambivalente dado às mulheres. Apesar de existir uma grande variedade de posições ecofeministas nos estudos realizados, um ponto comum entre eles é de que a dominação das mulheres e a dominação da natureza são ‘intimamente conectadas e mutualmente reforçadoras’. As ecofeministas endossam a visão de que uma adequada compreensão sobre a natureza das conexões dessa dominação requer uma teoria feminista acompanhada de uma prática informada por uma perspectiva ecológica e um ambientalismo informado por uma perspectiva feminista.⁵

4. Leff, 2002.

5. Di Ciommo, 1999, p. 139.

Na obra sobre a *Epistemologia ambiental*, Enrique Leff traz para o debate a necessidade de ações que devem ser realizadas para mudar esse cenário que depõe contra a própria espécie humana; ou seja, a degradação da natureza.⁶ Faz-se necessário um repensar das ações futuras, visando o melhoramento das condições de vida no planeta, já que comprovadamente é percebido que os métodos utilizados no pretérito não são benéficos e são limitadores à manutenção da vida para o futuro. Para promover uma integração dos conhecimentos e superar as consequências negativas que emergem da separação dos conhecimentos, Leff propõe uma racionalidade econômica com o objetivo de questionar a degradação ambiental.

No entanto, os próprios povos tradicionais têm nos chamado a atenção para o fato de esquecermos de olhar para além da degradação ambiental, pois a questão socioambiental é ainda mais ampla e inclui temas que dialogaram com o grupo temático apresentado aqui, tais como: Ética; Gênero e trabalho; Gênero e religião; Equidade de gênero; Gênero e Direitos à Terra e de Propriedade; Violência contra às mulheres, entre outros.

Para Leff, há um problema nos conhecimentos, na ciência, que não conseguem cumprir seu papel de promover o bem-estar social do ser humano.⁷ Nesse ponto, embora haja todo um aparato de regras para a publicação do conhecimento, perpetuação do saber no meio social, o autor acredita que esbarramos nas retóricas das práticas discursivas que tem por âmagos a manutenção da exploração desenfreada do meio ambiente, a consecução dos interesses das classes dominantes que visam apenas manter sua lucratividade e, por extensão, uma sociedade de exclusão e dominação de gênero.

6. Leff, 2002.

7. Leff, 2002.

Diante disso, Leff propõe uma construção de saberes voltados para uma racionalidade ambiental que se oponha aos atuais interesses sociais, políticos e econômicos, na busca de uma produção orientada pelo ecodesenvolvimento; isto é, pelo uso de recursos que não afetem a natureza, mitigando o custo ecológico alto a ser absorvido pela população menos favorecida economicamente. Esta perspectiva demanda uma interdisciplinaridade científica capaz de reunir as diferentes áreas do conhecimento para construir um saber ambiental e fomentar processos políticos para a regulação das ações dos autores sociais. Para Enrique Leff,

O manejo integrado dos recursos de uma formação social entende-se e é abordada pela correta articulação entre os valores culturais (determinação cultural), os valores motivacionais (determinação ideológica, política, inconsciente) e a valorização econômica sobre os processos produtivos (determinação econômica).⁸

Porém, o confronto e o trabalho interdisciplinar das diferentes áreas de conhecimento não são uma tarefa fácil, consequência das ciências fragmentadas, desenvolvidas sobre um paradigma teórico que, para a consecução dos objetivos da gestão ambiental, deverá ser reconstruído. A proposta do saber ambiental é o enfrentamento da “fortaleza” de cada área do conhecimento, desarmando suas armadilhas conceituais e seus métodos de aplicação dos estudos.

Neste sentido, Leff utiliza o exemplo do ímpeto do economista, suscitando a questão: *como conter a ação de um indivíduo que foi condicionado a produzir em larga escala e sem preocupar-se com os efeitos que causaria aos seus semelhantes, bem*

8. Leff, 2002, p. 92.

como para o meio em que vive? É este o desafio que está sendo o obstáculo da construção da racionalidade ambiental.⁹

Entretanto, essa reconstrução da totalidade da ciência, buscando unir todas as áreas do conhecimento, na perspectiva da preservação ambiental e a manutenção/conservação da vida em nosso planeta, está relacionado, fundamentalmente, com a equidade de gênero em todas as áreas do conhecimento e, no contexto dessa reflexão, no reconhecimento de uma economia feminista.

Sobre a economia feminista, Lina Coelho afirma:

‘A Economia Feminista é um repensar da disciplina com o objectivo de melhorar a situação económica das mulheres’ (Strober, 1994, p. 143). As autoras feministas partilham a perspectiva de que a ciência económica é uma construção social que omitiu tradicionalmente a realidade específica das mulheres e, nessa medida, abordou as questões económicas de forma truncada e parcial.¹⁰

Os objetivos da economia feminista estão na contribuição para transformar os conhecimentos sobre e em economia para capacitar para abordagens mais abrangentes e universais, resgatando e projetando para o presente e o futuro as especificidades do papel econômico das mulheres e da família e aos conhecimentos e experiências que elas sofrem e desenvolvem enquanto agentes econômicos.

Evidencia-se aqui o valor do trabalho não remunerado no seio da família, ou nas normas e valores que determinam um contrato social particular entre os sexos em diferentes comunidades, engendrando formas desiguais de acesso aos recursos

9. Leff, 2002.

10. Coelho, 2009, p. 128.

econômicos e produzindo soluções economicamente ineficientes ao limitar a participação das mulheres.

Conforme Kate Raworth,

[...] um levantamento feito em 2014 junto a 15 mil mães nos Estados Unidos calculou que, se as mulheres fossem pagas pelos salários por hora vigentes para cada um dos papéis que desempenham – de governanta e educadora infantil a motorista de van e faxineira –, então as mães que ficam em casa receberiam cerca de 120 mil dólares por ano. Até mesmo as mães que trabalham fora todos os dias receberiam um extra de 70 mil dólares acrescido aos seus salários efetivos, considerando todos os cuidados não remunerados que também proporcionam em casa.¹¹

A destruição em curso do planeta terra pela ação da presença humana foi potencializada pelo neoliberalismo. Para Kate Raworth:

O grande momento finalmente chegou em 1980, quando Margaret Thatcher e Ronald Reagan se juntaram para trazer o roteiro neoliberal ao palco internacional. Ambos recém-eleitos, estavam cercados de participantes da Mont Pèlerin: a equipe eleitoral de Reagan incluía mais de vinte membros da sociedade, e o primeiro-ministro das Finanças de Thatcher, Geoffrey Howe, também era membro. Tal como os espetáculos mais duradouros da Broadway, a peça neoliberal vem sendo encenada desde então, enquadrando vigorosamente o debate econômico dos últimos trinta anos.¹²

11. Raworth, 2019, p. 91.

12. Raworth, 2019, p. 78.

O enredo da “peça broadwayana” elegeu os atores principais para conduzir a economia: o Mercado, porque ele é eficiente e por isso deve ter liberdade absoluta; as Empresas, porque elas são o motor da inovação e por isso devem comandar tudo; as Instituições Financeiras, porque são instituições infalíveis e, portanto, detém os métodos mais eficazes; o Comércio, porque nele “todos” sempre ganham, e por isso não deve haver fronteiras para ele. Porém, desse palco devem ficar de fora os/as seguintes atores: o Estado, porque é incompetente; o Agregado Familiar, porque é doméstico e, por isso, deve ficar para **as mulheres**; os Bens Comuns, porque são trágicos e devem ser privatizados; a Sociedade, porque é inexistente e deve ser ignorada; a Terra, porque é inesgotável; o Poder, por ser irrelevante e, por isso, não deve nem ser mencionado.¹³

Fica evidente que a economia doméstica, área de domínio histórico das mulheres, foi alijada do pensamento econômico e, portanto, a economia foi pensada longe da perspectiva da sustentabilidade. Por isso, o grande desafio para a geração presente e a futura é o desenvolvimento de uma economia inclusiva, na qual a equidade, a igualdade de gênero e o empoderamento das mulheres e das meninas sejam o cerne para o desenvolvimento de sociedades sustentáveis. “Outra preocupação de destaque das feministas tem sido a distinção entre igualdade formal e real. Enquanto a igualdade formal se refere à igualdade de direitos, a real se refere à igualdade de resultados”¹⁴.

Urge, pois, resgatar a história econômica desde o conhecimento das mulheres. Rosa Luxemburgo, em sua obra principal, *A acumulação do capital*, lembra que,

13. Raworth, 2019.

14. Deere; León, 2002, p. 47.

Como ocupação doméstica acessória do tempo não preenchido pela agricultura, o artesanato representou um papel importante na subsistência da economia camponesa. O desenvolvimento da produção capitalista conseguiu arrancar da economia camponesa um por um de seus ramos artesanais, para concentrá-los na produção fabril maciça.¹⁵

Luxemburgo conclui sua tese do capítulo sobre *A luta contra a economia camponesa* afirmando que, “A ruína do artesanato autônomo por força da concorrência do capital [...]” levou para a seguinte situação: “O resultado geral da luta entre capitalismo e economia mercantil simples é o seguinte: depois de o capital ter substituído a economia natural pela economia mercantil simples, ele mesmo vai tomar o lugar desta última”¹⁶.

Por isso, entendemos que o desenvolvimento sustentável passa pelo empoderamento e o *bem viver* das mulheres e de todos ou outros grupos de seres humanos, especialmente pelo desenvolvimento de uma economia feminista, não como um corpo teórico alternativo ou como uma metodologia homogênea e única, mas como uma contribuição efetiva para a transformação emancipatória da realidade econômica insustentável, para uma realidade de sustentabilidade.

Neste sentido, percebendo momentos de fecundas discussões e debates, alertamos para a necessidade de uma maior participação e da promoção de lugares de debates sobre gênero, feminismos e sustentabilidade em futuros eventos da organização Gênero e Religião, envolvendo temas como economia feminista, feminismos latinoamericanos e sustentabilidade,

15. Luxemburgo, 1985, p. 271.

16. Luxemburgo, 1985, p. 285.

com a presença de mulheres de povos tradicionais, dos movimentos sociais, e especialmente aquelas que tem nos ensinado a pensar, agir e realizar pesquisas de outra maneira, a partir de práticas educativas comunitárias feministas, afinal:

Tomamos del feminismo varias pistas para pensar nuestras perspectivas políticas; entre ellas: 1) la crítica a la dominación capitalista y patriarcal; 2) el sistemático cuestionamiento a la cultura androcéntrica; 3) la reflexión que apunta a la deconstrucción de las categorías duales, binarias; 4) la búsqueda de horizontalidad y de autonomía; 5) la valoración del diálogo en la denuncia de los ordenamientos que pretenden disciplinar el campo de quienes resisten la dominación.¹⁷

Algumas considerações finais

Questões como bem estar e bem viver das mulheres, igualdade entre homens e mulheres, o empoderamento das mulheres e suas perspectivas, movimento de mulheres, direitos humanos, direitos à terra, mulheres pioneiras, desafios da/na maternidade e carreira, exclusão das mulheres, gênero e filosofia, feminismo ameríndio, feminismos negros, feminismo comunitário, mulheres indígenas, a luta das mulheres por direitos, Gênero e trabalho, Gênero e religião, Equidade de Gênero, Gênero e Direitos à Terra e de Propriedade, foram alguns dos temas que apareceram em nossa roda de diálogos.

A diversidade de temas e a aderência do coletivo, que se manteve em todos os dias dos encontros e apresentações, demonstra a relevância do mesmo, especialmente pela diversidade de culturas e idiomas presente na roda. O diálogo intercultural

17. Korol, 2007, p. 17.

foi marcado pelo respeito, a ética e o desejo de tempos melhores para *nosotras*, especialmente por estarmos recentemente saindo de um contexto de crises/caos, diante das problemáticas epidemiológica (pandemia de COVID-19), econômica, ética, socioambiental, entre outras.

A tão sonhada *liberdade* foi expressa no desejo e organização/realização de um encontro presencial em um contexto pós pandemia. Para muitas e muitos, foi possível restabelecer diálogos e fortalecer laços, mesmo após tantas mortes e uma vivência de isolamento social. O VIII Congresso seguiu com sua proposta acolhedora, ao mesmo tempo que se manifesta crítico, vivo e criativo.

Diante de tantos desafios, nos (re)encontramos para reafirmar nossas *identidades*, e reafirmamos o nosso compromisso com os estudos de Gênero e Religião, com *crítica* e *amorosidade*.

Referências

- CARRILLO, Alfonso Torres. *Hacer historia desde Abajo y desde el Sur*. Colômbia: Ediciones desde abajo, 2014.
- COELHO, Lina. Economia Feminista. In: HESPANHA, Pedro *et al. Dicionário internacional da outra economia*. Coimbra, Portugal: Almedina e CES, 2009. p. 128-133.
- DEERE, Carmen Diana; LEÓN, Magdalena. *O empoderamento da Mulher*. Direitos à terra e direitos de propriedade na América Latina. Porto Alegre: UFRGS, 2002.
- DI CIOMMO, Regina Célia. *Ecofeminismo e Educação Ambiental*. São Paulo: Editorial Cone Sul, 1999.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia dos Sonhos Possíveis*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2014.

- GIL, Antonio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.
- KOROL, Cláudia. *Hacia una pedagogia feminista*. Géneros y Educación popular. Buenos Aires: Editorial El Colectivo, 2007.
- LEFF, Enrique. *Epistemologia ambiental*. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2002.
- LUXEMBURGO, Rosa. *A acumulação do capital: contribuição ao estudo econômico do imperialismo; Anticrítica*. Trad. de Marijane Vieira Lisboa; Otto Erich Walter Maas. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- RAWORTH, Kate. *Economia Donut: uma alternativa ao crescimento a qualquer custo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

CAPÍTULO 16.

Yabás: o sagrado negro e feminino em diálogo com as epistemologias das macumbas

Indiara Tainan

Lucilene Athaide

Margarete Fagundes Nunes

Yalorixá Isabel Cristina Passos (Mãe Bel de Oyá)

Introdução

A rua é feminina. O físico de mulheres, feiticeiras e encantadas cruza as velas em busca de respeito e dignidade. A força delas, também está presente no barro que molda o nosso corpo na busca de uma transformação ancestral que vem de nossas mais velhas. Essa é a sabedoria originária dos corpos outrora cativos, mas que ainda passam por uma série de enclausuramentos na dita modernidade ocidental. Modernidade que carrega consigo epistemicídios que são patriarcais, sexistas e misóginos, e que se ancora no que entendemos como “o conhecimento”.

Pensando nisso, o objetivo deste trabalho é refletir criticamente sobre as considerações feitas a partir do Grupo de Trabalho (GT) intitulado *Yabás: o sagrado negro e feminino em diálogo com as epistemologias das macumbas* que compôs a programação do VIII Congresso de Gênero e Religião da

Faculdades EST. Na manhã do dia 23 de agosto de 2023, o grupo esteve reunido na sala 102, do Prédio F, do Campus da Faculdades EST, em São Leopoldo, no Sul do Brasil.

Além do formato tradicional dos Grupos de Trabalhos esperados em congressos, composto exclusivamente por pessoas da academia ou ligadas a programas de pós-graduação, optamos por convidar ao debate uma mulher negra Yalorixá¹, matriarca de um terreiro de Candomblé, e liderança na comunidade em que vive, na cidade de São Leopoldo. Essa perspectiva de debate parte da ideia de um conhecimento descentralizado e que abarca – e respeita, acima de tudo – o saber que é produzido por grupos marginalizados e que estão fora do que entendemos por séculos como “o culto”.

O sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel² diz que ainda, enquanto intelectuais, vivemos baseados na visão dos cinco países que moldaram o conhecimento no sistema-mundo ocidental: França, Alemanha, Inglaterra, Estados Unidos e Itália. Uma perspectiva eurocêntrica que já parte de um olhar epistemicida, que apaga as contribuições de determinados grupos para a construção das teorias científicas.

Não por acaso, a América Latina, onde se estabeleceram as colônias europeias, incluindo a alemã, durante muito tempo teve suas intelectuais e seus intelectuais reduzidos a espectadores enquanto as narrativas dos colonizadores eram primordialmente estudadas nos grandes centros acadêmicos. As Ciências Humanas Sociais, e assim, a Teologia, se inserem neste processo.

1. Ialorixá ou yalorixá, também conhecida como mãe de santo e mãe de terreiro, é a sacerdotisa de um terreiro, seja ele de Candomblé, Umbanda ou Quimbanda.

2. Grosfoguel, 2016.

Para refletir criticamente sobre o GT, consideramos necessário dividir esse artigo em breves seções para além desta Introdução. Na primeira delas, explicitamos como surge a proposta do Grupo de Trabalho e o contexto regional e sociopolítico em que o mesmo está inserido. Em um segundo momento, explicitamos como se deu a discussão durante o Congresso e os tópicos que foram debatidos na conferência. Por fim, trazemos algumas considerações finais sobre a importância de debater o racismo religioso e a intolerância religiosa em ambiente acadêmico, sobretudo em espaços que se propõem a refletir sobre Teologia com um olhar voltado para a diversidade.

Certamente, nosso objetivo não é esgotar essa temática, mas, sim, contribuir para que novos GTs que se proponham a debater o sagrado africano, com diferentes abordagens, em congressos nacionais e internacionais.

“A minha história tem mais de 200 anos”: Um GT sobre raça no berço da colonização alemã

*Sou africano, alemão e brasileiro
Originário, luterano, macumbeiro
Bato no peito, sou imperiano
A minha história tem mais
de 200 anos”*

(Samba-enredo de 2024 da Escola
de Samba Império do Sol,
de São Leopoldo).³

3. Tema de samba 2024 da Escola de Samba Império do Sol, de São Leopoldo. Compositores: Vinicius Brito, Vinícius Maroni, Inácio Rios e Chico Professor. Disponível em: <https://prefeitura.poa.br/smc/noticias/imperio-do-sol-homenageia-sao-leopoldo>.

A colonização europeia também constituiu o Brasil enquanto nação e, por consequência, influenciou nos processos de produção e divulgação do conhecimento. Geograficamente, o Grupo de Trabalho (GT) esteve sediado na Faculdade EST, uma instituição com mais de 70 anos de fundação e que está intimamente ligada com o chamado Berço da Colonização Alemã no Brasil – a região do Vale do Rio dos Sinos, no Rio Grande do Sul. Os versos que abrem essa seção são justamente de um enredo campeão do Carnaval de Porto Alegre. A escola de samba Império do Sol, de São Leopoldo, levou para a avenida no ano de 2024 uma versão afrocentrada e originária dos processos históricos de constituição da cidade. Longe de se ater ao pioneirismo alemão na cultura, a agremiação optou por mostrar a formação da cidade de São Leopoldo pelas lentes de quem já estava nesta terra, onde agora, 200 anos depois, falamos sobre a espiritualidade negra para um público acadêmico.

A Faculdade EST surgiu no início do século XX da necessidade de uma formação teológica aos alemães de confessionalidade luterana que estavam chegando em terras brasileiras desde o ano de 1824. Assim, no gene da instituição, já localizamos a importância de trazer ao debate uma espiritualidade que seja diversa e plural. Reiteramos que nos dois últimos grandes congressos promovidos pela Faculdade EST (o Congresso Internacional e o Congresso de Gênero e Religião), as autoras deste GT propuseram Grupos de Trabalho que acolheram trabalhos voltados à espiritualidade de matriz africana, sendo os únicos GTs sobre essa temática em específico em ambas as programações oficiais. Mas reiteramos também a existência do Grupo Identidade: um grupo de estudos atualmente coordenado pela Professora Mestra Selenir Kronbauer e que vem se consolidando nos últimos anos como um importante

espaço para a divulgação do conhecimento feito por pessoas negras, abrangendo também a matriz africana em suas produções.

Também é importante dizer que o nosso interesse em falar da temática da matriz africana com óticas decoloniais e descoloniais não é totalmente novo nos espaços ocidentais de conhecimento, apesar da série de apagamentos que experienciamos. A exunêutica⁴ já nos convida a refletir a lógica do mundo a partir de Exu, figura central e inicial do sagrado afro-brasileiro. Tudo começa com essa entidade. Da mesma forma, já se pensa hoje em uma “pedagogia das encruzilhadas”⁵, que tanto nos ensina sobre um saber que nasce nas ruas e circula pelos terreiros.

Diálogos sobre fé e sociedade – o GT

Para esse GT, foram recebidas propostas que dialogam a partir de figuras – entidades tais como Iemanjá, Oxum, Oyá, Nanã e da falange das mulheres das ruas, tais como as pombagiras e as ciganas, mas que também reflitam sobre o papel do sagrado africano e/ou indígenas de forma geral na produção de conhecimento.

Dentro deste Grupo de Trabalho, as proponentes, compreendem que o colonialismo e, a colonialidade, determinaram um espaço de marginalidade às cosmovisões africanas, indígenas e afro-brasileiras e com isso, buscam expressar outras perspectivas dentro da academia. Assim, foi convidada enquanto debatedora uma mulher negra de axé, para a articulação sobre os trabalhos e relatos de experiência recebidos. O objetivo foi de trazer a simbiose das ruas e dos terreiros para o diálogo

4. Silveira, 2012.

5. Rufino, 2019.

coletivo no VIII Congresso de Gênero e Religião. Uma proposta que foi bem recebida pelos nossos pares.

Ao todo, foram aceitos quatro trabalhos que se articulam diretamente com a proposta do GT. Optamos por realizar em uma única sessão, no dia 23 de agosto, entre as 08h30 e 12 horas, em formato presencial. A abertura do GT foi marcada pela fala das proponentes e também pela fala da debatedora, Mãe Bel de Oyá. O início do GT também contou com uma saudação coletiva em memória à Mãe Bernadete⁶, brutalmente assassinada alguns dias antes do Congresso na região metropolitana de Salvador, Bahia, na região nordeste do Brasil: mais um caso de racismo em um país que anualmente soma mais de dois mil registros policiais de intolerância religiosa voltado às populações de terreiro.⁷

Cada pessoa debatedora teve 15 minutos para apresentar sua proposta, que na sequência foram debatidas por Mãe Bel de Oyá e pelo restante do grupo presente (com inscrição de interessados e interessadas organizada pelas proponentes do GT). As apresentações do GT foram realizadas por ordem alfabética. Assim, os trabalhos foram:

Antes de pérola das colônias – Terra indígena, de Aline Gobetti Oliveira; Representações de gênero na Umbanda: O machismo nosso de cada dia que chegou na encruzilhada, de Bruna David de Carvalho; Batuque, Umbanda e Quimbanda no Rio Grande do Sul: Um relato a partir da experiência em casas de matriz africana, de Laura Mallmann Marcht, João Magno

6. Maria Bernadete Pacífico foi assassinada em 17 de agosto com 25 tiros enquanto assistia televisão na casa que funcionava como sede da associação do quilombo, em Simões Filho, na região metropolitana de Salvador (Carmo, 2023).

7. Ministério Dos Direitos Humanos e Cidadania, 2024.

Silva Ceratti e Gilmar Antonio Bedin e “Exu não é o diabo”: As representações midiáticas do Orixá da comunicação, de Lucilene Guimarães Athaide.

No local, esteve ainda disponível para visitação a exposição de Jader Santini e Indiará Tainan, intitulada “Itan: A Criação do Mundo na versão Yorubá”. Um projeto ilustrativo itinerante que retrata a cosmovisão africana sobre a criação dos seres humanos e que já passou por diversas escolas e entidades do Rio Grande do Sul.

Todos os trabalhos foram apresentados e debatidos em um espaço físico disposto em formato circular. Essa escolha não acontece por acaso: primeiramente, entendemos que o círculo coloca todas as pessoas em um nível de igualdade, sem ninguém à frente ou nas cabeceiras e, assim, quebra a hierarquia do saber, onde todos podem contribuir e avançar junto no conhecimento. Em um segundo momento, entendemos que a roda tem um significado relevante por ser um valor civilizatório afro-brasileiro. Ela remete ao movimento, e como podemos perceber, as manifestações culturais afro-brasileiras acontecem primordialmente em formato de círculo: como a roda de samba, a capoeira, entre outras.

Destacamos também a presença da estadunidense Reverenda Dra. Beverly Wallace, que participou dos debates do GT (com auxílio em tradução de voluntário) como ouvinte. Beverly é teóloga e pesquisadora, expoente em estudos de Teologia Mulherista. O interesse desta renomada investigadora nas discussões proposta por este GT específico nos faz refletir que estamos no caminho certo e que cada vez mais devemos propor iniciativas como essa em congressos e seminários.

Figura 1. Pessoas participantes do GT 13



Fonte: arquivo pessoal das autoras, 2023.

Considerações

Nossa proposta desde o início considerou a importância de trazer o debate sobre a religiosidade de matriz africana a um centro de estudos teológicos. Nossa proximidade e admiração à Faculdades EST, ao Grupo Identidade e ao Programa de Gênero e Religião tornou isso possível.

Acreditamos que cada vez mais é imprescindível as articulações que dialoguem entre a academia, a raça, teologia e tradições afro-brasileiras. Mas que isso não seja feito de uma maneira ocidentalizada ou estigmatizante, mas, sim, que leve em consideração os saberes das ruas e dos povos tradicionais.

Em uma manhã, tivemos um encontro rico, precioso e de muito aprendizado. Questionamos se momentos como esse não devem se repetir com maior frequência em lugares que se propõem a pensar teologia. E nossa resposta é: sim. Sigamos

disponíveis ao diálogo e à construção de agendas conjuntas de luta, pesquisa e divulgação do conhecimento. Entendemos que a aprovação deste GT para compor a programação e a sua realização, é por si só um ato político.

Referências

- CARMO, Wendal. As motivações para morte de Mãe Bernadete, segundo a polícia. *Carta Capital*, 16 nov. 2023. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/justica/as-motivacoes-para-morte-de-mae-bernadete-segundo-a-policia/>.
- GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, jan./abr. 2016.
- MINISTÉRIO DOS DIREITOS HUMANOS E CIDADANIA. No Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, MDHC reforça canal de denúncias. *Agência gov*, 21 jan. 2024. Disponível em: <https://agenciagov.ebc.com.br/noticias/202401/no-dia-nacional-de-combate-a-intolerancia-religiosa-mdhc-reforca-canal-de-denuncias-e-compromisso-com-promocao-da-liberdade-religiosa>.
- RUFINO, Luiz. Pedagogia das encruzilhadas: Exu como Educação. *Exitus*, Santarém, PA, v. 9, n. 4, p. 262-289, 2019.
- SILVEIRA, Hendrix Alessandro Anzorena. *Exunêutica: construindo paradigmas para uma interpretação afro-religiosa*. São Leopoldo, Faculdade EST, Mestrado Acadêmico, Disciplina de Hermenêutica, 2012.
- SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula editorial, 2019.

Sobre as autoras e autores

Alvori Ahlert – Doutor em Teologia (área: Religião e Educação) e mestre em Educação em Ciências (área: Filosofia). Possui estágio pós-doutoral em Educação. Professor associado da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste), no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural Sustentável (PPG-DRS). Pesquisador do Grupo Interdisciplinar e Interinstitucional de Pesquisa e Extensão em Desenvolvimento Sustentável – GIPEDES (Unioeste). E-mail: alvoriahlert@yahoo.com.br

Andrea S. Musskopf – Doutora em Teologia. Professora do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Brasil. Líder do Grupo de Estudos Indecências – Religião, Gênero e Sexualidade (ReGeSex). E-mail: asmusskopf@hotmail.com

Angélica Bernate Rojas – Mestra em assessoria familiar e gestão de programas para a família pela Universidade de La Sabana, Colômbia. Teóloga pela Fundação Universitária da Colômbia. Pastora ordenada há 10 anos na Igreja Evangélica Luterana da Colômbia. Atualmente, na IELCO, realiza atividades pastorais na congregação São Paulo, na cidade de Bogotá, Colômbia.

Celso Gabatz – Doutor em Ciências Sociais e mestre em História. Possui estágio pós-doutoral pela Faculdades EST. Licenciado em Sociologia, Teologia e Filosofia. Professor co-

laborador no Programa de Pós-Graduação da Faculdades EST.
E-mail: celso.gabatz@est.edu.br

Cinthia Méndez Motta – Guatemalteca, mestra em Dinâmica Humana e Saúde Mental na área de Psicologia. Licenciada em Teologia e realizou estudos em Teologia Feminista na Escola Feminista de Teologia da Andaluzia (EFETA). Realizou estudos em Teologia, Psicologia e Feminismo. Cofundadora do Núcleo Mulheres e Teologia da Guatemala. Integra a Ameríndia, Guatemala. Atualmente é presidenta do Núcleo Mulheres e Teologia da Guatemala, coordena os cursos de extensão em: Teologia desde as mulheres e Espiritualidade ecofeminista. Facilita oficinas e vivências ecofeministas e é professora na Faculdade de Teologia da Universidade Rafael Landívar. E-mail: cindu13@gmail.com

Daniéli Busanello Krob – Doutora em Teologia pela Faculdades EST. Pesquisadora da área da violência contra as mulheres, vinculada ao Núcleo de Pesquisa de Gênero e Religião (NPG) da Faculdades EST. E-mail: danielibusanello@gmail.com

Flor Esther Sánchez Murcia – Bogotana, mestra em Relações de Gênero. Teóloga de profissão, também possui estudos em Pedagogia e cursos de especialização em movimentos sociais. Pertence ao Concílio das Assembleias de Deus, onde desenvolve um trabalho na Pastoral Social, dirigindo a Fundação Caja de Esperanza, em um setor vulnerável da cidade de Bogotá. Lá, atendem meninas e meninos em condições de vulnerabilidade, fora da escola, migrantes, e também suas famílias, desenvolvendo projetos de apoio escolar, alimentar e práticas de cuidado com o meio ambiente. Também integra a equipe de Gênero do Diálogo Intereclesial pela Paz, com quem vem desenvolvendo a Política de Gênero do Dipaz, além de outras atividades com perspectiva de gênero na construção da paz na Colômbia.

Graziela Rinaldi da Rosa – Professora de Filosofia e Educação Popular no Instituto de Educação da FURG (IE-FURG) e professora colaboradora do D'Generus (UFPEL-RS). Integrante da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas e do GT Gênero e Filosofia da ANPOF. É colaboradora do Grupo de Pesquisa Sexualidade e Escola (GESE/FURG), coordenadora da linha de pesquisa “Relações de gênero e feminismos na educação” (GESE/FURG). Integra também o Grupo de Pesquisa Educação Popular, Metodologias Participativas e Estudos Descoloniais (UNISC-RS) e o Conselho Municipal dos Direitos da Mulher de São Lourenço do Sul/RS. E-mail: grazirinaldi@gmail.com

Indiara Tainan – Mestra pelo Programa de Mestrado Profissional em Ensino de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Licenciada em Pedagogia pelo Centro Universitário da Igreja Metodista. Atualmente é professora do Ensino Fundamental na região do Vale do Sinos (RS).

Liége Costa da Silva – Bogotana, mestra em Relações de Gênero. Teóloga de profissão, também possui estudos em pedagogia e cursos de especialização em movimentos sociais. Pertence ao Concílio das Assembleias de Deus, onde desenvolve um trabalho na Pastoral Social, dirigindo a *Fundação Caja de Esperanza*, em um setor vulnerável da cidade de Bogotá. Lá, atendem meninas e meninos em condições de vulnerabilidade, fora da escola, migrantes, e também suas famílias, desenvolvendo projetos de apoio escolar, alimentar e práticas de cuidado com o meio ambiente. Também integra a equipe de Gênero do Diálogo Intereclesial pela Paz, com quem vem desenvolvendo a Política de Gênero do Dipaz, além de outras atividades com perspectiva de gênero na construção da paz na Colômbia.

Lucilene Athaide – Doutoranda em Ciências da Comunicação, com ênfase em Processos Midiáticos, na linha de pesquisa Mediatização e Processos Sociais, na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Mestra em Ciências Sociais, com especialização em Políticas e Práticas Sociais, na linha de pesquisa Identidades e Sociabilidades, também pela Unisinos. Graduada em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Manueli Tomasi – Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional (UFRGS). Psicóloga de formação. Professora do curso de Psicologia pelo Centro Universitário da Serra Gaúcha (FSG). Integrante do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Processos Institucionais, Coletivos e de Subjetivação (NEPPICS). E-mail: manueli.tomasi@fsg.edu.br

Marcelo Ramos Saldanha – Doutor em Filosofia e mestre em Teologia. Possui estágio pós-doutoral pela Faculdades EST. Licenciado em Teologia e Artes Visuais. Professor adjunto da Faculdades EST. E-mail: marcelo.saldanha@est.edu.br

Margarete Fagundes Nunes – Doutora e mestra em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). De 2013 a 2021, integrou o corpo docente permanente do Programa de Diversidade Cultural e Inclusão Social da Universidade Feevale/RS e, de 2014 a 2021, também fez parte do corpo docente do Mestrado Profissional em Indústria Criativa da mesma instituição. Durante esse período, participou dos grupos de pesquisa: Metropolização e Desenvolvimento Regional, Meio Ambiente e Sociedade e Indústria Criativa (Feevale/CNPq). Coordenou

o projeto de pesquisa *Contos do Vale: trabalho, memória ambiental e territorialidades na bacia hidrográfica do rio dos Sinos*. É membro efetiva da Associação Brasileira de Antropologia.

Maricel Mena-López – Doutora e mestra em Ciências da Religião, na área de Bíblia, pela Universidade Metodista de São Paulo (Umesp). Atualmente é professora de Bíblia na Universidade Santo Tomás, em Bogotá, Colômbia. E-mail: maricelmena@usta.edu.co

Marilú Rojas Salazar – Doutora em Teologia Sistemática pela Universidade Católica de Lovaina, Bélgica. Teóloga feminista e professora do curso de Doutorado em Estudos Críticos de Gênero da Universidade Iberoamericana da Cidade do México e do Mestrado em Teologia e Mundo Contemporâneo do Departamento de Ciência da Religião. Pertence à TEIFEM – Teólogas e Pesquisadoras Feministas do México). Diretora da revista *Sophias* – Revista de Reflexão Interdisciplinar de Teologia Feminista no México, integrante fundadora da Academia de Teologia no México, da UPM. Foi integrante da DARE – Discernment and Radical Engagement, que pertence ao Council for World Mission. É integrante da linha de pesquisa em teologia, hermenêutica e práxis da experiência religiosa do departamento de Ciência da Religião da Universidade Iberoamericana e professora convidada da Universidade Lasalle. E-mail: saroma24@gmail.com

Marli Brun – Doutora em Educação, mestra em Teologia. É, também, especialista em Gestão Social, teóloga, filósofa. Professora da Faculdades EST, co-coordenadora do Programa de Gênero e Religião. É pastora da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. E-mail: marlibrun@gmail.com

Mercedes L. García Bachmann – Doutora em Teologia pela Lutheran School of Theology at Chicago. Doutora *Honoris Causa* pelas Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil. Diretora do Instituto para a Pastoral Contextual da IELU, Argentina–Uruguai. E-mail: mgarciabachmann@yahoo.com.

Osvaldina dos Santos Araujo – Doutora em Sociologia. É pesquisadora associada do Laboratório Interdisciplinar Solidariedades, Sociedades, Territórios – LISST/LUT2J e integrante da linha de pesquisa “Gênero(s), corpo(s) e sexualidade(s)” do Grupo de Estudos e Pesquisas Eneida de Moraes sobre a Mulher e as Relações de Gênero (GPEM/UFGA). E-mail: osvaldinasaraujo@yahoo.com.br

Rosângela Angelin – Doutora em Direito pela Universidade de Osnabrück, Alemanha. Possui estágio pós-doutoral pela Faculdade EST, São Leopoldo/RS. Professora do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), Santo Ângelo/RS. E-mail: rosangela@san.uri.br

Rosemarie Gartner Tschiedel – Doutora em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Psicóloga de formação. Professora associada do curso de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Processos Institucionais, Coletivos e de Subjetivação (NEPPICS). E-mail: rosetschiedel@gmail.com

Sabrina Senger – Mestra, teóloga feminista, colaboradora na realização do Projeto “Desmantelando os Fundamentalismos: a Justiça de Gênero como caminho para a vida digna”, desenvol-

vido pelo Programa de Gênero e Religião da Faculdades EST.
E-mail: binasenger@hotmail.com.

Silvia Regina de Lima Silva – Doutora em Estudos de Sociedade e Cultura pela Universidade de Costa Rica (UCR). Teóloga de formação. Professora da Universidade Nacional da Costa Rica. Diretora do Departamento Ecumênico de Investigação (DEI). E-mail: siljai2006@yahoo.es

Sofía Chipana Quispe – Aymara do Estado Plurinacional da Bolívia. Integrante da Comunidade de Sábias e Teólogas Indígenas de Abya Yala e da comunidade de Teologia Andina do Peru, Argentina e Bolívia. E-mail: warmi_pacha@hotmail.com

Waneska Bonfim – Mestra em administração/gestão organizacional. Jornalista de formação. Coordenadora político-pedagógica da Diaconia. Autora do livro *Sustentabilidade nas ONGs: da militância política ao desenvolvimento institucional* (2015). E-mail: waneska@diaconia.org.br

Yalorixá Isabel Cristina Passos (Mãe Bel de Oyá) – Mulher negra, de 56 anos, residente na cidade de São Leopoldo. Como referência e liderança em seu Egbé (comunidade de terreiro), além de conduzir sua comunidade espiritual, também oferece em sua região – principalmente para mulheres em situação de vulnerabilidade, mulheres trans, mulheres em situação de prostituição e integrantes do Axé – ações voltadas à formação profissional, geração de renda e cuidado com a natureza. Tudo isso de forma natural, ensinando na cozinha do Axé os preceitos e valores ancestrais da matriz do Candomblé.

Índice remissivo

A

Afetos 56, 190, 196, 251

Ancestralidade 44, 88, 219, 251

B

Branca 50, 251

C

Colonialidade 144, 237, 251

Colonialismo 47-48, 194, 237, 251

Comunidade 38, 44, 54-55, 57, 69, 71, 76, 78, 90, 95-98, 101, 110-111, 133, 135, 182, 219, 234, 249, 251

Contexto 23, 43, 53, 75, 80, 87, 94, 104, 112, 122-123, 126-128, 132, 137, 139, 169, 176-178, 187-188, 191, 193-194, 205, 220-221, 225, 230, 235, 251

Corpo 14, 17, 35-36, 38-40, 49, 53-54, 71, 77-78, 89-90, 93, 97-101, 194, 196, 219-220, 228, 233, 246, 248, 251

Corpos 5, 8-9, 13-15, 17-20, 27, 30, 35, 38-40, 44, 46-51, 53, 56, 67, 77-80, 86, 90-91, 93-96, 98-101, 176, 191-192, 194, 219, 233, 251

Cultura 8, 24, 68, 70-71, 76, 82, 84-85, 87, 92, 102, 149, 177, 180, 183, 193, 201, 209-210, 213, 220, 222, 229, 236, 249, 251

D

Decolonial 9, 41, 79, 141, 196, 251

Discursos 9, 45, 77, 100, 125, 138, 167, 188-189, 194, 200-202, 208, 251

E

Educação 62, 79, 84, 95, 134-135, 138, 142, 178, 214, 220-221, 230, 241, 243, 245, 247, 251

Epistemologia 65, 69, 223, 231, 251

Epistemologias	6, 8-10, 17, 69, 100, 143, 233, 251
Espiritualidade	9, 11, 51-52, 65, 87-88, 93, 219, 236, 244, 251
Experiência	22, 39, 52, 65-67, 75, 77, 94, 98, 100, 106, 125, 128, 140, 146, 148, 187, 192-193, 206-207, 210, 214, 216, 219-220, 237-238, 247, 252
F	
Feminismo	14-15, 17, 20, 48, 58, 123, 141, 194, 196, 214, 219, 222, 229, 244, 252
Feminista	5, 9, 16-17, 20, 57, 70, 73, 75, 79, 92, 101, 103, 110, 123-125, 127, 133, 136-137, 190-191, 194, 196, 221-222, 225, 228, 230-231, 244, 247-248, 252
G	
Gênero	5-11, 14-16, 18-19, 21-23, 27, 31, 35, 61, 64, 70, 75, 77-78, 93-95, 99-101, 103-104, 109, 121, 123, 125, 128-129, 131-135, 137-139, 141-143, 145-146, 148-156, 161-162, 167, 169, 173-174, 176-178, 180-182, 187-188, 191-194, 197, 199-200, 213-215, 218-221, 223, 225, 227-230, 233, 236, 238, 240, 243-245, 247-249, 252
H	
História	17, 31, 35, 43, 47, 50-52, 54-55, 71, 76, 80, 82-83, 85, 88-90, 92, 95-96, 98-99, 105-111, 141-142, 169, 171, 173-174, 178-180, 190, 192, 196, 200, 203, 206, 227, 235, 243, 245, 252
I	
Identidade	8-9, 17, 22, 31, 39, 45, 50-52, 56, 82, 87-89, 95, 97, 112, 124, 150, 187, 195, 199, 201, 206, 208, 210, 213, 219-220, 236, 240, 252
J	
Justiça	6-10, 14, 63, 69, 76, 90, 103, 145-148, 150-156, 169, 176, 195, 209, 214, 248, 252
L	
Liberdade	6, 8-9, 13-19, 22, 27, 31, 35-41, 95, 98, 100, 112, 145, 154-155, 173, 194, 200, 206-208, 213, 220, 227, 230, 252
M	
Memória	53-54, 79, 105-106, 122, 196, 203, 238, 247, 252
Movimentos	8, 13, 18, 21, 25-26, 29, 33, 67-68, 78-79, 87, 90, 122, 124, 126, 128-129, 131, 136-137, 147, 156, 187-188, 193, 202, 214, 229, 244-245, 252

Mulheres	6-7, 10, 13-14, 16, 18, 23-25, 33, 45-49, 51, 55-56, 61-65, 67-71, 75-78, 80, 84-87, 89-91, 93-99, 104-106, 109-112, 125, 136, 140, 145-146, 149-155, 157-162, 165, 167, 169, 173-182, 187-195, 197, 214, 218-220, 222-223, 225-229, 233, 237, 244-245, 249, 252
N	
Negra	5, 9, 18, 23, 37, 41, 57, 75-78, 92, 127, 234, 236-237, 249, 252
O	
Opressão	8, 10, 29, 99, 151, 195, 252
P	
Perspectiva	6, 8-10, 16, 44-45, 52, 62, 64-65, 70, 75-76, 92-94, 99-101, 110, 122-123, 125-126, 129-130, 134, 140-141, 146-148, 151, 161, 173-174, 178, 181-182, 184, 203, 210, 214-215, 219-222, 224-225, 227, 234, 244-245, 252
Política	15, 17, 19, 30, 109-110, 122-124, 129-131, 134-139, 142, 147-148, 150, 152-153, 155-156, 176, 182-183, 188, 190, 202-203, 205-206, 208, 210-211, 218, 224, 244-245, 249, 252
Produção	5, 121-122, 125, 127-135, 138, 141, 146-147, 150, 153-154, 219, 224, 228, 236-237, 253
R	
Religião	5-8, 10-11, 14, 19, 21-22, 27, 31, 35, 48, 50, 61, 77-78, 82, 85, 88, 91, 93, 109, 121-122, 124-125, 129-130, 132-135, 138-140, 143, 182, 187-190, 199, 201, 204, 207, 210, 213-215, 220-221, 223, 228-230, 233, 236, 238, 240, 243-244, 247, 249, 253
Religiosa	17, 30, 51, 59, 82, 89, 109, 125, 130, 138, 140, 173, 176, 184, 188-189, 196, 199-200, 202-204, 208-210, 235, 238, 241, 247, 253
Resistência	8-9, 23-25, 31-32, 53, 77, 80, 95, 97, 101, 136-137, 146, 188, 193, 195, 214, 219, 253
S	
Saberes	8-9, 27, 33, 141, 143, 148, 153, 188, 195, 213-214, 219, 224, 240, 253
Sagrado	6, 10, 45, 48, 51, 56-57, 66, 68, 78, 88, 97, 173, 182, 218-219, 233, 235, 237, 253
Sexualidade	8, 56, 95, 135, 139, 142, 149, 179, 243, 245, 248, 253

Social	8, 21, 24, 26, 30, 33, 38, 47, 49, 70, 75-76, 80, 85, 88, 90, 92, 108-109, 123, 126, 132, 136, 138, 141, 146-150, 152, 155, 168, 174, 178, 180-181, 183-184, 187, 192, 194-195, 200, 203, 206, 208, 218-219, 223-225, 230-231, 244-248, 253
T	
Teologia	7, 61-62, 68-69, 92, 111, 122, 124-127, 129-132, 134, 139-143, 196-197, 200, 204, 213, 234-235, 239-240, 243-244, 246-249, 253
Territórios	8, 44-51, 53-54, 56, 62, 96, 146, 158, 178, 194, 219, 222, 248, 253
Trans	14, 18-19, 249, 253
V	
Vida	7, 11, 14-15, 17-18, 21, 24, 31, 33, 38-39, 44-46, 48, 51-57, 62-63, 66-71, 77-78, 84-85, 88-89, 96-100, 105, 109, 111, 140-141, 145-146, 151, 154-155, 162, 166, 169, 171, 174, 178-179, 182, 201-202, 204, 219-220, 223, 225, 248, 253
Violência	6, 10, 14-15, 18, 48, 51, 63-64, 66, 69, 71, 93-101, 111, 134, 150, 155, 157, 161-162, 164, 166-169, 173-178, 180-182, 187, 191-193, 197, 220, 223, 244, 253

Acesse nosso site e conheça
toda a nossa coleção.

www.editorarecriar.com

