



O CORPO (RE)EXISTE: REFLEXÕES SOBRE GÊNERO, COLONIALIDADE E FUNDAMENTALISMOS NO CONTEXTO EVANGÉLICO BRASILEIRO

The body (re)exists:

Thoughts on gender, coloniality and fundamentalisms in the Brazilian evangelical context

Fabiane Behling Luckow*

Resumo: Neste artigo, trago algumas reflexões a partir do contexto cristão-evangélico brasileiro e o cenário de crescente fundamentalismo religioso e conservadorismo que temos testemunhado nos últimos anos, não apenas no Brasil, mas também na América Latina e em outras partes do mundo. Com a ebulição da discussão sobre temas referentes ao controle dos corpos das mulheres, igrejas cristãs das mais diversas vertentes, têm se posicionado e produzido não somente discursos sobre, mas também práticas comunitárias que abordam, nos mais diversos vieses, esses temas. Considerando o papel central que o controle dos corpos das mulheres tem no estabelecimento do fundamentalismo religioso, mostra-se relevante buscar compreender como esses dispositivos de controle são elaborados, articulados e aplicados pelos discursos e práticas religiosas. A partir de uma abordagem que toma como eixo de reflexão, tanto metodológica quanto epistemológica, uma teologia feminista decolonial, lanço algumas hipóteses sobre como os eixos da colonialidade e, especialmente, de uma colonialidade de gênero são articulados através de discursos e das representações sociais no campo evangélico, de forma a construir pontes e caminhos para perceber a recepção desses discursos e dessas representações pelas mulheres, em seus corpos, concretos e políticos, buscando compreender suas assimilações e também suas resistências. Visibilizar processos de resistência que já acontecem, legitimando a presença, a experiência e as vozes das mulheres cristãs, para construir processos de descolonização nas comunidades de fé, a partir de novos imaginários, epistemologias e práticas sociais. O corpo resiste!

Palavras-chave: Teologia feminista. Fundamentalismo religioso. Teologia decolonial. Corpo. Mulheres.

* Bacharela em Artes Visuais (com habilitação em Gravura) e em Música (com habilitação em Canto), pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel); mestra em Música (área de concentração Etnomusicologia), pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS); doutoranda em Teologia na Faculdades EST, na área de Teologia Prática. E-mail: fabianebl@gmail.com



Abstract: In this paper, I bring some thoughts from the Brazilian Christian-Evangelical context and the scenario of growing religious fundamentalism and conservatism that we have witnessed in recent years, not only in Brazil, but also in Latin America and in other sites of the world. With the agitation of the discussion on topics related to the control of women's bodies, Christian churches of the most diverse approaches, have positioned themselves and produced not only discourses on, but also community practices that address, in the most diverse biases, these themes. Considering the central role that the control of women's bodies has in the establishment of religious fundamentalism, it is relevant to seek to understand how these control devices are elaborated, articulated and applied by religious discourses and practices. From an approach that takes as its axis of reflection, both methodological and epistemological, a decolonial feminist theology, I propose some hypotheses on how the axes of coloniality and, especially, of a coloniality of gender are articulated through discourses and social representations in the evangelical field, in order to build bridges and paths to perceive the reception of these speeches and these representations by women, in their bodies, concrete and political, seeking to understand their assimilations and also their resistances. To make visible processes of resistance that are already taking place, legitimizing the presence, experience and voices of Christian women, to build processes of decolonization in faith communities, based on new imaginaries, epistemologies and social practices. The body resists!

Keywords: Feminist theology. Religious fundamentalism. Decolonial theology. Body. Women.

Considerações iniciais

Neste artigo, trago algumas reflexões propostas a partir do referencial teórico que tenho desenvolvido para minha pesquisa de doutorado¹, a partir do contexto cristão-evangélico brasileiro e o cenário de crescente fundamentalismo religioso e conservadorismo que temos testemunhado nos últimos anos, não apenas em nosso país, mas também na América Latina e em outras partes do mundo. Os desdobramentos desse fenômeno não têm se restringido aos contextos eclesiais, mas têm, cada vez mais, influenciado nos direcionamentos políticos e pautado a sociedade como um todo.

Em minha pesquisa de tese, que tem como principal objeto de estudo o culto luterano e sua liturgia, em contexto de periferia e vulnerabilidade social e econômica, busco compreender de que forma as pessoas que frequentam os cultos de uma comunidade luterana articulam suas experiências, de fé e de vida, a partir e através de seus corpos, mais especificamente, dos corpos das mulheres.

Segundo Nancy Cardoso Pereira, os fundamentalismos religiosos têm por característica “a vontade de controlar os corpos das mulheres”². Isso se expressa de forma contundente na maneira como se mostram hostis à sexualidade feminina e a tudo o que diz respeito a esse assunto, a saber, marcadamente na compreensão de que a capacidade reprodutiva das mulheres é um destino

¹ Encontro-me, no segundo semestre do 2022, em processo de preparação para a qualificação, e assim, dentro do cronograma da pesquisa, defender a tese até março de 2023.

² PEREIRA, Nancy Cardoso. **Palavras:** se feitas de carne: leitura feminista e crítica dos fundamentalismos. São Paulo: Católicas pelo direito de decidir, 2013. p. 7.



biológico não-opcional e na ideia de complementariedade entre os sexos, na qual não há igualdade entre homens e mulheres³. Esse fundamentalismos, ainda que religiosos, não se restringem ao campo religioso, mas estão a serviço das estruturas econômicas capitalistas, que precisam oprimir e explorar as mulheres para manter a roda do capital girando⁴.

No atual contexto brasileiro, com a ebulição da discussão sobre temas referentes ao controle dos corpos das mulheres, como a descriminalização do aborto, os direitos reprodutivos de uma forma geral, o acesso a serviços de saúde, as políticas de prevenção à violência contra as mulheres, o debate sobre a educação sexual nas escolas etc., igrejas cristãs, tanto católicas quanto protestantes e evangélicas das mais diversas vertentes, têm se posicionado e produzido não somente discursos sobre, mas também práticas comunitárias que abordam, nos mais diversos vieses, esses assuntos. Cabe pontuar ainda que, mesmo o silenciamento sobre determinados temas, também é uma forma de se posicionar. Ou seja: a religião, como produtora de sentido, fornece discursos que formam e são formados pelas práticas da comunidade de fé, cujos indivíduos, por sua vez, estão inseridos em uma comunidade mais ampla, que é a sociedade, de forma mais geral.

No recorte aqui apresentado, a partir de uma abordagem que toma como eixo de reflexão, tanto metodológica quanto epistemológica, uma teologia feminista decolonial, lanço algumas hipóteses sobre como os eixos da colonialidade (ser, saber e poder) e, especialmente, de uma colonialidade de gênero, são articulados através dos discursos e das representações sociais no campo evangélico, sobre constructos como “mulher”, “feminilidade”, “família” e “sexualidade”. Essas hipóteses podem auxiliar na percepção da recepção desses discursos e dessas representações pelas mulheres, em seus corpos, materiais e políticos, de forma a compreender as assimilações e também as resistências concretas a essa colonialidade instrumentalizada pelo fundamentalismo religioso.

Considerando o papel central que o controle dos corpos das mulheres⁵ tem no estabelecimento do fundamentalismo religioso, mostra-se relevante buscar compreender as formas concretas com as quais esses dispositivos de controle são aplicados aos corpos e articulados a partir de conceitos como gênero, sexualidade e família, elaborados pelos discursos e práticas religiosas.

³ PEREIRA, 2013, p. 7.

⁴ PEREIRA, 2013, p. 9.

⁵ O controle sobre os corpos não se restringe apenas aos corpos das mulheres, mas de todo corpo que se encontra fora das categorias homem, branco, cisgênero e heterossexual. Entretanto, no escopo dessa pesquisa, me concentro no recorte das mulheres.

O corpo das mulheres como território político

Quando falamos sobre “corpo”, é preciso explicitar o que queremos dizer. Aqui, o “corpo” é compreendido não apenas por sua constituição físico-biológica, mas como um “território político”, atravessado por seu contexto histórico, “nomeado e construído a partir de ideologias, discursos e ideias que justificam sua opressão, exploração, submissão, alienação e desvalorização”⁶. A ideia de “corpo-território” é chave para a articulação das teorias feministas latino-americanas e, portanto, central também às teologias feministas da América Latina.

No continente latino-americano, a ideia-força de “corpo-território” está diretamente relacionada às disputas de territórios geográficos e políticos que afetam diretamente a vida das mulheres e que marcam seus corpos. Nesse sentido, “corpo-território é um conceito político que evidencia como a exploração dos territórios comuns e comunitários (urbanos, suburbanos, camponeses e indígenas) implica violentar o corpo de cada um e o corpo coletivo por meio da espoliação”⁷.

[...] cada corpo é um território de batalha, uma amálgama sempre mutante e aberto ao devir, um tecido que é agredido e que precisa se defender e que, ao mesmo tempo, se refaz nesses enfrentamentos, que persevera enquanto tece alianças. Mais ainda: com isso, estamos diante de uma complexificação da própria noção de território e de corpo.⁸

Os corpos, bem como os territórios, são lugares situados no tempo-espaço e atravessados por questões sociais, culturais, políticas e econômicas. Abordar “corpo” enquanto território consiste em localizar saberes e levantar questões e demandas que brotam dessa “localização”, dessa corporificação, e fugir da universalização da categoria “mulher”.

Corpo, dessa maneira, não é somente um objeto que produz representações e subjetividades para serem interpretadas e apropriadas por parte de pesquisadores e pesquisadoras do campo acadêmico⁹, mas, também, um *locus* da construção de saberes. Há “sempre uma subjetividade encarnada produzindo conhecimento”¹⁰, tanto por parte da pessoa pesquisadora, quanto das sujeitas da pesquisa.

Dessa forma, a própria escolha metodológica e epistemológica de endereçar as discussões sobre fundamentalismo e conservadorismo religioso a partir do corpo mostra-se como uma forma

⁶ GÓMEZ GRIJALVA, Dorotea. **Meu corpo é um território político**. Rio de Janeiro; Copenhague: Zazie Edições, 2020. (e-book). p. 32.

⁷ GAGO, Verônica. **A Potência Feminista, ou o desejo de transformar tudo**. São Paulo: Elefante, 2020. p. 107.

⁸ GAGO, 2020, p. 108-109.

⁹ MESSEDER, Suely Aldir. A pesquisadora encarnada: uma trajetória decolonial na construção do saber científico blasfêmico. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 160-175. p. 160.

¹⁰ MESSEDER, 2020, p. 168.



de resistência, pois o fundamentalismo precisa alienar, silenciar e, até mesmo, apagar os corpos para se impor. São discursos “descorporificados”. Segundo Nancy Cardoso Pereira, “são palavras contra os corpos, palavras sem os corpos, palavras apesar dos corpos”¹¹.

A teóloga aponta ainda que as instituições religiosas, predominantemente patriarcais, continuam se afirmando como guardiãs de princípios e valores, não somente no espaço religioso e na vida dos/das fiéis, mas articulando politicamente suas posições ideológicas na sociedade. Entretanto, participam dessa construção não como apenas “mais um dos agentes envolvidos na discussão e no processo de decisão, mas reivindicando para si um lugar social especial e de autoridade sustentado por posturas e mecanismos fundamentalistas”¹². Nesse sentido, a moral aparece como um reduto de controle da religião, como uma espécie de “prêmio de consolação pela perda da hegemonia do sagrado no âmbito econômico e político”¹³, moral essa que é aplicada de forma veemente sobre os corpos das mulheres, como forma de controlar o trabalho de reprodução social, ou seja, o exercício da maternidade e da sexualidade, o cuidado de filhos e filhas e tudo o que envolve a manutenção da vida.

Se remontamos à história da invasão do continente americano, especialmente da América Latina pelos conquistadores europeus, perceberemos a maneira como a religião cristã serviu como mecanismo de controle e “domesticação”, inicialmente dos povos originários e, posteriormente, das pessoas escravizadas advindas do território africano¹⁴. Uma das formas de controle através das quais o projeto colonial operou na domesticação das subjetividades e dos imaginários locais foi pela imposição de construções sócio-culturais de gênero. Nesse processo, também a religião teve papel determinante, tanto na imposição de novas subjetividades, quanto na resistência à colonização por parte dos povos originários e escravizados.

Segundo Oyèrónké Oyěwùmí, “o gênero tornou-se uma das categorias analíticas mais importantes na empreitada acadêmica de descrever o mundo e na tarefa política de prescrever soluções”¹⁵. Diversas autoras do feminismo decolonial e dos feminismos, de forma geral, concordam que “gênero é antes de tudo uma construção sociocultural”¹⁶. Ou seja, não é uma categoria universal, que pode ser definida por um conjunto único de atributos. Sempre é preciso se perguntar: quais mulheres? A partir de quais contextos?

¹¹ PEREIRA, 2013, p. 33.

¹² PEREIRA, 2013, p. 10-11.

¹³ PEREIRA, 2013, p. 15.

¹⁴ O papel da religião (cristã e católica, mais especificamente) foi abordado tanto pelos teólogos e teólogas da libertação, por filósofos como Enrique Dussel (1934-), quanto por teóricos e teóricas das correntes pós e decoloniais, dentre tantos e tantas que seguem investigando, a partir dos mais diversos campos do conhecimento, os desdobramentos da colonização-colonialidade.

¹⁵ OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 83-95. p. 86.

¹⁶ OYĒWÙMÍ, 2020, p. 87.

Para tal, Lugones propõe desdobrar a colonialidade do poder também em colonialidade de gênero, compreendendo gênero como uma imposição colonial¹⁷, no qual:

[...] o termo ‘mulher’, em si, sem especificação dessa fusão, não tem sentido ou tem um sentido racista, já que a lógica categorial historicamente seleciona somente o grupo dominante – as mulheres burguesas brancas heterossexuais – e, portanto, esconde a brutalização, o abuso, a desumanização que a colonialidade de gênero implica.¹⁸

Dessa forma, a autora entende que a lógica dos eixos estruturais da colonialidade (poder, ser e saber), não são suficientes para a compreensão de todas as implicações dos aspectos do gênero, que tanto formam como legitimam a colonialidade do poder¹⁹. Portanto, é preciso desdobrar e discutir a colonialidade também a partir do eixo do gênero.

Além disso, Lugones aponta um problema do feminismo branco neoliberal e hegemônico, que encontra paralelo na construção daquilo que é nomeado, nas igrejas evangélicas, como “feminilidade bíblica”: uma essencialização do conceito “mulher”, que tem como figura de referência, via de regra, a mulher branca, cisgênero, heterossexual, de classe média. Não por acaso, a chamada “feminilidade bíblica” chega ao Brasil através de autores e autoras do evangelicalismo norte-americano²⁰, traduzidos/as por editoras evangélicas conservadoras, que reforçam as definições sobre o feminino a partir de categorias também presentes no feminismo branco do Norte.

Ainda que, no meio evangélico brasileiro, exista grande resistência aos termos “feminismo”, “feminismo cristão” e “teologia feminista”, apontados como incompatíveis com a doutrina bíblica-cristã conservadora e/ou fundamentalista, cabe observar que, categorias fundamentais do feminismo hegemônico norte-americano, servem também como eixo para a construção social do conceito de “mulher” em diversas denominações religiosas. Essas categorias, que têm sido revisadas e desconstruídas pelas autoras dos feminismos críticos e decoloniais como expressões do que Lugones denomina “colonialidade de gênero”, também se apresentam nas formulações e nos discursos do conservadorismo religioso.

¹⁷ LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 357-377. p. 365.

¹⁸ LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 51-81. p. 60.

¹⁹ LUGONES, 2020, p. 60.

²⁰ Um exemplo são as publicações da Editora Fiel. Livros de autoras como Elisabeth Elliot, Carolyn McCulley, entre outras, são exemplos dessa abordagem. A teóloga Karen de Souza Colares, tem se debruçado sobre a recepção do texto de Efésios 5.21-33, a partir das publicações desta editora, e os desdobramentos ético-pastorais do discurso da submissão feminina, em sua pesquisa de doutorado, realizada na Faculdade Jesuíta de Minas Gerais, com previsão de defesa no ano de 2023.

Maternidade e sexualidade

Como então se efetiva essa “colonialidade de gênero”, marcada nos corpos das mulheres? Em que construções das identidades sociais das mulheres ela opera?

Luiza Bairros destaca “duas versões do pensamento feminista que explicitamente tentam definir a mulher com base em experiências tidas como universais”²¹. A primeira delas seria a experiência da **maternidade** e a segunda versão como aquela que interpreta a mulher como a **vítima**, como objeto da sexualidade masculina, dentro de uma lógica de poder e opressão.

O uso do conceito mulher traz implícito tanto a dimensão do sexo biológico como a construção social de gênero. Entretanto, a reinvenção da categoria mulher frequentemente utiliza os mesmo estereótipos criados pela opressão patriarcal – passiva, emocional etc. – como forma de lidar com os papéis de gênero. Na prática, aceita-se a existência de uma natureza feminina e outra masculina, fazendo com que as diferenças entre homens e mulheres sejam percebidas como fatos da natureza. Dessa perspectiva, a opressão sexista é entendida como um fenômeno universal sem que, no entanto, fiquem evidentes os motivos de sua ocorrência em diferentes contextos históricos e culturais.²²

Bairros aqui aponta como as construções de gênero são trabalhadas de forma que certos estereótipos são atribuídos às mulheres, ensinados e assimilados como sendo universais e naturais, funcionando como engrenagens da opressão patriarcal. Um exemplo, em nossa sociedade, é a maneira como o trabalho de reprodução e manutenção da vida é geralmente realizado por mulheres (professoras, enfermeiras, cuidadoras de idosos, entre outras profissões e atribuições), a partir de um discurso quase “transcendente”, comparado à uma missão, que inclusive, justifica sacrifícios como salários baixos, jornadas duplas ou triplas de trabalho, condições insalubres etc.

As duas “atribuições” levantadas por Bairros, dadas ao constructo “mulher”, maternidade e aquilo que chamaremos de “sexualidade de vítima”, também estão presentes nas definições elaboradas no campo evangélico, ainda que de forma mais restritiva. Dentre essas, a maternidade aparece como um destino biológico para todas as mulheres aptas a engravidar, sendo esta sua principal missão sobre a terra e, portanto, digna de todos os sacrifícios impostos às mães. O texto bíblico do livro de Gênesis 1:28 (“Sejam férteis e multipliquem-se!”²³) muitas vezes é interpretado como um mandamento específico para justificar tal doutrina. O que destacamos aqui não é uma crítica a maternidade em si, mas a desvalorização de todo o empreendimento das mulheres que a assumem. Gerar e criar filhos e filhas, em um país onde 40% dos domicílios são chefiados por

²¹ BAIRROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 212-221. p. 215.

²² BAIRROS, 2020, p. 208-209.

²³ BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Nova Versão Internacional. Rio de Janeiro: Thomas Nelson do Brasil, 2017.

mulheres²⁴, e onde o acesso à saúde, educação, segurança, saneamento básico, serviços sociais de forma geral, ainda não são plenamente acessíveis à todas as pessoas, torna a tarefa extremamente desafiadora. E marca os corpos, literalmente!

A “sexualidade de vítima”, no contexto cristão-evangélico, por sua vez, é abordada a partir da “cultura da pureza”, na qual a mulher é responsável por manter-se “pura”, ou seja, não ter experiência sexual antes e apenas dentro dos limites do matrimônio, além de ser responsável por resistir às investidas do namorado ou noivo (mas jamais do marido), caso este queira ultrapassar os “limites”. A ideia de uma sexualidade que precisa todo tempo se defender, que precisa se proteger, está no centro dessa construção. O ponto de partida é semelhante, ainda que os desdobramentos e desenvolvimentos sigam caminhos diferentes a seguir. Ainda que essa postura seja necessária na sociedade patriarcal e extremamente violenta com os corpos das mulheres e feminizados, as ações e pastorais que tratam desse assunto, nas igrejas, são voltadas às mulheres, que deve aprender a se proteger, a não ser “pedra de tropeço”²⁵, a se vestir adequadamente para não despertar desejos impuros nos homens. Mais uma vez, uma luta é travada no e a partir dos corpos. Raramente, as pastorais tratam de desconstruir a herança patriarcal que carregamos, ensinando que os corpos das mulheres não são propriedades ou mesmo territórios a serem conquistados, saqueados e explorados pelos homens, que sua vestimenta ou comportamento não justificam nenhum tipo de abuso.

Em ambas as abordagens, “mulher” passa a ser definida fortemente e, primordialmente, caracterizada por sua condição biológica e pelo exercício, ou melhor dizendo, pela interdição de sua sexualidade. Ambas estão diretamente imbricadas nos corpos das mulheres em si, bem como na forma como seus corpos são “territorializados”, cercados e explorados²⁶.

²⁴ O site do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) apresentou o resultado de pesquisa sobre a desigualdade de gênero e raça, a partir da análise dos dados coletados pelo IBGE entre 1995 e 2015, apontando que, no ano do início da pesquisa, o número de domicílios brasileiros chefiados por mulheres era de 23%. Esse número subiu para 40% em vinte anos. INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA *et al.* **Retrato das desigualdades de gênero e raça**. 4. ed. Brasília: IPEA, 2011. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/revista.pdf>. Acesso em: 28 abr. 2021.

²⁵ Em uma exegese descontextualizada, a expressão que se encontra no texto de 1 Pedro 2:8, no qual Jesus Cristo é referido como a “pedra de tropeço” para todas as pessoas que não obedecem a Deus, é esvaziada de seu sentido original. Em uma experiência pessoal, confesso que ouvi essa expressão diversas vezes, na minha adolescência e juventude, quando se “educavam” as meninas a não “tentarem” os meninos com suas roupas e comportamentos, sendo elas, então, “pedra de tropeço”.

²⁶ Sílvia Federici, em seu livro *Calibã e a bruxa*, faz uma relação direta entre o cercamento dos campos comuns, no final da Idade Média, com o “cercamento” dos corpos das mulheres, na instituição do casamento, e na forma como elas foram sendo, passo a passo, confinadas no espaço doméstico, para dar conta, de forma não remunerada e não valorizada, do trabalho reprodutivo. FEDERICI, Sílvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.

A família nuclear

Outra aproximação entre o feminismo branco hegemônico e o contexto evangélico brasileiro é a ênfase na ideia da família nuclear. Nesse modelo de organização familiar, temos uma família pequena, geralmente um casal (uma mulher subordinada ao marido, o patriarca) e seus filhos (entre dois ou três), ocupando uma habitação, na qual as identidades de gênero são aceitas como categorias universais e naturais²⁷. Dessa forma, a nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí identifica a família nuclear burguesa como a origem de diversos conceitos desse recorte do feminismo.

Essa instituição social constitui a base da teoria feminista e representa o meio através do qual os valores feministas se articulam. E isso apesar da crença generalizada entre as feministas de que seu objetivo é subverter essa instituição dominada pelos homens e a crença entre os detratores do feminismo de que o movimento é anti família. Ainda que o feminismo tenha se tornado global, é a família nuclear ocidental que fornece o fundamento para grande parte da teoria feminista.²⁸

A partir da crítica de Oyěwùmí, podemos apontar a ironia da crítica feita ao feminismo, sobre este ser um movimento que buscaria “acabar” com a família, presente nos contextos evangélicos conservadores e fundamentalistas, uma vez que o próprio feminismo branco hegemônico se vale da organização familiar burguesa e nuclear para estabelecer e reforçar os papéis de gênero e a organização da sociedade ocidental. Na família generificada, as distinções de gênero são a base de seu estabelecimento e de seu funcionamento.

Também no discurso religioso, a definição das identidades e as atribuições das mulheres são elaboradas a partir de seu papel no núcleo familiar. Essa família é caracterizada por sua organização nuclear, generificada, com uma hierarquia bem definida e papéis fixos de gênero.

Aqui, surge novamente o tema da maternidade. Dentre os papéis naturais e universais atribuídos às mulheres, esta se destaca e é caracterizada, em primeiro lugar, na relação da mulher com o pai, e não em sua ascendência sobre filhos e filhas.

Mesmo a categoria ‘mãe’ só é inteligível para o pensamento feminista branco, se essa mãe é primeiramente entendida como esposa do patriarca. Como mães são, antes de tudo, esposas, parece não haver uma ‘mãe’ desassociada de seus laços sexuais com um ‘pai’.²⁹

Essa forma de organização reforça o papel patriarcal do homem, bem como é a base da divisão social do trabalho³⁰, uma vez que a mulher passa a ser responsável pelo trabalho reprodutivo e de manutenção da vida, bem como da economia do cuidado da família, como já foi levantado

²⁷ OYĚWÙMÍ, 2020, p. 88.

²⁸ OYĚWÙMÍ, 2020, p. 88.

²⁹ OYĚWÙMÍ, 2020, p. 90.

³⁰ OYĚWÙMÍ, 2020, p. 90.



anteriormente. Mesmo a condição da maternidade é definida na relação com o marido, o que, de certa forma, pode ser percebido na popular expressão “mãe solteira”³¹.

Esse tipo de definição exclui e culpabiliza núcleos familiares diversos, que por contingências da vida ou mesmo escolhas pessoais, não caibam nos moldes restritos da família nuclear. As pregações em comunidades cristãs, grosso modo, oferecem seminários, cursos e pregam de seus púlpitos, sobre um modelo de constituição familiar que nem sempre é realidade na casa das pessoas que frequentam aquele espaço de fé. Em uma sociedade machista e patriarcal como a brasileira, esse tipo de discurso tem levado muitas mulheres a assumir “culpas” ou mesmo permanecer em relacionamentos violentos e perigosos para elas e para seus filhos e suas filhas, e mesmo para as pessoas idosas de sua casa, na intenção de permanecerem “fiéis” em sua crença.

Considerações finais

Por fim, cabe apontar que os elementos da colonialidade destacados, criticados e desconstruídos pelas teóricas do feminismo decolonial, na leitura que fazem do feminismo hegemônico vindo do Norte sobre o “ser mulher”, sua sexualidade, o lugar da família etc, estão, em grande parte, presentes na elaboração de uma pretensa “feminilidade bíblica”. As mesmas categorias são utilizadas para articular os discursos sobre identidade das mulheres cristãs/evangélicas. Também este obedece a uma lógica/elaboração de identidade social de gênero binária, arbitrada a partir das epistemologias ocidentais; enfatiza a família nuclear, que estrutura e define a posição de cada pessoa que a ela pertence, no próprio núcleo, mas também na sociedade como um todo; e apresenta ênfase em uma sexualidade que precisa ser defendida, em corpos generificados, que estão sob constante ataque, interditando uma vivência saudável e integrada.

Essa aproximações, entre as categorias do feminismo hegemônico e aquelas elaboradas a partir do discurso religioso evangélico, ocorrem pela via da colonialidade. A colonialidade de gênero não está apenas na intersecção de algumas definições atribuídas a essas categorias, mas no próprio estabelecimento das categorias, na estruturação das identidades. A ideia de feminilidade bíblica ou articulação das definições de gênero pelo discurso religioso, portanto, funcionam como dispositivos para a manutenção de uma colonialidade do poder, estabelecendo papéis monolíticos e padronizados para as mulheres, especialmente a partir da constituição familiar.

Entretanto, nesse sentido, o corpo existe e resiste. As situações concretas do dia a dia, como a falta de acesso aos serviços de saúde e às creches públicas, o enfrentamento da violência dentro e fora dos domicílios (para aquelas que têm um teto sobre si e sobre suas famílias), a violência e a criminalidade que rompem configurações familiares, elementos materiais do cotidiano que confrontam discursos religiosos que tentam reduzir, confinar e controlar as mulheres. Mulheres

³¹ OYĔWÙMÍ, 2020, p. 90.

que precisam se adaptar e lutar por melhores condições não apenas de sobrevivência, mas de vida plena e digna. A disseminação de estruturas sócio-culturais e religiosas que tragam ainda mais peso e responsabilidade sobre as mulheres nos leva a perguntar: como pode o evangelho libertar?

O próprio evangelho, como verdade encarnada no corpo de Cristo, nos anima a pensar a resistência às estruturas de opressão a partir dos corpos. Nesse sentido,

O corpo-território possibilita o desacato, a confrontação e a invenção de outros modos de vida, e isso implica que nessas lutas se viabilizem saberes do corpo em seu devir território e, ao mesmo tempo, o indeterminem, porque não sabemos do que é capaz um corpo enquanto corpo-território. Por essa razão, corpo-território é uma ideia-força que surge de certas lutas, mas que possui a potência de migrar, ressoar e compor outros territórios e outras lutas.³²

Nicolas Panotto aponta a importância de empreender “a construção de processos de descolonização das práticas e cosmovisões socioculturais”³³ que nos ajudem a superar a colonialidade, assumindo outros *loci* epistêmicos.

Isso significa **visibilizar os discursos e ações que legitimam instâncias de poder e de desigualdade**, porém não apenas nos termos de ‘confronto de forças’ (‘nós’ contra ‘eles’, que significaria a continuação de uma lógica colonial), mas sim da **construção de imaginários, de epistemologias e de outras práticas sociais, de relacionamentos, culturais e econômicos, que contrastem com as cosmovisões hegemônicas**. [grifo nosso]³⁴

Dessa maneira, compreender de que forma a colonialidade do poder, e conseqüentemente, de gênero, opera nos ambientes religiosos, nos referidos constructos sociais anteriormente elencados, pode nos apontar caminhos para superar suas restrições, ampliando e pluralizando as identidades sociais das mulheres. Além disso, mostra-se importante visibilizar processos de resistência que já acontecem. Uma vez que encaramos os medos que nos paralisam, passamos a identificar e nos apropriar dos mecanismos que nos fortalecem³⁵. O corpo resiste! A materialidade dos corpos das mulheres e suas experiências não podem ser apagadas ou deslegitimadas frente a narrativas que, amparadas pelo fundamentalismo, as colocam sob a autoridade e a tutela de homens, seja de familiares ou de líderes religiosos e/ou políticos. Para tanto, corporificar conceitos e discursos a partir das experiências pode ser um dos caminhos.

Corpo-território pode postular-se como imagem antagônica ao caráter abstrato do indivíduo proprietário da modernidade (neo)liberal. Abstrato significa, nem mais nem menos, masculino naturalizado como universal (Paterna, 1990). Em outras palavras: se é possível abstrair o corpo é porque esse corpo é marcado como masculino. Já o corpo-território não permite ser abstraído de uma corporalidade marcada,

³² GAGO, 2020, p. 110.

³³ PANOTTO, Nicolas. **Descolonizar o saber teológico na América Latina: Religião, educação e teologia em chaves pós-coloniais**. São Paulo: Recriar, 2019. p. 25.

³⁴ PANOTTO, 2019, p. 25.

³⁵ GÓMEZ GRIJALVA, 2020, p. 11.

justamente por sua impossibilidade de ser regido e definido pela mera regra proprietária.³⁶

Nancy Cardoso Pereira afirma que “a luta contra os fundamentalismos se dá na afirmação do corpo em suas relações como lugar de produção de conhecimento, de produção e reprodução da vida material, produção e fruição de prazer e beleza”³⁷. Marcar as corporalidades, tirar o corpo e, especialmente, a teologia dessa esfera abstrata na qual ela tem pairado a tantas décadas, parece corresponder o movimento do próprio Cristo, o Verbo que se fez carne e habitou entre os seres humanos (Jo 1.14), com todas as implicações físicas, sociais, culturais, contextuais de forma geral, em que isso implicava.

A forma como o discurso religioso cristão fundamentalista reivindica para si “um lugar social especial e de autoridade”³⁸ explicita os mecanismos da colonialidade, que hierarquizam as relações sociais bem como as formas de produção de conhecimento e de saberes. Ao atribuir a esse discurso a ideia de “neutralidade”, ou melhor, seu caráter de revelação divina definitiva, sob a rubrica do “bíblico”, livre de qualquer interferência do elemento humano e contextual, totalmente transcendente, arroga a si mesmo um papel de autoridade superior, o que Nancy Pereira³⁹ denuncia como terreno fértil para o fundamentalismo.

Luiza Bairros aponta que experiências como aquelas enumeradas aqui (maternidade, vivência da sexualidade, constituição familiar) são pretendidas como capazes de unificar as mulheres em torno de uma identidade social compartilhada⁴⁰. Entretanto, destaca também o fracasso dessa tentativa de generalizar essas experiências, como se fossem vividas por todas as mulheres da mesma maneira, sem levar em consideração recortes como classe e raça, além da diversidade de contextos sociais, políticos, econômicos e mesmo religiosos. Mostra-se novamente, de extrema importância, localizar as experiências e visibilizar os saberes de mulheres localizadas em corpos e territórios específicos, com suas lutas, resistências e esperanças contextualizadas e corporificadas.

Essa abordagem, em consonância com as teorias feministas e decoloniais, pode ser um aporte importante para o campo da teologia e das ciências da religião, nos quais “corpo” é ainda um tema envolto em tabus e de difícil aproximação. Em resposta aos contextos, o corpo aprende, o corpo sabe, o corpo ensina. Também no contexto da vida comunitária das igrejas, onde toda essa dinâmica acontece, pensar e fazer teologia a partir dos corpos-territórios pode ser uma poderosa ferramenta para lutar contra a cultura de dominação presente nos contextos religiosos, majoritariamente patriarcais e androcêntricos. O medo imposto às mulheres, seja na interdição de

³⁶ GAGO, 2020, p. 123.

³⁷ PEREIRA, 2013, p. 33.

³⁸ PEREIRA, 2013, p. 10-11.

³⁹ PEREIRA, 2013, p. 33.

⁴⁰ BAIROS, 2020, p. 219.



sua sexualidade, seja em uma pretensa “desobediência” a Deus e à Bíblia quando estas não desejam se casar e/ou ter filhos ou filhas, funciona como uma maneira de angariar a lealdade e a obediência das mulheres, não a Deus, mas a um sistema religioso e também cultural/social que se mantém sobre a exploração desses corpos.

Culturas de dominação se apoiam no cultivo do medo como forma de garantir a obediência. Em nossa sociedade, falamos muito do amor e pouco do medo. Todavia, estamos terrivelmente apavorados o tempo todo. Como cultura, estamos obcecados com a ideia de segurança. Contudo, não questionamos porque vivemos em estados de extrema ansiedade e terror. O medo é a força primária que mantém as estruturas de dominação.⁴¹

Por que vivemos com medo, quando aprendemos que “o perfeito amor expulsa o medo” (1 Jo 4.18)? Por que somos tão expostas às violências de gênero? Por que nossos corpos são constantemente atacados? Essas perguntas permeiam as conversas pastorais com mulheres, feitas a partir de situações concretas vivenciadas cotidianamente pelas mulheres.

O principal ponto da resistência passa por “desenraizar padrões internalizados de opressão que existem dentro de nós mesmas se quisermos ir além dos aspectos mais superficiais da mudança social”⁴². Por ações pastorais que ensinem a valorizar diferentes agrupamentos familiares, bem como fortalecer redes de apoio que acolham essas famílias e, em especial, mães solo; que trabalhe na conscientização de meninos e homens, bem como das próprias mulheres, sobre questões relativas ao respeito do corpo, da dignidade e da sexualidade de todos e todas.

As comunidades de fé são importantes espaços de socialização no contexto brasileiro. Como toda a sociedade, estas estão imersas em uma cultura patriarcal e misógina, e por conta disso, acabam reproduzindo esse sistema de dominação como sendo natural e, mesmo, “divinamente revelado”. Audre Lorde denuncia que:

O patriarcado, como qualquer sistema de dominação (como o racismo, por exemplo), precisa socializar todo mundo para acreditar que em todas as relações humanas há um lado superior e outro inferior, em que uma pessoa é forte e a outra, fraca, e conseqüentemente, é natural que o poderoso domine o que não tem poder.⁴³

A tarefa de teologias feministas decoloniais é combater as hierarquias que se estruturam nesses espaços, reafirmando a dignidade de todas as pessoas como imagem e semelhança do Deus Criador. Ao refletir teologicamente e desenvolver práxis comunitárias a partir da ideia-força “corpo-território”, possamos novamente celebrar o Verbo se fazendo carne, habitando entre nós, libertando todos e todas das estruturas e hierarquias que oprimem e aprisionam.

⁴¹ HOOKS, bell. **Tudo sobre o amor**: novas perspectivas. São Paulo: Elefante, 2020. p. 133.

⁴² LORDE, 2019, p. 247.

⁴³ HOOKS, 2020, p. 133.



Em julho de 2022, diversas violências contra mulheres foram perpetradas e publicizadas de forma exaustiva pelos meios de comunicação e nas redes sociais. A dor do corpo delas doeu em cada uma de nós. Da menina de 12 anos, violada e violentada de diversas e cruéis maneiras, à mulher abusada sexualmente durante seu trabalho de parto. Como forma de não apenas reproduzir o relato das violências, busquei expressar dor, pesar e potência em forma de arte. Creio que esse poema seja pertinente ao assunto deste artigo:

Corpo-território

meu corpo é um território em disputa
todos os dias, me preparo para a guerra
batalhas travadas
invadido, devassado,
constantemente controlado

meu corpo é um território perigoso
ele sangra o mundo
ele chora o mar
ele canta a história
podem mata-lo, mas renascerá

porque meu corpo não é só semente,
meu corpo é uma terra fértil.

Referências

BAIRROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 212- 221.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Nova Versão Internacional. Rio de Janeiro: Thomas Nelson do Brasil, 2017.

FEDERICI, Sílvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.

GAGO, Verônica. **A Potência Feminista, ou o desejo de transformar tudo**. São Paulo: Elefante, 2020.

GÓMEZ GRIJALVA, Dorotea. **Meu corpo é um território político**. Rio de Janeiro; Copenhague: Zazie Edições, 2020. (e-book).

HOOKS, bell. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas**. São Paulo: Elefante, 2020.



INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA *et al.* **Retrato das desigualdades de gênero e raça.** 4. ed. Brasília: IPEA, 2011. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/revista.pdf>. Acesso em: 28 abr. 2021.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. *In:* HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 51-81.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. *In:* HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 357-377.

MESSEDER, Suely Aldir. A pesquisadora encarnada: uma trajetória decolonial na construção do saber científico blasfêmico. *In:* HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 160-175.

OYĔWÙMÍ, Oyèrónkẹ. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. *In:* HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 83-95.

PANOTTO, Nicolas. **Descolonizar o saber teológico na América Latina: Religião, educação e teologia em chaves pós-coloniais.** São Paulo: Recriar, 2019.

PEREIRA, Nancy Cardoso. **Palavras: se feitas de carne: leitura feminista e crítica dos fundamentalismos.** São Paulo: Católicas pelo direito de decidir, 2013.

Recebido em: 20 out. 2022.

Aceito em: 01 nov. 2022.