



GÊNERES ESQUECIDOS: RECONHECIMENTO NÃO-BINÁRIO EM POLÍTICAS DE JUSTIÇA DE GÊNERO

FORGOTTEN GENDERS: NON-BINARY RECOGNITION IN GENDER JUSTICE POLICIES

serena bischoff*

Resumo: Pessoas não-binárias existem – e, ainda assim, seguem sistematicamente apagadas, negligenciadas ou ativamente excluídas de discursos políticos, teológicos e institucionais. Este artigo investiga as causas e os mecanismos desse apagamento, situando-os em uma matriz cis-endo-hetero-colonial que define violentamente quais corpos e gêneros são reconhecidos como legítimos e inteligíveis – e quais não são. A partir dessa fundamentação teórica, analisa-se crítica e exegeticamente duas políticas institucionais de justiça de gênero: a da Federação Luterana Mundial (2014) e a da Faculdades EST (2015). Demonstra-se que ambas, ao reconhecerem apenas mulheres cis ao lado de homens cis, reproduzem uma estrutura cis-endo-hetero-colonial, mesmo quando afirmam buscar igualdade e justiça de gênero. Em contraponto, o artigo desenvolve uma leitura queer-teológica de Gênesis 1,27; Gálatas 3,28; e Gênesis 2, evidenciando o potencial não-binário desses textos para uma teologia (verdadeiramente) libertadora. Com base na teoria do reconhecimento de Axel Honneth, propõe-se compreender o reconhecimento de pessoas não-binárias como uma questão de justiça – uma prática política, linguística e teológica transformadora, capaz de criar condições concretas para vidas não-binárias seguras, visíveis e dignas.

Palavras-chave: Não-Binariedade. Reconhecimento. Cis-Heteronormatividade. Políticas de Justiça de Gênero. Teologia Queer.

Abstract: Non-binary people exist – and yet they continue to be systematically erased, neglected, or actively excluded from political, theological, and institutional discourses. This article investigates the causes and mechanisms of this erasure, situating them within a cis-endo-hetero-colonial matrix that violently defines which bodies and genders are recognized as legitimate and intelligible – and which are not. Based on this theoretical foundation, two institutional gender justice policies are critically and exegetically analyzed: that of the Lutheran World Federation

* serena bischoff (elu) é feminista e vive uma vida queer, ativista e com deficiência em Berlim. Atualmente, ela está concluindo um mestrado em Teologia Protestante e um bacharelado em Filosofia e Ciências da Educação na Universidade Humboldt de Berlim. serena está particularmente interessada em corporealidades (in_capacitadas), epistemologias decoloniais, não-binaridades, teofilosofias libertadoras e tudo o que é queer. E-mail: serena.bischoff@hu-berlin.de

(2014) and that of Faculdades EST (2015). It is demonstrated that both, by recognizing only cis women alongside cis men, reproduce a cis-endo-hetero-colonial structure, even when they claim to seek gender equality and justice. In contrast, the article develops a queer-theological reading of Genesis 1:27, Galatians 3:28, and Genesis 2, highlighting the non-binary potential of these texts for a (true) liberation theology. Based on Axel Honneth's theory of recognition, it proposes to understand the recognition of non-binary people as a matter of justice – a transformative political, linguistic, and theological practice capable of creating concrete conditions for safe, visible, and dignified non-binary lives.

Keywords: Non-Binarity. Recognition. Cis-Heteronormativity. Gender Justice Policies. Queer Theology.

For to be oppressed one must first become intelligible.
To find that one is fundamentally unintelligible
(indeed, that the laws of culture and of language find one to be an impossibility)
is to find that one has not yet achieved access to the human.
Judith Butler, Undoing gender.

INTRODUÇÃO

Neste mundo, não existem apenas meninas e meninos, apenas mulheres e homens, apenas pessoas cis. Sabia disso? Parto do princípio de que a maioria das pessoas leitoras deste artigo responderia a essa pergunta com um *claro sim*. E, no entanto, tanto no discurso cotidiano quanto na linguagem das igrejas e teologias cristãs – e até mesmo em estratégias políticas voltadas para a justiça de gênero – deparo-me repetidamente com a mesma mensagem implícita: a de que só existem dois gêneros, ‘mulher’ e ‘homem’, geralmente pensados e naturalizados como brancos, cis, endo e heterossexuais. Vivências de gênero não-binárias, por outro lado, não aparecem: são silenciadas, esquecidas ou simplesmente desconsideradas. Mesmo nos contextos que aspiram à justiça de gênero, essa matriz hegemônica cis-binária mostra-se surpreendentemente resiliente.

Este artigo dedica-se precisamente a esses gêneros esquecidos, apagados e marginalizados. O foco recai sobre a ausência de sua representação e reconhecimento em políticas institucionais de justiça de gênero – como as da Faculdades EST¹ e da

¹ FACULDADES EST. Política de justiça de gênero. *Coisas do Gênero*, São Leopoldo, v. 1, n. 1, p. 114–124, jul./dez. 2015. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/genero/article/view/115>. Acesso em: 14 maio 2025.



Federação Luterana Mundial² – e articula a essa crítica uma proposta teológica e filosófica de libertação que integra perspectivas trans*, queer e decoloniais.

Primeiro, investigo o conceito de não-binariedade como categoria política e discursiva, analisando suas formas de uso e os contextos coloniais cis-endo-hetero-normativos que possibilitam sua emergência – ou que, ao contrário, produzem sua supressão. Em seguida, analiso criticamente duas políticas institucionais que utilizam passagens bíblicas específicas (Gn 1,27; Gl 3,28; e Gn 2) para legitimar suas concepções teológicas-políticas, confrontando-as com leituras queer-teológicas que abrem espaço para uma teologia e uma igreja que reconhecem corpos e vidas não-binárias. Por fim, proponho – com base na teoria do reconhecimento – práticas políticas e eclesiais concretas e transformadoras que reconhecem pessoas não-binárias enquanto sujeitos reais, situados e dignos de viver em plenitude.

Este artigo, portanto, sentipensa a partir da perspectiva da teologia da libertação: uma tentativa de aproximar-se de sua máxima fundamental – a defesa da vida (oprimida) – e de possibilitar o reconhecimento multidimensional de vidas marginalizadas, como as de pessoas não-binárias. Porque, no final das contas, a teologia da libertação também é uma teologia queer. Então, vamos lá.

SOMOS NÃO-BINÁRIES

Ao falar neste artigo sobre gênero não-binário, pessoas não-binárias ou identidades de gênero não-binárias, entendo ‘não-binário’ em um duplo sentido: por um lado, (i) como designação abrangente para autoidentificações fora da ordem binária de gênero; por outro, (ii) como prática inerentemente resistente e crítica às normas hegemônicas.

(i) As denominações de gênero não-binário abrangem formas de identidade em que pessoas se localizam além da matriz binária hegemônica de (cis) ‘mulher’ ou ‘homem’. Elas incluem identidades como genderqueer, inter*, agênero, bigênero, (gênero)fluido, trans*, demigênero ou simplesmente a autodenominação como ‘não-binário/a/e’. Essas autoidentificações se relacionam de modo complexo com a (aparente) dicotomia cis–trans*: enquanto ‘cis’ se refere àquelas pessoas que se identificam com o

² FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL. *Política de justiça de gênero*. Genebra: FLM, 2014. Disponível em: <http://www.luteranos.com.br/textos/missao-mulheres/politica-de-justica-de-genero-federacao-luterana-mundial>. Acesso em: 15 maio 2025.



gênero que lhes foi atribuído ao nascer³, ‘trans*’ designa todes cujas identificações de gênero não correspondem (ou correspondem apenas parcialmente) a essa atribuição – independentemente de se situarem dentro das categorias binárias (como ‘mulher’ ou ‘homem’) ou fora delas. Assim, algumas pessoas não-binárias também se identificam como trans*, outres não; há ainda quem combine designações como ‘mulher não-binária’ ou ‘pessoa trans* lésbica’, que podem parecer contraditórias. No entanto, essa diversidade terminológica aponta para a impossibilidade de reduzir o gênero não-binário a uma definição única ou a um campo fixo de sentido: trata-se, antes, de formas de articulação e práticas historicamente situadas, contextuais e fluidas, atravessadas por experiências individuais, pertencimentos coletivos e desejos políticos.

(ii) No artigo de Robin Dembroff, *Beyond Binary*⁴, a não-binariedade é compreendida como categoria crítica de gênero – uma forma coletiva de perturbar normas hegemônicas estabilizadas. Para Dembroff, ‘genderqueer’ nomeia posicionamentos de gênero que não apenas escapam da matriz binária, mas a desestabilizam ativamente através de sua própria existência e prática. ‘Genderqueer’, portanto, não remete apenas a uma sensação interna, mas a uma prática performativa de resistência. Dembroff critica as tentativas de compreender identidades genderqueer exclusivamente por categorias internalistas (como sentimentos subjetivos) ou externalistas (como aparência ou modo de vestir), pois ambas podem ser compartilhadas por pessoas cis- e trans*-binárias. Em vez disso, ‘genderqueer’ emerge na interação entre a relação de si com a sociedade – como articulação subversiva dentro de um campo normativo que torna o gênero (cis-binário) inteligível e, portanto, politicamente operável.

Nos parágrafos seguintes, pretendo defender políticas de reconhecimento conforme essa dupla perspectiva da não-binariedade: por um lado, políticas voltadas a pessoas e comunidades que se autoidentificam dentro da categoria discursiva da não-binariedade; por outro, políticas que reconheçam a prática crítica às normas implicada nessas existências – uma prática que questiona o próprio contexto normativo-estrutural das autoidentificações de gênero. Dembroff afirma:

³ Uma atribuição que é praticada de forma binária como menina ou menino.

⁴ DEMBROFF, Robin. *Beyond binary: Genderqueer as critical gender kind*. *Philosophers’ Imprint*, [S.l.], v. 20, n. 9, p. 1–23, abr. 2020. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/p/phimp/3521354.0020.009/--beyond-binary-genderqueer-as-critical-gender-kind>. Acesso em: 14 maio 2025.



Em primeiro lugar, a categoria *genderqueer* está socialmente localizada. Como *genderqueer*, na minha proposta, envolve essencialmente a desestabilização do eixo binário, tal como entendido na ideologia ocidental de gênero, está amplamente limitada a contextos onde esta ideologia é dominante.⁵

São exatamente esses contextos que compreendo, a seguir, como campos de poder marcados pela colonialidade, nos quais corpos e modos de existência codificados como cis, endo e hétero são normatizados e continuamente reafirmados como tais. Essas normas operam como estruturas hegemônicas de inteligibilidade que determinam quais gêneros são percebidos, vivíveis, legítimos e reais.

CIS-HETERO-NORMATIVIDADE & INTELIGIBILIDADE

Começamos pelo termo ‘heteronormatividade’, que descreve a ordem discursiva em que apenas sujeitos de gênero binário, ligados entre si por desejos heterossexuais complementares, são considerados ‘coerentes’ ou inteligíveis. A esse se soma o termo ‘cisnormatividade’, que designa o paradigma colonial que estabelece a cisgeneridade como natural, legítima e evidente – e que, a partir dessa suposta evidência, engendra estruturas trans*fóbicas⁶. Ambos os sistemas de ordenamento operam em conjunto e são produzidos discursivamente. Neles, o ‘sexo’ é construído como categoria pré-discursiva por meio de práticas reiteradas, nas quais a masculinidade e a feminilidade cis são naturalizadas como os únicos sexos-gêneros legítimos e definidos de forma opositora – o que, por sua vez, produz o desejo heterossexual como normativo e necessário⁷.

Dentro de uma matriz cis-heteronormativa, não apenas se produzem as categorias supostamente ‘naturais’ de mulher e homem cis e seus desejos ‘complementares’, mas também se estabelecem as condições sob as quais gêneros são considerados reais e visíveis. É aqui que o conceito de ‘inteligibilidade’ de Judith Butler se torna crucial: somente sujeitos que parecem coerentes dentro da matriz cis-hetero são entendidos como inteligíveis – por exemplo, uma mulher feminina e heterossexual, ou um homem masculino e heterossexual. Todas as outras formas de existência – como identidades não-binárias, pessoas inter* ou desejos lésbicos – são lidas como

⁵ DEMBROFF, 2020, p. 19, tradução própria.

⁶ VERGUEIRO, Viviane. *Sou travestis: estudando a cisgeneridade como uma possibilidade decolonial*. Brasília, DF: Padê Editorial, 2018. (Coleção Escrivências, n. 27).

⁷ BUTLER, Judith. *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2021.



deficitárias, erradas ou simplesmente ilegíveis. Quem ou o que é considerado real, verdadeiro ou inteligível depende de formações de saber-poder e de atos discursivos que produzem normas. Como escreve Butler:

As normas são o que governam a vida 'inteligível', os homens 'reais' e as mulheres 'reais'. E quando desafiamos essas normas, não fica claro se ainda estamos vivendo, ou se deveríamos estar, se nossas vidas são valiosas, ou podem ser tornadas valiosas, se nossos gêneros são reais, ou se alguma vez podem ser considerados como tal.⁸

Quando alguém ultrapassa os limites da inteligibilidade ou é expulso deles, é lançado à ilegibilidade, à invisibilidade e até mesmo ao apagamento ontológico⁹. As fronteiras da inteligibilidade, produzidas por normas, determinam quais vidas são consideradas vivíveis, quais gêneros são válidos, quais desejos são legítimos – e quais vidas cumprem os critérios de reconhecimento, ou não.

ENDO-BINARIDADE COLONIAL

Essa violência epistêmica e normativa que estrutura a matriz cis-hetero tem raízes coloniais profundas. Como mostra María Lugones em *Colonialidad y Género*, a binariedade de gênero não é uma evidência antropológica universal, mas um produto das relações coloniais de poder. Inspirando-se em autores como Paula Gunn Allen e Oyèrónkẹ Oyěwùmí, Lugones aponta que em muitas sociedades pré-coloniais – por exemplo, em povos indígenas das Américas ou na sociedade iorubá – o gênero não funcionava como categoria central de organização social. Havia o reconhecimento de existências inter* e múltiplas expressões corporais e sociais de gênero, sem necessidade de assimilação a classificações binárias. A colonização, ao contrário, introduziu um sistema de gênero que classificava corpos segundo parâmetros anatômicos, estruturava papéis sociais de modo binário e hierárquico e rebaixava a categoria 'mulher' à condição subordinada de uma diferença corporal. O gênero tornou-se, assim, um instrumento de dominação e controle colonial. Mesmo diante de evidências médico-antropológicas sobre a diversidade corporal, o direito e as instituições continuam a impor categorias binárias, ignorando ou violentando pessoas inter* – por exemplo, através de cirurgias 'corretivas' em bebês. Essa 'normalização' cirúrgica de corpos inter* à norma binária é expressão

⁸ BUTLER, Judith. *Undoing gender*. New York: Routledge, 2004. p. 206, tradução própria.

⁹ BUTLER, 2004.



direta de uma violência colonial e cisnormativa: ela parte de uma leitura binária e cis-centrada de corpos, que reconhece apenas dois gêneros legítimos e naturaliza uma epistemologia binária de corpos¹⁰. Viviane Vergueiro descreve essa leitura normativa como um modo de interpretação que pretende aplicar ‘critérios objetivos’ para determinar o gênero – e que, ao fazê-lo, só admite duas possibilidades: macho/homem ou fêmea/mulher¹¹. Essa lógica produz exclusão e legitima violências contra corpos dissidentes, apresentando o binário como natural e inquestionável.

Por isso, considero necessário introduzir o termo ‘endo’: ‘endo’ descreve a norma social de não ser inter* e nomeia aquilo que é violentamente tornado invisível – a ilusão colonialmente construída de uma binariedade biológica que naturaliza e normatiza performances cis-endo-hetero. E é nesse sentido que a categoria ‘não-binária’ não se refere apenas a uma multiplicidade de autoidentificações de gênero, mas a uma prática subversiva que desestabiliza, expõe e contesta os regimes de inteligibilidade cis-endo-hetero-coloniais.

POLÍTICAS DE JUSTIÇA DE GÊNERO E INTERSECCIONALIDADES

A concepção de política aqui em questão está centrada na questão da sobrevivência, de como criar um mundo em que aqueles que compreendem seu gênero e seu desejo de não se adequar às normas possam viver e prosperar, não apenas sem a ameaça de violência externa, mas também sem a sensação generalizada de sua própria irreabilidade, que pode levar ao suicídio ou a uma vida suicida.¹²

Políticas que reivindicam justiça de gênero não podem se deter nos limites de uma ordem binária. Elas devem considerar também aqueles gêneros que não são previstos ou reconhecidos dentro da normatividade cis-endo-hetero-colonial. Uma política que deseje realmente promover justiça de gênero precisa compreender-se como política da justiça para todes as pessoas marginalizadas – em razão de sua identidade e expressão de gênero.

¹⁰ LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, [S.l.], n. 9, p. 73–101, 2008. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>. Acesso em: 3 jun. 2025.

¹¹ VERGUEIRO, Viviane. Pensando a cisgeneridade como crítica decolonial. In: MESSEDER, S.; CASTRO, M. G.; MOUTINHO, L. (Orgs.). *Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero*. Salvador: EDUFBA, 2016. p. 249–270. DOI: <https://doi.org/10.7476/9788523218669.0014>.

¹² BUTLER, 2004, p. 219, tradução própria.



Perspectivas trans*feministas já há tempos apontam que sexismo e trans*fobia estão estruturalmente entrelaçados – e que sua superação somente pode ser sentipensada e conquistada conjuntamente. Essa conexão não é um fenômeno acidental, mas expressão de uma ordem de gênero codificada colonialmente, que gera violência contra todas as formas de feminilidade, sobretudo aquelas que vividas de maneira não normativa. Como afirma Letícia Carolina Nascimento: “Hay un odio a lo femenino implantado por la colonialidad; esta produce un odio no contra la mujer sino contra todo lo que es femenino: mujer, travesti, hombre afeminado.”¹³ Essa violência é interseccional e precisa ser compreendida em sua complexa sobreposição de eixos – corpo, desejo, raça, classe, deficiência, religião, idade, identidade de gênero e migração. Maria Lugones demonstra que a construção moderna/colonial/capitalista de ‘raça’ está intrinsecamente vinculada à produção de conceitos binários de gênero. Colonialidade, nesse contexto, significa que posições subjetivas racializadas e generificadas são produzidas simultaneamente – e é justamente essa intersecção que se revela central para políticas emancipatórias¹⁴.

Nancy Fraser complementa ao mostrar que gênero, raça e classe não são categorias isoladas, mas expressões de uma divisão capitalista do trabalho que diferencia e hierarquiza corpos, tornando-os exploráveis¹⁵. Pensamentos interseccionais como esses são retomados por movimentos afro-trans*feministas, que visam tornar visível a interseção entre trans*fobia, misoginia e racismo estrutural, e afirmar que a luta contra um desses sistemas exige enfrentar todos¹⁶. Assim, torna-se evidente que a violência interseccional não atinge ‘múltiplos grupos’, mas opera nas conexões estruturais que produzem as próprias categorias de diferença e hierarquia. Políticas que se limitam a um único eixo – seja deficiência, raça ou gênero – permanecem necessariamente incompletas se ignoram essas interdependências. E, assim, falham no projeto de justiça, pois não reconhecem que a libertação de algunes exige a transformação das estruturas que produzem a marginalização de todes.

¹³ DOMÍNGUEZ, Andrea et al. *Transfeminismos en América Latina*. Bogotá: Sentiido; Heinrich-Böll-Stiftung, 2021. p. 26. Disponível em: <https://www.boell.de/sites/default/files/2022-05/Sentiido.-Transfeminismos-en-America-Latina-2022.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2025.

¹⁴ LUGONES, 2008.

¹⁵ FRASER, Nancy. *Der Allesfresser: Wie der Kapitalismus seine eigenen Grundlagen verschlingt*. Berlin: Suhrkamp, 2023.

¹⁶ GARRIGA-LÓPEZ, Claudia Sofia; MARTÍNEZ, Juliana. Transfeminist Latinx America. *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, [S.l.], v. 10, n. 3–4, p. 301–311, nov. 2023. DOI: <https://doi.org/10.1215/23289252-10900816>.



Diante disso, se a libertação deve ser possível para algumas, ela precisa de alianças interseccionais – coalizões que conectem suas lutas específicas e apontem para um horizonte comum: o reconhecimento, a visibilidade e a segurança material de todes es protagonistas marginalizadas.

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO TAMBÉM É TEOLOGIA QUEER

Do ponto de vista da teologia da libertação, é evidente: a nossa teologia deve estar ao lado de todas as pessoas sistemicamente oprimidas – também daquelas marginalizadas por sua vivência de gênero. Uma teoria prática teológica de libertação só será coerente se desenvolver abordagens exegéticas e sistemáticas voltadas à libertação de todes os gêneros e/ou possibilitem sentipensar um sistema para além das binariedades de gênero normativas. Enquanto as argumentações teológicas exigirem apenas justiça (cis) binária, mantendo invisibilizadas pessoas não-binárias, trans*, inter* ou outras vivências de gênero não normativas, continuarão sendo teologias de exclusão – incoerentes com seu próprio etos libertador.

A seguir, analiso a estrutura teológica-argumentativa das políticas de justiça de gênero das Faculdades EST de 2015 e da Federação Luterana Mundial (FLM) de 2014. Ambos se propõem a fundamentar teologicamente uma prática mais justa em relação aos (dois) gêneros e assumem uma igualdade entre ‘homem’ e ‘mulher’, fundada na Imago Dei de Gênesis 1,27 e na unidade em Cristo conforme Gálatas 3,28¹⁷ – mantendo-se, contudo, presos a uma ordem binária. Gênesis 2 é mencionado de forma apologética no documento da EST, com a observação de que a passagem foi historicamente utilizada para legitimar a subordinação de mulheres. Embora ambos os documentos defendam uma hermenêutica crítica, não há uma ampliação explícita para além das fronteiras de gênero binárias¹⁸. Como resultado, mesmo comprometendo-se com a justiça de gênero, acabam por operar dentro de um enquadramento binário que (i) marginaliza, invisibiliza e não reconhece pessoas não-binárias, trans* e inter*, e (ii) reforça um sistema estruturado por normas coloniais cis-endo-heteronormativas. Pretendo, então, submeter as passagens bíblicas referidas a uma leitura teológica-queer, a fim de revelar seu potencial libertador para além das categorias binárias. O objetivo é ampliar o horizonte

¹⁷ FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL, 2014.

¹⁸ FACULDADES EST, 2015.

teológico dessas políticas, promovendo o reconhecimento da diversidade das existências de gênero como expressões igualmente legítimas da imagem e da graça de De*s.

GÊNESIS 1,27 – DEUS NÃO É BINARIE

“De*s criou a humanidade à imagem de De*s – macho e fêmea ela, ele, De*s os criou”¹⁹ (Gn 1,27): este versículo conhecido é frequentemente lido, na tradição cristã ocidental, de forma binária – como origem de uma ordem de gênero que postula “homem e mulher” como polaridades divinamente estabelecidas – mas o texto hebraico fala de “zachar u’neqevá”²⁰, o que significa “macho e fêmea”²¹. No entanto, tanto a língua hebraica quanto as tradições rabínica e mística de interpretação possibilitam uma leitura muito mais fluida. Como destacam Andreas Krebs e outros autores, com a expressão “macho e fêmea” não se trata de categorias fechadas e excludentes, mas de polos de um espectro. Ela pode ser lida como um merismo, uma figura retórica que expressa o todo – incluindo nuances, intermediários etc. – através dos extremos, como ‘céu e terra’ para a criação. Assim, o texto aponta para a totalidade das existências de gênero²². Essa ambiguidade também é encontrada na tradição rabínica: há séculos, ela reconhece as categorias andrógino, tumtum, saris e ailonit, que descrevem variações inter*, ambíguas ou inférteis.

Essas categorias eram reconhecidas como parte da diversidade humana, com papéis sociais e dignidade espiritual próprios. Releituras cristãs (por exemplo, de Orígenes) interpretam Gn 1,27 não como uma fixação de uma ordem binária da criação, mas como expressão da androginia divina. O ser humano seria – segundo essa leitura – criado inicialmente como simultaneamente “macho e fêmea”; a separação em apenas dois gêneros binários ocorreria somente em Gn 2. A humanidade redimida seria, então, novamente andrógina. Nessa visão, a unidade original não representa uniformidade, mas

¹⁹ Tradução própria do texto hebraico.

²⁰ Em hebraico: זָכָר וּנְקֵבָה

²¹ Notavelmente, o termo ‘zachar u’neqevá’ é usado, por exemplo, em Gn 7 para descrever animais como macho e fêmea. Então, ‘zachar u’neqevá’ não se refere genuinamente a seres humanos, mas a seres vivos.

²² KREBS, Andreas. *Gott queer gedacht: Biblische Perspektiven auf geschlechtliche Vielfalt*. Würzburg: Echter Verlag, 2023.



uma totalidade integrada, que não separa, mas abarca macho e fêmea²³. Mitos platônicos – como o do ser humano esférico no Simpósio – também foram recepcionados teologicamente na Antiguidade tardia: a ideia de que o ser humano era originalmente uno e só depois foi dividido em dois, permeia diversos textos cristãos primitivos. O objetivo não seria o retorno a uma abstração assexuada, mas a cura da natureza dilacerada do ser humano – uma reconciliação da diferença na unidade²⁴.

Essas leituras teológicas-queer apresentam Gn 1,27 como um versículo com poder transformativo de superar a binariedade de gênero atual. Se a humanidade criada à imagem de De*s é de fato de duplo gênero (-> macho e fêmea), sem gênero (-> nem macho ou fêmea) ou algo diferente – permanece em aberto. E se a imagem divina da humanidade remete a uma divindade além das fixações de gênero – não pode ser afirmado com certeza. O que essas possibilidades queer-exegéticas deixam claro, no entanto, é que Gn 1,27 apresenta um convite a compreender os gêneros binários não como algo estático ou um ideal máximo, mas como parte de uma multiplicidade criativa, inspirada por a semelhança com De*s.

GÁLATAS 3,28 – EM CRISTO NÃO HÁ BINARIEDADE

Na afirmação paulina de Gl 3,28 – “Não há mais judeu nem grego, escravo nem livre, nem macho e fêmea; pois todes vós sois ume só em Cristo Jesus”²⁵ – culmina um percurso argumentativo em que Paulo relativiza a validade da Lei mosaica à luz da revelação de Cristo e concebe o batismo como uma nova ordem social e teológica. No contexto imediato da passagem (Gl 3,6–29), fica claro: a unidade em Cristo não se fundamenta em origem, status ou gênero, mas sim em uma fé comum e uma pertença coletiva à herança prometida a Abraão – mediada por Cristo, e não pela Lei.

Várias leituras teológicas-queer interpretam Gl 3,28 não como uma mera promessa espiritual de igualdade, mas como uma radical contestação das fronteiras identitárias – especialmente no campo de gênero e sexualidade. Patrick S. Cheng enfatiza que a fórmula de igualdade não dissolve apenas barreiras étnicas ou sociais,

²³ CARDEN, Michael. Genesis/Bereschit. In: GUEST, Deryn et al. (Orgs.). *The Queer Bible Commentary*. London: SCM Press, 2006. p. 21–60.

²⁴ PETERSEN, Silke. Nicht mehr „männlich und weiblich“ (Gen 1,27)? Die Rede von der Aufhebung der Geschlechterdifferenz im frühen Christentum. In: RÖMER, Thomas; METZLER, Dieter (Org.). *Der andere Gott: Exegese als Herausforderung für die Systematische Theologie*. Zürich: Theologischer Verlag, 2005. p. 77–94.

²⁵ Tradução própria do texto grego.



mas também desconstrói a diferença de gênero – abrindo assim um espaço teológico para vivências queer. Em Cristo, “não há mais [...] macho e fêmea”, o que também significa: Cristo não está interessado em qual é nosso gênero, quem amamos ou como vivenciamos nossos desejos. Essa perspectiva é desenvolvida de diversas formas por cristã*s queer: para Susan Craig, por exemplo, Gl 3,28 permite reconhecer a bissexualidade como um “ambos-e-não-ou”; para Justin Tanis, uma ministre trans*, o versículo revela uma visão além de fronteiras rígidas de gênero – um mundo de variação infinita e graça infinita. E para Virginia Mollenkott, a passagem indica sobretudo o reconhecimento teológico de existências inter* e trans*²⁶.

Partilho dessas leituras e quero ainda destacar um aspecto adicional. No texto grego, nota-se que o terceiro par de oposição – “nem macho e fêmea” – se diferencia estruturalmente dos dois anteriores: como aponta Silke Petersen, ele não aparece em forma substantiva nem com a mesma estrutura de dupla negação, mas sim com a conjunção “e” (kai). Essa diferença estilística remete intertextualmente a Gn 1,27, onde também se fala de “macho e fêmea”²⁷. Com base na leitura teológico-queer que propus para Gn 1,27, concluo que em Gl 3,28 são abrangidas todas as formas de gênero criadas à imagem de De*s no primeiro ato criador; e que Cristo assume essa *conditio humana* em todas as suas expressões – ao mesmo tempo em que relativiza sua relevância, por exemplo, nos contextos sociais. Assim, entendo a unidade em Cristo como celebração de uma pluralidade libertadora e não hierárquica, que reconhece a imagem de De*s em cada existência de gênero – e cada existência de gênero na imagem de De*s. Portanto, podemos ler Gn 1,27 e Gl 3,28 como passagens bíblicas que sentipensam, reconhecem e abraçam existências não-binárias. E, curiosamente, como mostrarei a seguir, o mesmo pode ser dito de Gn 2.

GÊNESIS 2 – UM CORPO DE GENERES

Diferentemente de Gn 1,27, onde se nomeia uma dualidade, o primeiro ser criado em Gn 2 aparece inicialmente como sem marcação de gênero: uma “adam”²⁸ a partir da “adamah”²⁹ – um ser terrestre que não possui um corpo lido claramente como macho ou

²⁶ CHENG, Patrick. Galatians. In: GUEST, Deryn et al. (Orgs.). *The Queer Bible Commentary*. London: SCM Press, 2006. p. 624–629.

²⁷ PETERSEN, 2005.

²⁸ אָדָם em Gn 2,7 traduzido como “o ser humano” ou “a criatura humana”.

²⁹ אֲדָמָה em Gn 2,7 traduzido como “da terra”.



fêmea. Somente em um segundo momento, a partir da retirada de um “lado”³⁰ é que se forma uma segunda ser. A interpretação clássica desse trecho como origem da diferença de gêneros (binários) é profundamente marcada por uma leitura binária. Exegeses queer recentes veem aqui a memória de uma unidade originária, semelhante ao mito de Aristófanes no Banquete de Platão, segundo o qual existiam originariamente três gêneros – macho, fêmea e hermafrodita. Como se tornaram perigosos demais, os Deuses os cortaram ao meio, apagando a existência hermafrodita. Desde então, os seres humanos buscam sua metade perdida, para reconstruir aquela unidade primal de macho, fêmea e hermafrodita – e assim cada par possa tornar-se uma só carne. De forma similar, na tradição judaica se pressupunha que os dois seres humanos de Gn 2 haviam sido, originalmente, dois lados ou rostos de uma só ser. Mesmo a expressão “Desta vez é osso dos meus ossos e carne da minha carne”³¹ em Gn 2,23 não fala de diferença, mas sim de igualdade, de parentesco e de uma ser compartilhada – uma conexão profunda que não implica hierarquia de gênero. O versículo seguinte (2,24) – “Por isso, um homem deixará seu pai e sua mãe e se unirá à sua mulher. Eles serão uma só carne”³² – foi muitas vezes invocado para legitimar o casamento heteronormativo. Contudo, também permite uma leitura ambivalente: para tornar-se uma só carne, o homem precisa abandonar seus privilégios sociais de gênero e se posicionar junto à mulher em um espaço entre – fora da ordem social-patriarcal e seus papéis binários³³.

Gn 2, portanto, contém um potencial de desestabilização das normas binárias de gênero, ao imaginar origens andróginas e descrever o “ser uma só carne” como um gesto de superação dessa diferença binária. Com este olhar teológico-queer sobre Gn 1,27; Gl 3,28; e Gn 2, torna-se evidente que a teologia da libertação pode, e deve, apoiar-se em múltiplas bases bíblicas para sustentar a libertação e o reconhecimento de todas as formas de gêneros marginalizados – inclusive das pessoas não-binárias.

RECONHECE-NOS!

Nesta última etapa argumentativa do texto, defendendo socio-filosoficamente – com base nas análises anteriores – uma abordagem de reconhecimento das pessoas não-

³⁰ וָצֵלָה melhor traduzido como “lado” do que “costela”.

³¹ Tradução própria do texto hebraico.

³² Tradução própria do texto hebraico.

³³ CARDEN, 2006.



binárias como elemento central e necessário de políticas de justiça de gênero, como a da Faculdades EST ou da FML. Com base nas produções filosóficas de Axel Honneth, entendo ‘reconhecimento’ não como valorização privada, mas como uma prática social e fundamental com conteúdo normativo: o reconhecimento é condição para visibilidade, segurança material/corporal/jurídica/social e possibilidade de se apresentar como sujeito entre sujeitos³⁴. Para pessoas não-binárias, isso significa: seu reconhecimento sempre já desafia normatividades coloniais cis-endo-hetero – e constrói espaços alternativos a essas normatividades hegemônicas. Em termos de (realiz)ação, práticas de reconhecimento devem se opor ao silêncio violento das ordens hegemônicas, à exclusão estrutural e à invisibilização simbólica, e atuar onde a subjetividade não-binária se torna inteligível e reconhecível – linguística, jurídica, social e teologicamente.

RECONHECIMENTO VITAL

Nos últimos anos, o Brasil tem deixado evidente do que se trata o reconhecimento: trata-se de vida ou morte. Entre 2021 e 2023, o Brasil manteve-se como o país com o maior número de assassinatos de pessoas trans* no mundo – quase um terço dos casos globais.³⁵ A violência contra vidas não-binárias, inter* e trans*, especialmente contra pessoas trans* racializadas, não é um fenômeno periférico. Movimentos transfeministas apontam, com toda razão, essa violência como uma das questões mais urgentes da política de gênero latino-americana.³⁶ Acima de tudo, essa violência revela o fracasso das instituições em garantir o reconhecimento mais elementar – o de existir como sujeito digne de proteção, afeto e cidadania.

Tendo em vista essas condições, o reconhecimento não pode ser reduzido a um gesto simbólico, tampouco a um ato de tolerância moral. Ele precisa criar condições materiais concretas: acesso à saúde, à educação, à segurança, à habitação, à fé vivida em liberdade. Axel Honneth insiste que o reconhecimento não prescreve *como* a vida

³⁴ HONNETH, Axel. Redistribution as recognition: A response to Nancy Fraser. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. New York: Verso, 2003. p. 110–197.

³⁵ TRANSRESPECT. Investigación sobre asesinatos de personas trans y género-diversas en el mundo. *Transrespect versus Transphobia Worldwide*, 2020. Disponível em: <https://transrespect.org/es/tmm-update-tdor-2022/>. Acesso em: 14 jun. 2025. GAY DA BAHIA, Grupo. *Relatório anual de assassinatos de LGBTI+ no Brasil*. Salvador: GGB, 2023. Disponível em: <https://grupogaydabahia.com.br>. Acesso em: 14 jun. 2025.

³⁶ DOMÍNGUEZ, 2021.



deve ser vivida, mas deve assegurar as condições para que uma vida em dignidade seja possível. Sua teoria parte da convicção de que a justiça social se realiza apenas quando as pessoas podem desenvolver uma autorrelação íntegra – isto é, quando se percebem como agentes morais, digne de amor, respeito e estima. A experiência de reconhecimento é, portanto, a base da subjetividade e o fundamento da vida social³⁷.

RECONHECIMENTO COMO AMOR, DIREITO E ESTIMA

Honneth identifica três esferas centrais nas quais o reconhecimento se concretiza: amor, direito e estima. Cada uma corresponde a uma dimensão normativa específica – satisfação de necessidades, igualdade jurídica e valorização social – e, juntas, delineiam uma concepção plural de justiça. O objetivo de uma teoria crítica do reconhecimento não é conservar o *status quo*, mas expandir continuamente as possibilidades de reconhecimento, ampliando o círculo de sujeitos incluídos nas relações recíprocas e tornando socialmente legítimas formas invisibilizadas de se expressar.

Assim, o amor constitui a esfera primária do reconhecimento: ele corresponde à experiência intersubjetiva da necessidade e da vulnerabilidade. O amor, entendido como relação ética de cuidado e reciprocidade, funda a confiança no próprio valor e a experiência de ser merecedore de afeto³⁸. Para pessoas não-binárias, amar e ser amades fora das normas cis-endo-hetero-coloniais significa desafiar ativamente o monopólio do afeto legítimo e criar novas linguagens de intimidade, parentesco e comunidade.

A segunda esfera, a do direito, está ancorada no princípio da igualdade: reconhecimento jurídico como sujeitos autônomos, capazes de reivindicar direitos e responsabilidades. Para Honneth, é nesse campo que os processos de legalização a partir de baixo – como as lutas pelo casamento igualitário, pelo reconhecimento de identidades de gênero e pela proteção contra a discriminação – operam como mecanismos de correção moral entre as esferas.

Por fim, a esfera da estima social refere-se à valorização das capacidades singulares e contribuições de cada sujeito. Trata-se de reconhecer não apenas a igualdade abstrata, mas a diferença concreta – a pluralidade de modos de viver, criar,

³⁷ HONNETH, 2003.

³⁸ HONNETH, 2003.



resistir e existir. Para as pessoas não-binárias, isso implica o direito de ser reconhecidas não apesar de suas diferenças, mas, precisamente por elas: por desafiarem categorias fixas, por ampliarem a imaginação social, por corporificarem outras maneiras de ser no mundo, sendo à imagem de De*s.

Essas três esferas se entrelaçam e se corrigem mutuamente: o direito pode abrir caminho ao amor e à estima, mas nenhum deles basta isoladamente. Por isso, Honneth propõe que o reconhecimento seja compreendido como processo dinâmico de ampliação das fronteiras morais e políticas: questionar continuamente quem está incluído e quem permanece invisibilizado, e por quê³⁹.

PRÁTICAS POLÍTICAS DE RECONHECIMENTO

Isso implica entender reconhecimento também como um trabalho constante de reconfigurar as condições de inteligibilidade e de tornar possível o que antes era impensável: produzindo mundos habitáveis onde vidas não-binárias possam existir sem medo e com dignidade. A linguagem, nesse sentido, é uma tecnologia de poder: define quem é visível, quem é nomeável e quem é considerado real. A ausência de termos, pronomes e categorias adequadas não é neutra; é um modo de negar existência. Um estudo sobre linguagem não-binária (LNB) no Brasil evidencia que a linguagem não é apenas espelho, mas instrumento de abjeção. Portanto, linguagem não-binária é toda prática discursiva que se recusa a produzir significados exclusivamente binários. Atualmente, movimentos queer no Brasil experimentam formas criativas como o sufixo *e (todes, amigue) ou o uso do *x (todxs, alunxs) – como resistência a regulações estatais e intervenções conservadoras⁴⁰.

Essas lutas mostram: o reconhecimento é sempre (também) uma intervenção na política da linguagem, que precisa ser levada a sério por políticas públicas e teológicas. Essas práticas, ainda que simples, reconfiguram o espaço teológico e institucional. Em igrejas, faculdades e políticas públicas, adotar linguagem inclusiva é reconhecer – performativamente – que a diversidade de gênero é real, digna e teologicamente relevante. É transformar a gramática da fé em espaço de hospitalidade. Mas o

³⁹ HONNETH, 2003.

⁴⁰ MELO, Iran Ferreira de; PARAÍSO, Gustavo José Barbosa. Projetos de lei brasileiros sobre linguagem não-binária. *Periódicos*, Salvador, v. 20, n. 1, p. 255–272, jan./abr. 2024. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicos/article/view/55234>. Acesso em: 12 jun. 2025.



reconhecimento não se esgota na linguagem. Ele precisa traduzir-se em estruturas concretas: acesso igualitário a cargos eclesiásticos, formação teológica não-binária-inclusiva e proteção jurídica contra discriminações. Sem essas dimensões materiais, o discurso de justiça e igualdade de gênero(s) permanece retórico.

Práticas de reconhecimento não são adendos éticos, mas critérios de justiça: modos pelos quais instituições religiosas e políticas testam sua fidelidade à vida. Reconhecer é, nesse sentido, um ato de conversão institucional: abandonar a neutralidade cúmplice e comprometer-se com a produção ativa de mundos mais habitáveis. É nesse horizonte que as considerações finais se inscrevem: pensar o reconhecimento não como gesto pontual, mas como caminho contínuo de transformação. Uma teologia que reconhece é aquela que aprende a ver e a dizer o que antes não podia ser visto nem dito – nem vivido.

CONSIDERAÇÕES

Por tudo isso (e ainda mais), precisamos de políticas que compreendam o reconhecimento em sua multiplicidade:

(i) Políticas que reconheçam pessoas não-binárias como sujeitos reais, com dignidade humana – não como exceções, nem como margens, mas como parte da criação, como imagens de De*s, como realidade teológica e política.

(ii) Políticas que construam espaços de inteligibilidade além da normatividade cis-endo-hetero-colonial: com linguagem inclusiva não-binária, com visibilidade e valorização de corpos queer, com o reconhecimento de formas de existência dissidentes.

(iii) Políticas que se preocupem com condições materiais: acesso à comida, educação, trabalho, saúde, ministérios teológicos. E que garantam o direito à autodesignação, à transição, à integridade corporal.

As políticas de justiça de gênero como as da Faculdades EST, embora importantes na luta contra o sexismo e a violência patriarcal, permanecem limitadas quando apenas fortalecem a categoria ‘mulher cis’ ao lado do ‘homem cis’ – sem questionar, e até mesmo estabilizar, a ordem binária-colonial. No entanto, uma perspectiva teológica da libertação oferece horizontes exegéticos não-binários bem coloridos, dos quais políticas teologicamente informadas poderiam se beneficiar: horizontes diversos que imaginam vidas ricas em reconhecimento e amorosidade



solidária – lutando por uma libertação de corpos diversos, de afetos reais, de linguagens que reconheçam quem antes foi silenciada. Que a palavra se faça corpo – e que esse corpo seja não-binário, múltiplo, amado e reconhecido.

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2021.

BUTLER, Judith. *Undoing gender*. New York: Routledge, 2004.

CARDEN, Michael. Genesis/Bereschit. In: GUEST, Deryn et al. (Orgs.). *The Queer Bible Commentary*. London: SCM Press, 2006. p. 21–60.

CHENG, Patrick. Galatians. In: GUEST, Deryn et al. (Orgs.). *The Queer Bible Commentary*. London: SCM Press, 2006. p. 624–629.

DEMBROFF, Robin. Beyond binary: Genderqueer as critical gender kind. *Philosophers' Imprint*, [S.l.], v. 20, n. 9, p. 1–23, abr. 2020. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/p/phimp/3521354.0020.009/--beyond-binary-genderqueer-as-critical-gender-kind>. Acesso em: 14 maio 2025.

DOMÍNGUEZ, Andrea et al. *Transfeminismos en América Latina*. Bogotá: Sentiido; Heinrich-Böll-Stiftung, 2021. Disponível em: <https://www.boell.de/sites/default/files/2022-05/Sentiido.-Transfeminismos-en-America-Latina-2022.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2025.

FACULDADES EST. Política de justiça de gênero. *Coisas do Gênero*, São Leopoldo, v. 1, n. 1, p. 114–124, jul./dez. 2015. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/genero/article/view/115>. Acesso em: 14 maio 2025.

FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL. *Política de justiça de gênero*. Genebra: FLM, 2014. Disponível em: <http://www.luteranos.com.br/textos/missao-mulheres/politica-de-justica-de-genero-federacao-luterana-mundial>. Acesso em: 15 maio 2025.

FRASER, Nancy. *Der Allesfresser: Wie der Kapitalismus seine eigenen Grundlagen verschlingt*. Berlin: Suhrkamp, 2023.

GARRIGA-LÓPEZ, Claudia Sofía; MARTÍNEZ, Juliana. Transfeminist Latinx America. *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, [S.l.], v. 10, n. 3–4, p. 301–311, nov. 2023. DOI: <https://doi.org/10.1215/23289252-10900816>.

GAY DA BAHIA, Grupo. *Relatório anual de assassinatos de LGBTI+ no Brasil*. Salvador: GGB, 2023. Disponível em: <https://grupogaydabahia.com.br>. Acesso em: 14 jun. 2025.

HONNETH, Axel. Redistribution as recognition: A response to Nancy Fraser. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. New York: Verso, 2003. p. 110–197.

KREBS, Andreas. *Gott queer gedacht: Biblische Perspektiven auf geschlechtliche Vielfalt*. Würzburg: Echter Verlag, 2023.



LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, [S.l.], n. 9, p. 73–101, 2008. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>. Acesso em: 3 jun. 2025.

MELO, Iran Ferreira de; PARAÍSO, Gustavo José Barbosa. Projetos de lei brasileiros sobre linguagem não-binária. *Periódicus*, Salvador, v. 20, n. 1, p. 255–272, jan./abr. 2024. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/55234>. Acesso em: 12 jun. 2025.

PETERSEN, Silke. Nicht mehr „männlich und weiblich“ (Gen 1,27)? Die Rede von der Aufhebung der Geschlechterdifferenz im frühen Christentum. In: RÖMER, Thomas; METZLER, Dieter (Org.). *Der andere Gott: Exegese als Herausforderung für die Systematische Theologie*. Zürich: Theologischer Verlag, 2005. p. 77–94.

TRANSRESPECT. Investigación sobre asesinatos de personas trans y género-diversas en el mundo. *Transrespect versus Transphobia Worldwide*, 2020. Disponível em: <https://transrespect.org/es/tmm-update-tdor-2022/>. Acesso em: 14 jun. 2025.

VERGUEIRO, Viviane. Pensando a cisgeneridade como crítica decolonial. In: MESSEDER, S.; CASTRO, M. G.; MOUTINHO, L. (Orgs.). *Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero*. Salvador: EDUFBA, 2016. p. 249–270. DOI: <https://doi.org/10.7476/9788523218669.0014>.

VERGUEIRO, Viviane. *Sou travestis: estudando a cisgeneridade como uma possibilidade decolonial*. Brasília, DF: Padê Editorial, 2018. (Coleção Escrevivências, n. 27).

Recebido em: 20 jul. 2025.

Aceito em: 28 out. 2025.