

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

FABIANE BEHLING LUCKOW

**CORPO E EXPERIÊNCIA RELIGIOSAS DAS MULHERES EM DIÁLOGO COM A
LITURGIA DO CULTO DOMINICAL**

São Leopoldo

2024

FABIANE BEHLING LUCKOW

**CORPO E EXPERIÊNCIA RELIGIOSAS DAS MULHERES EM DIÁLOGO COM A
LITURGIA DO CULTO DOMINICAL**

Tese de Doutorado
Para a obtenção do grau de
Doutora em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Teologia Prática
Linha de Pesquisa: Práxis teológica e
espiritualidade em comunidades de fé e
sociedade

Pessoa Orientadora: Prof. Dr. Júlio César Adam

São Leopoldo

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

L941c Luckow, Fabiane Behling
Corpo e experiência religiosa das mulheres em diálogo com a liturgia do culto dominical / Fabiane Behling Luckow ; orientador Júlio César Adam. – São Leopoldo : EST/PPG, 2024.
169 p. ; 31 cm

Tese (doutorado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2024.

1. Culto cristão. 2. Mulheres e religião. 3. Espiritualidade. 4. Gênero. 5. Teologia feminista. 6. Corpo humano – Aspectos religiosos. 7. Liturgia. I. Adam, Júlio César, 1972-, orientador. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

FABIANE BEHLING LUCKOW

**CORPO E EXPERIÊNCIA RELIGIOSAS DAS MULHERES EM DIÁLOGO COM A
LITURGIA DO CULTO DOMINICAL**

Tese de Doutorado
Para a obtenção do grau de Doutora em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Teologia, Religião e
Linguagens

Data de Aprovação: 15 de março de 2024

PROF. DR. JÚLIO CÉZAR ADAM (PRESIDENTE)
Assinado digitalmente

PROF.^a DR.^a CAROLINA BEZERRA DE SOUZA (EST)
Assinado digitalmente

PROF. DR. MARCELO RAMOS SALDANHA (EST)
Assinado digitalmente

PROF.^a DR.^a WANDA DEIFELT (LUTHER COLLEGE)
Docente visitante

PROF. DR. CLAUDIO CARVALHAES (UNION COLLEGE)
Docente visitante

Assinado
digitalmente por:
Júlio César Adam
Data: 10/04/2024
17:36:44 -03:00



Assinado
digitalmente por:
Carolina Bezerra de
Souza
Data: 11/04/2024
10:30:06 -03:00



Assinado
digitalmente por:
Marcelo Ramos
Saldanha
Data: 11/04/2024
14:12:08 -03:00



Para minhas irmãs, de fé e de caminhada, que mesmo diante do julgamento e da desconfiança dos homens, anseiam sentar-se aos pés de Jesus e deixar ali o seu perfume.

AGRADECIMENTOS

Ao meu companheiro Mateus. Uso a palavra companheiro em seu sentido etimológico por ser, efetivamente, a pessoa com quem comparto, diariamente, o pão e a vida; que se desdobrou para me apoiar e suprir as responsabilidades com a casa e com o Victor Hugo, especialmente por contas das tantas viagens que, aliás, diante de minhas dúvidas, dizia: vai! A gente dá um jeito! És a prova viva de que o patriarcado não é mais forte que o amor.

À minha mãe, Regina, e à minha irmã, Daniele; é preciso uma aldeia para criar uma criança e é preciso uma aldeia para formar uma doutora. Vocês foram fundamentais em todo o processo, por todo o apoio, cuidado e compromisso comigo e, especialmente, com o Victor Hugo. Esse projeto que nunca foi meu, mas sempre nosso.

Ao meu filho Victor Hugo, que a cada dia me ensina a ser mais humana.

À minha família, de maneira mais ampla, que me apoiou das mais variadas formas, de caronas a orações.

A todas as pessoas que, no contexto da pesquisa de campo e das entrevistas, me permitiram pisar o solo sagrado de sua espiritualidade.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Júlio César Adam, por todo incentivo e orientação, pela confiança e acolhimento, pela corrida no aeroporto e pelas risadas nas horas intermináveis de viagem.

Ao Prof. Dr. Marcelo Saldanha e à Profa. Dra. Carolina Bezerra, pela leitura dos capítulos na qualificação e pelas orientações e direcionamentos, dentro e fora do ambiente acadêmico; pela amizade e parceria; pelo espaço seguro e acolhedor.

Às queridas amigas Débora Vieira, Karen Colares, Luana Zambiazzi dos Santos, e aos queridos amigos Christian Boerger, Marcell Steuernagel, Dionata Rodrigues, Erickson Tomaselli, Louis Marcelo Illinseer, Fernando Berwig, por tantos e variados motivos. Quem tem amigos/amigas como vocês, tem tudo!

Ao grupo de leitura popular e feminista da Bíblia, “Nossa Senhora da Calça Jeans”, que inspirou e motivou muitas das questões presentes na tese e cujo perfume encontra-se impregnado em todo o texto.

À Faculdades EST, em seu corpo docente e também funcionários e funcionárias.

Aos grupos de pesquisa da Faculdades EST, em especial ao Núcleo de Pesquisa de Gênero e ao grupo de pesquisa Espiritualidade, Religião Viva e Teologia, bem como ao grupo de pesquisa Faculdades EST-UniLeipzig, sobre o culto luterano no Brasil e na Alemanha.

Ao CNPQ, pela possibilidade de não somente fazer o doutorado, mas por me possibilitar a dedicação exclusiva, através da bolsa.

A Deus. Por tudo. Sempre.

“É na reunião do povo que vive à beira do caos da opressão e da pobreza, que está sempre pronto a devorá-lo, que descobrimos as orações e gestos que teologia alguma foi capaz de conceber.”

Cláudio Carvalhaes

RESUMO

Frente aos atuais desdobramentos do contexto cristão-evangélico brasileiro e o cenário de crescente fundamentalismo religioso e conservadorismo, tanto no Brasil quanto em diferentes países do mundo, as igrejas cristãs, de tradições e vieses diversos, têm produzido não apenas discursos, mas também práticas comunitárias que pautam discussões sobre o controle dos corpos das mulheres, as quais, por sua vez, acabam pautando em certa medida, as práticas sociais e políticas de toda a sociedade. Dentre as práticas mais paradigmáticas das igrejas cristãs está o culto, entendido como o coração da vida comunitária, o espaço central do encontro de Deus com a sua comunidade, evento no qual as questões relativas às identidades sociais e religiosas das mulheres são articuladas e podem ser observadas para melhor compreender os dispositivos de controle elaborados, articulados e aplicados, bem como visibilizar processos de resistência das mulheres. Esta pesquisa se propõe a estudar o culto cristão, no atual contexto brasileiro, a partir da experiência corporificada pelas mulheres. Através de um processo dialógico constante, entre a construção social do conhecimento presente na bibliografia sobre o tema e o trabalho de campo na realidade concreta de uma comunidade cristã evangélica luterana, utilizando metodologias de pesquisa social, alicerçada em epistemologias e metodologias elaboradas no campo das teorias feministas, surge a pergunta central desta pesquisa: como as mulheres, a partir de seus corpos, articulam suas experiências religiosas em diálogo com a liturgia do culto dominical? Pudemos perceber que a presença das mulheres, reconhecida e valorizada na igreja, especialmente no momento do culto, possibilita processos de libertação, tanto para homens quanto para mulheres. A legitimidade dos saberes teológicos compartilhados na liturgia, por mulheres, valida também a experiência de fé daquelas que ouvem e participam, reiterando que Deus pode falar e se revelar a partir de diferentes timbres e corporeidades, através de e para mulheres. No culto e em sua liturgia, convergem diferentes aspectos da vida e da elaboração do imaginário social e religioso das pessoas, que são expressos nas representações simbólicas do rito, que, por sua vez, inscrevem, nos corpos, através de práticas reiteradas, disposições que informam maneiras de ser e estar no mundo. Isso se dá, especialmente, na maneira como a celebração valoriza e visibiliza a diversidade da experiência humana, corporificada nas diferentes pessoas e grupos, ou mesmo na forma como controla, inviabiliza e silencia estas pessoas, estes grupos. Nesse sentido, é importante observarmos quem são as pessoas que ocupam os espaços, que têm voz e vez, qual o nível de participação proposto a elas durante a realização do culto, tarefa empreendida nesta pesquisa.

Palavras-chave: Culto cristão. Liturgia. Gênero. Teologia prática. Teologia feminista.

ABSTRACT

Given the current developments in the Brazilian Christian-evangelical context and the growing scenario of religious fundamentalism and conservatism not only in Brazil but in different countries around the globe, christian churches of various traditions and orientations have been producing not only discourses but also community practices that drive discussions, mainly about the control of women's bodies, which to some extent, also influence the social and political practices of the entire society. Among the most paradigmatic practices of Christian churches is the worship service, understood as the heart of community life, the central space for the encounter between God and His community. During this event that issues related to the social and religious identities of women are articulated and can be observed to better comprehend the mechanisms of control that are developed, articulated, and applied, as well as to make visible women's processes of resistance. This research aims to study the Christian Service, in the current Brazilian context, based on the embodied experience of women. Through a constant dialogical process, between the social construction of knowledge present in the literature on the theme and fieldwork in the concrete reality of a Lutheran evangelical Christian community, using social research methodologies grounded in epistemologies and methodologies developed in the field of feminist theories, the central question of this research emerges: how do women, through their bodies, articulate their religious experiences in dialogue with the liturgy of the Sunday worship service? We observed that the presence of women, recognized and valued in the church, especially during the worship service, enables processes of liberation for both men and women. The legitimacy of theological knowledge shared in the liturgy by women also validates the faith experiences of those who listen and participate, reaffirming that God can speak and reveal Himself through different voices and embodiments, through and to women. In the worship service and in its liturgy, different aspects of life and the construction of people's social and religious imagination converge. These are expressed in the symbolic representations of the rite, which inscribe dispositions onto bodies via repeated practices, informing ways of being and existing in the world. This happens especially in the way the celebration values and makes visible the diversity of human experience, embodied in different people and groups, or in the way it controls, marginalizes, and silences these people and groups. In this sense, it is essential to observe who are the people that occupy the spaces, who have a voice and an opportunity to be part of it, and what is the level of participation provided to them during the service, a task pursued in this research

Keywords: Christian worship. Liturgy. Gender. Practical theology. Feminist theology.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	17
2 CULTO CRISTÃO E LITURGIA: SÍMBOLO, POLÍTICA E CORPO	27
2.1 INTRODUÇÃO	27
2.2 O CULTO E SUA DIMENSÃO SIMBÓLICA	28
2.2.1 O culto e a comunidade local.....	28
2.2.2 Símbolo e linguagem litúrgica.....	30
2.2.3 O culto e o sentido da repetição.....	31
2.2.4 O movimento entre o visível e o invisível	32
2.2.5 Os símbolos e os sacramentos que habitam o cotidiano.....	36
2.3 O CULTO E SUA DIMENSÃO POLÍTICA.....	39
2.3.1 O culto enquanto clamor profético	39
2.3.2 Presenças e ausências.....	42
2.3.3 O culto e o mundo	45
2.4 O CULTO E A CORPOREIDADE	47
2.4.1 Um Corpo sem “corpo”	48
2.4.2 A “ameaça” presente no corpo.....	49
2.4.3 Uma teologia litúrgica de corpo presente	52
2.4.4 Emaranhado de significados	55
2.5 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS.....	56
3 SABERES DO CORPO	59
3.1 INTRODUÇÃO	59
3.2 EPISTEMOLOGIAS DO CORPO	60
3.2.1 Epistemologias feministas e a “escrita encarnada”	60
3.2.2 O corpo e a experiência como <i>loci</i> epistemológicos.....	63
3.2.2 O corpo e os saberes do cotidiano.....	66
3.3 TEOLOGIA A PARTIR DA EXPERIÊNCIA CORPORIFICADA.....	69
3.3.1 Vivenciando teologia no corpo	69
3.3.2 Um corpo que sente e experimenta	74
3.4 CORPO-TERRITÓRIO: CAMINHOS PARA A TEOLOGIA LATINO-AMERICANA.....	81
3.4.1 Corpo-território e Corpo de Cristo.....	84
3.5 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS.....	86
4 O IMAGINÁRIO SOCIAL E RELIGIOSO PROPOSTO ÀS MULHERES A PARTIR DA LITURGIA	89
4.1 INTRODUÇÃO	89
4.2 IMAGINÁRIO SOCIAL E RELIGIOSO	90
4.2.1 O imaginário social como forma de decolonizar saberes	94
4.2.2 As mulheres no imaginário do culto	99
4.3 ETNOGRAFIA: ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE MÉTODO.....	102

4.3.1 A pesquisadora em campo.....	105
4.3.2 A partir de onde pisam os pés: contextualizando o campo da pesquisa	108
4.3.3 As representações de gênero de Deus e da igreja	112
4.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS.....	117
5 SABERES E FAZERES TEOLÓGICOS DAS MULHERES A PARTIR DA EXPERIÊNCIA DO CULTO.....	121
5.1 INTRODUÇÃO.....	121
5.2 A ESPIRITUALIDADE DAS MULHERES.....	122
5.3 AS MULHERES E A PREGAÇÃO.....	125
5.4 “A VOZ DO POVO É A VOZ DE DEUS”: MAS QUAL É O TIMBRE DESSA VOZ?.....	129
5.5 MULHERES PREGANDO: PEDAGOGIAS DE RECONHECIMENTO DE HUMANIDADE.....	133
5.6 CORPO X MENTE; PRÁTICA X DISCURSO.....	140
5.7 A IMPORTÂNCIA DA EXPERIÊNCIA CORPORIFICADA NO CULTO PARA AS MULHERES.....	143
5.8 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS.....	153
6 O ENCONTRO DAS SUBJETIVIDADES.....	157
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	161
REFERÊNCIAS.....	167

1 INTRODUÇÃO

Culto, liturgia, sempre foram, para mim, casa. Ainda são muito vivas em minha memória e em meu corpo as lembranças e as sensações experimentadas nos cultos da minha infância, de “desde quando eu me lembro por gente”. Naquela pequena comunidade luterana, em uma colônia de migrantes alemães situada no interior de uma pequena cidade quase esquecida no sul do Brasil, na igreja azul de janelas de vidros coloridos e bancos desconfortáveis, onde o cheiro das flores e das velas do altar se misturava ao cheiro característico das pessoas simples, cuja grande maioria trabalhava na agricultura, fui socializada como cristã luterana, ou melhor dizendo, “evangélica”. Essa era a maneira como se distinguiam as pessoas que pertenciam à Igreja de Confissão Evangélica Luterana (IECLB) daquelas que pertenciam à Igreja Luterana do Brasil (IELB), chamados de “luteranos/as” ou mesmo “missouri”, as duas opções existentes. Nos domingos de culto, o primeiro toque do sino anunciava que deveríamos nos por a caminho da igreja. Em meia hora, o culto começaria. Íamos a pé, carregando os hinários com os hinos em português na mão, ainda que a conversa pelo caminho, no encontro com vizinhos e vizinhas, fosse na língua alemã. Era entre as páginas desse hinário que guardávamos o dinheiro para a coleta, isto é, a oferta, que seria deixada no gazofilácio colocado na saída do templo, enquanto o sino tocava, anunciando o final da celebração.

A experiência do culto e a elaboração das liturgias foram também responsáveis diretas pela minha trajetória acadêmica e profissional. Foi no espaço da comunidade cristã de minha adolescência que pude exercitar e me apaixonar pelo fazer artístico. Minha família havia se mudado, fazendo o caminho de tantas outras no Brasil do século XX, do campo para a cidade. Pelotas, uma cidade universitária de médio porte no sul do Rio Grande do Sul, foi nosso destino. Entre aprender a me mover no ambiente urbano complexo e a consciência recém adquirida de, aos 14 anos, habitar não mais um corpo de criança, mas de mulher, a família insere-se em uma nova comunidade eclesial, com dinâmicas também mais complexas do que aquelas vivenciadas na pequena igreja da zona rural.

Lembro vividamente do primeiro culto “da noite”, ou “culto jovem”, que assisti na comunidade luterana São João, localizada na zona central da cidade. Em um templo grande e bem iluminado, um pequeno grupo de música, um “grupo de louvor”,

em um formato que se tornou paradigmático para as igrejas da IECLB pertencentes ao Movimento Encontro, conduzia o louvor. Ao ouvi-los e ouvir a comunidade cantando, pensei: “eu seria muito feliz fazendo isso!” Feliz “fazendo” não somente como alguém que tem um hobby, mas dedicando minha vida à música, ao culto.

Foi por conta dessas vivências que optei por cursar o bacharelado em Artes Visuais, inicialmente, e depois, a partir da intensa experiência com a música, tanto nos grupos de música do culto quanto do canto coral, que iniciei também o bacharelado em Música. Ainda que a música seja a grande responsável por minha trajetória até aqui, entendo que também, no encantamento pelas artes visuais, aprendi (e aprendo!) a compreender e elaborar Liturgia para além dos elementos verbais que a constituem.

Além da vivência local, ao longo da minha vida, tive a oportunidade de participar de variados cultos, em diferentes denominações cristãs, em lugares conhecidos ou em rincões distantes. Do culto luterano celebrado em alemão, no interior da pequena cidade do sul do Rio Grande do Sul onde nasci, passando pelas quase três décadas de participação e atuação no culto de uma comunidade luterana evangelical em Pelotas, chegando à experiência de frequentar uma pequena igreja de periferia, na qual realizei a pesquisa etnográfica deste trabalho; pelos cultos na Alemanha, em templos que contam a história não apenas do luteranismo, mas da história da arte ocidental; pelas missas impregnadas de incenso na capela em Maynooth, na Irlanda; pelos cultos das igrejas reformadas em Budapeste, com seus bancos desconfortáveis; pelo culto pentecostal, em uma pequena igreja na periferia empoeirada de Lima, no Peru; pela experiência de cantar em diversas línguas, durante uma mesma celebração, em Grand Rapids, nos EUA; em todos esses lugares e contextos, sempre fui arrebatada por uma sensação de “casa”¹. Em que pese que, no engajamento com as experiências elencadas, foi de grande ajuda todo o treinamento nas metodologias de pesquisa social, especialmente no método etnográfico, desenvolvido no período do mestrado em Etnomusicologia, perspectiva esta que acabei levando não apenas para os empreendimentos acadêmicos, mas adotando

¹ Diversas destas oportunidades estão diretamente conectadas com a experiência do doutorado e dos grupos de pesquisa dos quais passei a participar, como a parceria Faculdades EST/Universidade de Leipzig, sobre as transformações do culto luterano, no contexto brasileiro e alemão, nos últimos 200 anos, do qual participo desde 2020.

como uma postura diante da vida e também na vida pastoral. Ou seja, buscando estranhar o familiar e me familiarizar com o desconhecido.

Esta tese, portanto, apesar de formatada nos padrões acadêmicos exigidos pelas liturgias da produção científica, não começa com a exposição dos referenciais teóricos e com as escolhas epistêmicas e metodológicas expostas na primeira metade deste texto. Ela começa muito antes, na experiência empírica que foi sendo elaborada a partir de minha própria história com o culto e a liturgia luterana, conforme narrada acima. É em torno de minha própria vivência, observação e participação nesse ambiente e das perguntas que a celebração do culto foi despertando em mim, primeiro como menina e depois como adulta, que esta tese vai se constituindo.

São questões que entendo não serem exclusividade minha, mas que vão sendo reforçadas, transformadas e ampliadas pelas pessoas que buscam, no culto, encontrar uma forma de estar na presença de Deus e de experimentar uma vida plena, cheia da esperança do evangelho libertador do reino. E especialmente pelas mulheres. Nesse sentido, escrever e pesquisar sobre o evento do culto, central e paradigmático à constituição das comunidades cristãs, desde a perspectiva e da experiência corporificada das mulheres, é uma tentativa de visibilizar, de incluir-nos na história do povo de Deus, não a partir de uma humanidade pretensamente universal, mas a partir das alegrias, dores e esperanças que carregamos. É contar nossa própria história. Como escreve Rebecca Solnit:

Toda mulher que aparece luta contra as forças que desejam fazê-la desaparecer. Luta contra as forças que querem contar a história dela no lugar dela, ou omiti-la da história, da genealogia, dos direitos dos homens, do estado de direito. A capacidade de contar sua própria história, em palavras e imagens, já é uma vitória, já é uma revolta.²

Assim, se o projeto que submeti inicialmente pretendia abordar a liturgia do culto cristão e o imaginário social e religioso desenvolvido a partir dele, de forma mais ampla, os encontros com o grupo de leitura popular e feminista da Bíblia com mulheres, com o qual comecei a me reunir durante a pandemia, confirmaram que havia muitas questões a serem abordadas a partir da experiência das mulheres. Os encontros me auxiliaram a delimitar meu escopo de pesquisa, bem como a levantar

² SOLNIT, Rebecca. **Os homens explicam tudo para mim**. São Paulo: Cultrix, 2017. p. 96-97.

questões pertinentes a partir das trocas e conversas que surgiram naquele espaço. Voltarei a este tema no capítulo cinco.

Em meio a esses questionamentos e a essas experiências, surge a iniciativa de abordar o culto a partir da corporeidade das mulheres. A nós, não é dado o “privilégio” (será mesmo privilégio?) de não ter um corpo, de nos preocuparmos apenas com o que é “do alto”, com o Espírito. Nossa corporeidade é sempre marcada pelo gênero. Ou seja, falar sobre gênero é falar sobre corpo, é reconhecer a presença da corporeidade e sua existência. E esse gênero, assim como todas as pessoas que encarnam, em seus corpos, características e vivências que não cabem dentro da “falsa neutralidade” atribuída ao homem branco cisgênero e heterossexual, não se constitui apenas por um dado biológico, mas está imerso e permeado pelo que o constitui política, social, cultural e teologicamente. Essas corporeidades marcadas são territórios nos quais as tensões sociais e comunitárias são disputadas. Pensando assim, surgiu a pergunta central dessa pesquisa: como as mulheres, a partir de seus corpos, articulam suas experiências religiosas em diálogo com a liturgia do culto dominical? A teologia ensinada, apreendida e, principalmente, experimentada através da liturgia, liberta ou oprime os corpos das mulheres?

Além disso, me perguntava: como é possível invisibilizar as mulheres que fazem parte da comunidade, sendo que elas, em grande medida, fazem a comunidade? Que ocupam, com seus corpos, parcela considerável dos espaços de adoração e vivência da fé comunitária? Ainda que lhes fosse vetada a entrada nos templos, elas continuariam presentes nos paramentos litúrgicos e na decoração do altar. Suas mãos soavam o pão da partilha e seus pés esmagam as uvas da Eucaristia.

Em uma de nossas conversas, meu orientador, dr. Julio César Adam, trouxe essa pérola, ouvida a boca pequena por aí, que não mais esqueci: “Na IECLB, os homens ficam com os cargos e as mulheres com as cargas”. Embora estivéssemos discutindo sobre nossa própria denominação, creio que essa máxima valeria, se não para a totalidade das igrejas, ao menos para a maioria delas. A presença massiva de mulheres não somente nos bancos das igrejas durante os cultos e as programações, mas também nas cozinhas e nos bastidores de tantos eventos realizados nas igrejas, na manutenção dos espaços e no embelezamento dos altares, não se reflete nos cargos eletivos e executivos das comunidades. Uma reflexão sobre o imaginário social e religioso, sobre a teologia elaborada pela liturgia, pode nos ajudar a entender esse paradoxo.

Em minha trajetória acadêmica e epistemológica, especialmente na escrita desta tese, não posso deixar de citar não somente as teses, mas a postura epistemológica da colega Odja Barros e do colega Louis Marcelo Illenseer, que também fizeram seu doutoramento pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade EST. Ambas as teses, respectivamente, “‘Outro gênero’ de Igreja: Um estudo sobre a prática comunitária de Leitura Popular e Feminista da Bíblia” e “Práticas litúrgico-musicais: reflexões teológicas decoloniais a partir da criação musical no contexto da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil”, me auxiliaram, enquanto buscava encontrar o tom de pessoalidade necessário às reflexões que tem me acompanhado ao longo da caminhada e que agora encontram-se sistematizadas no formato da tese. O e a colega trataram de práticas e desenvolvimentos comunitários e eclesiais, colocando-se não apenas no texto, mas também como atores dos processos que estudaram sem, entretanto, se sobressaírem em relação às pessoas com as quais compartilharam seus fazeres teológicos. Nessa tentativa de desconstruir as concepções colonialistas e patriarcais de produção do conhecimento científico, presentes não somente no campo da teologia, mas na vida acadêmica em geral, quero me juntar a essa roda, na qual nos propomos a, mais do que estudar e pesquisar, viver e experimentar, de maneira corporificada, o calor da Igreja de Cristo, ainda que cientes da responsabilidade que isso representa.

Por “tom de pessoalidade”, reflito aqui também a partir de minha trajetória como etnomusicóloga³. A etnomusicologia possui laços estreitos com a antropologia social, seus métodos e referenciais, buscando compreender as relações sociais mediadas e estruturadas através das manifestações artístico-musicais. O posicionamento da pesquisadora em relação ao campo e ao seu objeto de pesquisa, bem como com as pessoas interlocutoras, é um imperativo ético. Nesse sentido, não falo, escrevo e reflito a partir de uma falsa neutralidade, mas atravessada por minhas vivências e experiências, narradas acima, na busca por uma “escrita encarnada”⁴. Também é salutar comprometer-me com os conhecimentos e saberes que encontram-

³ Também aqui cabe ressaltar a valiosa experiência vivenciada como participante do Grupo de Estudos Musicais (GEM/UFRGS), coordenado pela prof. dra. Maria Elizabeth Lucas, no período do mestrado nesta instituição. O grupo me permitiu conviver e conhecer contextos culturais, sociais e religiosos diversos, com a reflexão, a profundidade e o engajamento que a pesquisa acadêmica no campo da etnomusicologia possibilita.

⁴ MESSEDER, Suely Aldir. “A pesquisa encarnada: uma trajetória decolonial na construção do saber científico blasfêmico” in: HOLLANDA, Heloísa Buarque de [org]. **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 156.

se aqui compilados, costurados. Assim, como Donna Haraway, a partir da epistemologias feministas, entendo que a objetividade da pesquisa se encontra justamente em admitir que a perspectiva adotada é parcial e localizada, me tornando, assim, responsável pelo que aprendo e apreendo em minha busca⁵. Posto isto, nesta tese, tomo a liberdade que cabe a uma acadêmica iniciada e ambientada na transdisciplinaridade da etnomusicologia com a antropologia social e, agora, com a teologia prática, de me colocar no texto na primeira pessoa do singular, sempre que julgar necessário. Entendo que esta redação não é usual no campo da teologia acadêmica, mas me parece que tanto a teologia prática quanto as teologias feministas me alcançam este “salvo-conduto” para seguir adiante e quebrar esse paradigma, especialmente quando abrem a possibilidade de trabalhar com as metodologias de pesquisa social, de ir à campo, de relacionar-se com pessoas e, assim, elaborar teologias no diálogo das subjetividades da pessoa pesquisadora com suas interlocutoras. Creio que não se espera nada menos do que tal “transgressão” de um trabalho comprometido com teologias feministas, nas quais a experiência humana é reconhecida como lugar originário da teologia, posto que reconhecem que é das “experiências corporais, existenciais de nosso cotidiano que nasceram nossas crenças e depois se organizaram em forma de religiões”⁶.

Conforme descrevi acima, o escopo da pesquisa foi sendo delimitado à medida que avançava o doutorado, que cursava os componentes, bem como a vida em geral se sucedia. Se, no projeto inicial, a proposta era trabalhar com uma etnografia multissituada, em duas comunidades luteranas, a primeira delimitação foi focar em uma única comunidade. A seguir, delimito também a pesquisa em uma abordagem a partir do gênero, estabelecendo o foco na experiência do culto a partir da corporeidade das mulheres. E então, o desvio de rota mais inesperado: dias depois de iniciado o curso de doutorado, a pandemia do COVID-19 instala-se no mundo e, não somente as aulas, mas também os cultos tiveram de se adaptar às políticas de quarentena e afastamento social. Assim, a comunidade eclesial que havia elegido

⁵ HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, 5. Campinas: Ed. Unicamp, vol 5, 1995. pp. 07- 41. p. 21.

⁶ GEBARA, Ivone. As epistemologias teológicas e suas consequências. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Marla (Orgs.). **Epistemologia, Violência e Sexualidade**: Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2015. p. 31-50. p. 37.

para o trabalho de campo passa praticamente dois anos fechada. E, quando volta, volta como a maioria das atividades: aos poucos, tentando se recompor.

A partir daí, fui recalibrando os instrumentos e métodos de pesquisa durante a caminhada. Apesar de realizar grande parte de minha observação-participante na comunidade na qual havia pensado desde o projeto inicial, durante o ano de 2023, por conta destes e de outros impasses, que perpassam também as burocracias em relação às modalidades de pesquisa social, busquei apoiar minhas reflexões também na observação e vivência multissituada do evento cúltico, interagindo com as mulheres e apreendendo de suas experiências, conforme compartilhavam comigo. Um aspecto positivo dessa jornada foram as diversas oportunidades de circulação em outros países, conforme posto acima, decorrentes do envolvimento com a pesquisa do tema da liturgia, que me possibilitaram vivenciar a liturgia de diferentes cultos, em diferentes lugares, de maneira que fosse possível o movimento de estranhamento-familiaridade com meu trabalho de campo no Brasil. Portanto, ainda que esta tese não esteja mais “fechada” em uma forma mais clássica de etnografia, faço uso dos recursos que aprendi na experiência de emprego desse método.

No contexto da teologia, “a etnografia é um método para pesquisar e compreender as lacunas e as conexões entre a teologia e as práticas de fé vividas”⁷, que tem sido utilizada para compreender as práticas religiosas materiais das comunidades de fé, principalmente no campo da teologia prática. Além de buscar compreender, esse esforço também objetiva e possibilita “recriar alguns desses efeitos no contexto da escrita sobre eles”⁸. Nesse sentido, a sistematização metodológica e também as etnografias de Mary Clark Moschella serviram de referência e inspiração para esta pesquisa, bem como o trabalho da antropóloga Marilyn Strathern, dentre tantos e tantas que compõem esse arcabouço teórico-metodológico.

Aqui, cabe ainda pontuar novamente as dificuldades impostas pela pandemia do COVID-19, tanto nos estudos do doutorado como um todo quanto na realização da pesquisa de campo, principalmente da observação-participante para a

⁷ MOSCHELLA, Mary Clark. “Ethnography”. In: MILLER-MCLEMORE, Bonnie J (Ed.). **The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology**. Chichester/UK: John Wiley & Sons, 2012. p. 224.

⁸ STRATHERN, Ann Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**: Marilyn Strathern. São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 316.

escrita etnográfica. Apesar dessa situação, não houve concessão, por parte do CNPQ, de prorrogação da bolsa, o que me levou a condensar o período de trabalho de campo. Por conta disso, também os processos de aprovação da pesquisa de campo no Conselho de Ética da Pesquisa foram mais demorados, por conta do período de férias que se interpôs ao período da pesquisa. Entretanto, estas questões estarão resolvidas até a publicação da tese.

Para aprofundar as percepções a respeito da relação entre liturgia e corporeidade das mulheres, realizei entrevistas com 5 mulheres com idades variando entre 25-40 anos, todas com histórico de participação nos cultos da IECLB durante um período considerável de suas vidas, que se dispuseram a interagir e conversar. As entrevistas foram abertas, com uma pergunta condutora, que abria a conversa. Por conta das agendas atarefadas, acabamos trocando mensagens pelo aplicativo WhatsApp. Algumas gravaram suas respostas em áudio enquanto outras escreveram mensagens de texto. As mensagens em áudio foram transcritas e trechos das conversas estão reproduzidas ao longo do texto da tese.

A pessoa leitora perceberá (ou assim espero!) que, à medida que o texto vai avançando, o meu timbre e o de minhas interlocutoras vai se tornando mais presente e discernível, em meio à elaboração teórica construída a partir do pensamento de autores e autoras que me acompanharam neste processo. Enquanto os capítulos 2 e 3 trazem os aportes teóricos, a segunda parte, capítulos 4 e 5, são elaborados a partir de um escrita que se pretende encarnada.

Para dialogar com esses dados, busquei a companhia de teólogas feministas que elaboram seu fazer teológico a partir da relação da vida e da corporeidade das mulheres, dentre as quais destaco Nancy Cardoso Pereira, Wanda Deifelt e Ivone Gebara. Para provocar o diálogo destas com a área da liturgia, pude trazer para a conversa também teólogas como Teresa Berger e Brigitte Enzner-Probst, que se dedicam a estudar as relações entre liturgia e gênero, desde uma perspectiva histórica e também prática, de edificação de comunidades. Cabe ainda citar o trabalho de James K.A. Smith no desenvolvimento do conceito de liturgias culturais, conceito que nesta pesquisa discuti sob a perspectiva das teorias decoloniais.

No capítulo dois, que segue esta introdução, buscarei definir o culto cristão e lançarei aportes sobre as dimensões simbólica e política do culto, a partir dos quais pretendo desenvolver a tese. Estas, entretanto, são as dimensões que dialogam não somente a partir da corporeidade, mas nela própria. A própria corporalidade, como

expressão da manifestação divina, é atravessada por essas dimensões. Elas não são meras camadas colocadas sobre a corporalidade, mas expressam-se e articulam-se nela.

No capítulo três, abordarei duas dimensões a partir das quais se dá a elaboração de conhecimentos e saberes a partir do corpo. Começo com a perspectiva fenomenológica, que busca compreender os fenômenos a partir dos sentidos e das experiências dos corpos, já em diálogo com a Teologia da Libertação e as teologias feministas, a partir do indivíduo. Já nesse caminho, amplia-se a compreensão da experiência do sujeito/da sujeita, a partir de um corpo socialmente constituído e localizado, fazendo uso da ideia força de corpo-território. Por fim, vêm as implicações dessa leitura para a elaboração e a vivência do culto e da liturgia e de uma teologia litúrgica.

No capítulo quatro, parto para a tarefa de desvelar como se constitui o imaginário religioso e social das mulheres em diálogo com o culto, a partir dos aportes teóricos construídos no capítulo 3. Para cumprir tal tarefa, busquei definir quais são os critérios e referenciais para pensar o que constitui esse imaginário. A seguir, a partir do material empírico e da coleta de dados em campo, procurei demonstrar como isso se dá na prática e na dinâmica de uma comunidade local. Nesse sentido, devo dizer que essa é uma narrativa etnográfica contada por uma voz teológica e pastoral, como escreve Mary Clark Moschella. Como acontece com esta teóloga, também me intriga “a complexa interação entre história, nervos e carne. Quero explorar o papel da história e da religião na formação das nossas identidades e imaginações, e vice-versa”⁹. Além disso, a observação-participante nesse contexto específico colaborou para a elaboração de questões e de reflexões a partir dos deslocamentos e experiências em outros contextos, que foram possíveis durante o período da pesquisa.

Por fim, no capítulo cinco, amplio meu olhar e minha percepção para incorporar, no sentido de realmente deixar que façam parte de mim, de meu corpo, os saberes teológicos que mulheres compartilharam comigo nesse processo e ao longo de minha vida. “Ao longo da vida” porque muitas dessas “provocações”, com as quais entrei em contato na prática comunitária, direcionaram minha busca, meus estudos, meus textos devocionais, minhas orações e mesmo minha arte, assim como aconteceu com o grupo de leitura popular e feminista da Bíblia, conforme narro no

⁹ MOSCHELLA, Mary Clark. **Living Devotions: Reflections on Immigration, Identity, and Religious Imagination**. Wipf and Stock Publishers, 2008. p. 5.

início do capítulo. Cabe pontuar que faço isso na tentativa de me empenhar na busca por um mundo no qual a voz e a presença das mulheres fosse não somente reconhecida, mas valorizada pelas contribuições para a construção de um mundo melhor e mais justo, um reino onde habita a justiça. E, como a pesquisa vai fazendo seus próprios percursos, à medida que trilhamos seus caminhos, o tema da homilética também será abordado, posto que as interlocutoras da pesquisa demonstraram especial consciência das implicações de uma perspectiva de gênero nesse assunto.

Nestes dois últimos capítulos, por questões de clareza metodológica, optei por colocar as citações do diário de campo, bem como as falas transcritas das interlocutoras, em citação recuada e itálico, conforme será apontado na primeira inserção. Desta maneira, as entradas e falas transcritas não se confundirão com as citações bibliográficas e terão o devido destaque do corpo do texto. Será utilizado o mesmo tamanho da fonte do corpo do texto, de maneira que estejam em mesma grandeza no texto como um todo, assumindo assim, o protagonismo que lhes é devido no texto. Importante salientar que os nomes das interlocutoras foram substituídos por nomes fictícios, para garantir seu anonimato. Essa substituição está assinalada nas notas de rodapé e é seguida, no corpo do texto, por um asterisco (*).

Tomei ainda a liberdade de incluir, ao final da tese, um pequeno capítulo composto por três poemas que compus durante a escrita da tese, que buscam elaborar sobre Deus e tantas outras questões relativas à fé, à espiritualidade e à experiência em comunidades eclesiais que surgiram durante a escrita. Existem temas que só podem ser compartilhados entre as subjetividades que nos habitam e que não cabem nos textos formatados nas normas, sejam elas ABNT ou essas da Faculdades EST.

2 CULTO CRISTÃO E LITURGIA: SÍMBOLO, POLÍTICA E CORPO

2.1 INTRODUÇÃO

O presente capítulo pretende traçar alguns caminhos possíveis na abordagem do culto cristão e de sua liturgia, dando lastro a uma percepção construída a partir da corporeidade. As diversas perspectivas que constituem o significado religioso, simbólico e político desse evento apontam, em si mesmas, uma infinidade de possibilidades.

Para tal, abordaremos o caráter simbólico-ritual do culto, destacando de que maneira a escolha dos símbolos que o compõem tem significados atribuídos não somente a partir de uma construção teológica, mas também cultural e política. Ou seja, as escolhas em relação aos símbolos que o constituem, sejam aqueles que proveem a manutenção da tradição religiosa, seja aqueles que propõem sua transformação ou mesmo sua rejeição, expressam não somente escolhas teológicas ou culturais, mas também políticas. Posto que as celebrações do culto funcionam como espaços simbólicos de resistência ou de manutenção do *status quo*, seja ele eclesiástico ou político, essa abordagem será aprofundada na segunda sessão. Por fim, na terceira sessão, buscaremos entender de que maneira essas duas esferas, simbólicas e políticas, são expressas a partir da corporeidade, tema que será retomado no capítulo 3.

Ao nos aproximarmos do culto a partir destas diferentes dimensões, pretendemos uma compreensão mais encorporada do que ele representa, entendendo que é o ser humano, corpo, mente e coração, que responde ao chamado de Deus para o serviço da adoração. Corpo e consciência que, de forma indivisível, são atravessados pelas contingências de sua constituição e características físicas e biológicas. Ao mesmo tempo, o corpo é também mergulhado e encharcado pelas construções sociais, políticas e culturais que o formam e conformam. Este capítulo pretende explorar essas dimensões, introduzindo assim a importância de elaborá-las a partir de sua expressão na corporeidade.

2.2 O CULTO E SUA DIMENSÃO SIMBÓLICA

O culto cristão, enquanto ritual simbólico, aponta, nos diversos elementos, verbais e não verbais, que o constituem, para uma realidade além de seu contexto concreto e imediato. Estes elementos, entretanto, não possuem formas e, muitas vezes, nem mesmo significados fixos, mas vão tendo sua constituição, tanto na materialidade objetiva, quanto em seus significados subjetivos, se formando e transformando conforme a congregação reunida, ano após ano, geração após geração, vai experienciando e interagindo com a prática ritual. Assim, às convenções, doutrinas, ordos e recomendações da tradição cristã, bem como de cada tradição denominacional no contato e troca com a cultura de seu tempo e lugar, a liturgia do culto vai gerando ressonância com o povo reunido. Ou, ao menos, deveria ser assim. Contudo, não raras são as experiências de liturgias que não conversam com seu contexto, seja por sua defasagem na comunicação simbólica, seja por não dialogarem com sua comunidade local, assumindo assim, agendas e até mesmo gostos de um pequeno segmento desta, em geral, alinhada com o clero.

Esta seção explorará, portanto, a elaboração da dimensão simbólica do culto, em um processo dialógico entre a tradição da Igreja Cristã e os tempos e contextos nos quais as igrejas existem.

2.2.1 O culto e a comunidade local

Na direção apontada acima, o papel da comunidade, na qual e através da qual o culto acontece, é central. Nelson Kirst, a partir de uma definição aparentemente simples, que delinea a identidade, as características e a função do culto cristão, compreende que o “culto é o encontro de Deus com sua comunidade”¹⁰. Partindo de uma analogia relevante para grande parte da igreja luterana, ainda hoje, no Brasil, o autor o aproxima de um rancho no meio da lavoura, onde as pessoas que trabalham a terra encontram abrigo e descanso durante um dia de trabalho, onde suas forças são renovadas para que possam, a seguir, voltar ao trabalho.

¹⁰ KIRST, Nelson. Liturgia. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph; ZWETSCH, Roberto E. (Org.). **Teologia Prática no contexto da América Latina**. 3. ed. rev. e atual. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p.109-129. p. 109.

Essa analogia, por simples que pareça em uma primeira impressão, carrega aspectos relevantes na consecução do presente trabalho. Enquanto grande parte dos teólogos e das teólogas clássicos que se dedicam à definição e ao caráter do culto e da liturgia, se concentrem no conteúdo teológico do evento¹¹, especialmente na forma como Cristo se faz presente no culto e como opera-se a salvação, a definição de Kirst aponta também para a maneira como essa experiência, de encontro com Deus, acontece no ambiente da comunidade. Comunidade esta que está inserida no mundo e que operacionaliza seu culto no diálogo entre a teologia e seu contexto temporal, social e geográfico, promovendo um constante movimento, muitas vezes desestabilizante, entre culto-mundo-culto-mundo e assim por diante.

Já em sua abordagem da perspectiva bíblica do culto, Kirst traz para o centro do debate o desejo de Deus de se fazer presente em meio a Sua comunidade. Deus se faz disponível ao Seu povo e deseja encontrá-lo, disposição essa que pode ser experimentada de forma concreta na Eucaristia¹².

Ao entrar na perspectiva das ciências sociais sobre o culto, Kirst torna ainda mais clara a analogia do rancho na roça:

Como encontro de Deus com sua comunidade, culto cristão é um lugar onde as pessoas participam, veem, falam, sentem, pensam, tocam, se movimentam e interagem umas com as outras, onde pessoas chegam com uma imensa bagagem de vivência, e de onde retomam para um mundo de intensas relações e experiências.¹³

Como no rancho, a ideia de descanso e alimento, de recuperar forças e seguir adiante, relaciona-se diretamente com uma das funções do culto. Ao desejo de Deus, de encontro e comunhão com sua comunidade, Kirst justapõe a experiência do culto a partir da perspectiva da comunidade, do ser humano que o vivencia. Percebemos aqui a ênfase em uma experiência corporificada, que apela aos sentidos para apreender o fenômeno, o evento que vivencia. E para tal, mostra-se necessário

¹¹ James S. White, ao elencar as principais definições do culto cristão, cita teólogos renomados como o metodista Paul W. Hoon, o luterano Peter Brunner, o reformado J. J. von Almenn, a anglicana Evelyn Underhill, o ortodoxo Nikos A. Nissiotis e mesmo os papas Pio X e Pio XII. Ver: WHITE, James F. **Introdução ao culto cristão**. São Leopoldo: Sinodal, 2016. p. 14-17.

¹² KIRST, 2011, p. 111.

¹³ KIRST, 2011, p. 115-116.

pontuar e compreender as diversas linguagens que compõem e constroem a liturgia do culto, que podem ser tanto verbais quanto não verbais.

O culto, portanto, é uma experiência concreta, que acontece em meio à realidade cotidiana, corporificada pela presença das pessoas que atendem ao chamado à adoração, formando assim o Corpo que é a Igreja. Esse encontro é mediado por símbolos e ritos, que, a partir desta realidade, cotidiana e corporificada, são embebidos no sagrado.

2.2.2 Símbolo e linguagem litúrgica

Seguindo nessa direção, cabe analisar as linguagens dos elementos que constituem a liturgia e simbolizam o sagrado no culto. Kirst aponta quatro categorias não verbais que a constituem e que são igualmente relevantes, na relação com a linguagem verbal da pregação, das leituras bíblicas, das orações e mesmo das letras que compõem os hinos entoados. São elas:

a) formas de expressão diretamente ligadas à fala (volume, frequência, timbre, cadência, aspereza, agressividade, acentuação etc.); b) outros elementos e processos acústicos (música, órgão, sinos, arrastar dos pés, ranger dos bancos, bater palmas etc.); c) formas de expressão que se relacionam com o nosso corpo (mímica, gesticulação, posturas, movimentação, locomoção); d) formas de expressão relacionadas com determinados objetos e formas de representação (vestes, paramentos, elementos sacramentais, arquitetura, cores, artes plásticas, símbolos litúrgicos etc.).¹⁴

Todos os elementos que constituem a liturgia, verbais e não verbais, estão carregados da dimensão simbólica. Conforme aponta Leonardo Boff, “a linguagem da religião e do sacramento nunca é apenas descritiva. É principalmente *evocativa*” [grifo do autor]¹⁵. A estrutura dessa linguagem, relembra, “não é argumentativa, mas narrativa”¹⁶. Ou seja, direciona, inspira, eleva a imaginação das pessoas para uma realidade que só pode ser tocada dessa forma, que está para além da realidade concreta de seu cotidiano. Aprofundando essa compreensão, Panotto acrescenta

¹⁴ KIRST, 2011, p. 116.

¹⁵ BOFF, Leonardo. **Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. p. 17.

¹⁶ BOFF, 2015, p. 16.

ainda que “a liturgia representa o espaço narrativo mais significativo da comunidade eclesial”¹⁷, contando e recontando a história da salvação para dentro da história presente. Enquanto a herança do pensamento racionalista tentou transformar as experiências com o sagrado em alguma coisa dissecável, em uma verdade que pudesse, por via da argumentação, convencer intelectualmente as pessoas, “a verdade religiosa jamais é uma fórmula abstrata e o termo de um raciocínio lógico. Primeira e fundamentalmente ela é uma experiência vital; um encontro com o Sentido definitivo”¹⁸. Ainda que parte importante desse encontro passe pela compreensão objetiva do evento “culto”, outras formas de apreensão desse rito, subjetivas e simbólicas, não somente informam essa experiência como são também parte imprescindível dele. Ou seja, nem tudo pode ou deve ser explicado pela via da objetividade.

2.2.3 O culto e o sentido da repetição

Nesse campo simbólico, portanto, opera o culto. Aqui, podemos definir o culto enquanto rito, posto que, através dos elementos de sua liturgia, pode ser compreendido como a repetição de um conjunto de gestos ou ações simbólicas, que, por serem escolhidos por um determinado grupo humano, também o identifica¹⁹. A repetição é um elemento essencial ao culto, sendo uma característica que tanto ensina o sentido simbólico de seus elementos quanto vai, paulatinamente, constituindo a identidade do grupo que partilha sua comunicação através desses elementos. Como destaca Han, são “repetições [que] estabilizam e aprofundam a atenção”²⁰, posto que “toda práxis religiosa é um exercício de atenção”²¹, sendo esta propícia para a assimilação de técnicas de atenção profunda, na qual a repetição de gestos, posturas, elementos, palavras, são essenciais²².

¹⁷ PANOTTO, Nicolás. Liturgia e Teologia da Libertação: Liturgia, ocupação teológica e a ressignificação do sujeito. In: CARVALHAES, Cláudio (org). **Teologia do culto: entre o altar e o mundo: estudos multidisciplinares em homenagem a Jaci C. Maraschin**. São Paulo, SP: Fonte Editorial, 2012. p. 75-87. p. 81.

¹⁸ BOFF, 2015, p. 17.

¹⁹ BUYST, Ione. **Celebrar com símbolos**. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 23.

²⁰ HAN, Byung-Chul. **O desaparecimento dos rituais: Uma topologia do presente**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022. p. 20.

²¹ HAN, 2022, p. 19.

²² HAN, 2022, p. 20.

O ritual, a liturgia, a exemplo de uma expressão artística, “não é um discurso. Ela ocorre em formas, significantes, e não em significados”²³. Transformar ou mesmo traduzir essa expressão em discurso, empobrece a experiência, uma vez que jamais dará conta da subjetividade e do mistério que a envolvem. Daí a importância da elaboração dos símbolos, que vão sendo articulados e constituídos no diálogo entre a “verdade universal” a ser transmitida e as formas transitórias através das quais essa verdade é experimentada e vivenciada no rito, que conjuga formas da tradição cristã com aspectos das culturas locais, possibilitando assim a comunicação com seu contexto.

A liturgia atua, no tempo-espaço, “para criar, recriar e ressignificar os marcos de sentido a partir dos quais a comunidade (e cada indivíduo nela) vive e contempla seu espaço vital”²⁴. No encontro que o simbólico promove com o divino, através da repetição, “passado e futuro são unidos em um presente vivo. Como forma de união, promove duração e intensidade. Zela para que o tempo permaneça”²⁵. Portanto, ao mesmo tempo que abrem espaço para a interação com a comunidade atual, geram um sentido de continuidade com uma história que vai sendo desdobrada ao longo da História.

2.2.4 O movimento entre o visível e o invisível

A repetição da liturgia, que gera portanto duração e intensidade, na medida em que vai sendo incorporada (no sentido de ser apreendida pelo corpo do ou da fiel), também gera movimento entre diferentes esferas da realidade na qual se pode habitar simultaneamente. Por um lado, temos a realidade invisível e subjetiva dos significados e sentidos a que os símbolos buscam remeter e acionar, ou seja, o sagrado com o qual pretendem se comunicar, enquanto, por outro, temos sua expressão visível e perceptível, que pode ser expressa tanto de forma verbal, quanto não verbal, como pontuado anteriormente.

Para que estes símbolos sejam efetivos nesta comunicação, eles apresentam-se conformes com a realidade imediata e cotidiana da comunidade. Ou seja, a simbolização da fé no culto nos ensina a encontrá-la em nossos cotidianos, naquilo

²³ HAN, 2022, p. 45.

²⁴ PANOTTO, 2012, p. 76.

²⁵ HAN, 2022, p. 20.

que Boff irá chamar de “pensar sacramental”²⁶. Mais do que ensinar, o culto convida a experimentar a dimensão sacramental da vida. Gera-se daí um movimento que simboliza o sagrado no cotidiano, tornando a fé e a espiritualidade uma esfera relevante do dia a dia, o que, por sua vez, capacita a uma compreensão mais incorporada dos significados presentes nos ritos.

Estes elementos, em maior ou menor grau, funcionam na simbolização não apenas do Sagrado, de Deus, mas apontam também para a realidade mundana e humana que as elaborou, que as escolheu. Esse reconhecimento dos símbolos pela comunidade é o que os torna efetivos na comunicação. Eles não possuem vida própria, mas seus conteúdos são constituídos e significados sempre em relação²⁷. Conforme reforça Panotto, “o poder do símbolo reside no fato de que um princípio teológico não depende exclusivamente de seu enunciado, mas sim da sua dinâmica dentro de uma comunidade particular”²⁸. Portanto, não é, necessariamente, uma questão de estar coerente apenas teologicamente, mas de ser também coerente com as dinâmicas do lugar e do grupo de pessoas que compõem uma congregação ou ajuntamento específico. As expressões do culto, em sua liturgia, em seus ritos, em seus gestos e linguagens, elaboram “também uma práxis simbólica, uma práxis do *syμβάλλειν*, ao reunirem as pessoas produzindo aliança, uma totalidade, uma comunidade”²⁹.

A eficiência dos símbolos empregados na liturgia, portanto, não se encontra simplesmente na maneira como estes funcionam na sistematização de dogmas e de discursos em uma linguagem não-verbal. Mais do que isto, é na ressonância que geram, no movimento que propõem, entre a vivência da fé e da espiritualidade nas práticas litúrgicas da comunidade reunida em culto, com o mundo e os elementos que constituem o cotidiano das pessoas crentes, nas quais os símbolos vão sendo criados e recriados, a partir de contextos e épocas concretos.

Em resumo, podemos dizer que as práticas litúrgicas criam um espaço de construção teológica em que a experiência completa do sujeito e da comunidade entra em jogo a partir do aspecto corporal, discursivo, simbólico,

²⁶ BOFF, 2015, p. 109.

²⁷ BIERITZ, Karl-Heinrich. “Fundamentação antropológica”. In: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph; MEYER-BLANCK, Michael; BIERITZ, Karl-Heinrich. **Manual de ciência litúrgica**: ciência litúrgica na teologia e prática da igreja. São Leopoldo: Faculdades EST, Sinodal, 2011. v. 1, p. 156.

²⁸ PANOTTO, 2012, p. 77.

²⁹ HAN, 2022, p. 16.

ritual e gestual, fazendo dessas práticas um campo de significação que projeta a vida dos crentes desde novos marcos de sentido que servem para uma transformação de sua cosmovisão da realidade. Desde esta perspectiva, a liturgia serve como uma instância de construção de subjetividade em que os discursos teológicos, dispositivos rituais e marcos simbólicos servem para a criação de percepções de “sujeiticidade”, contexto e ação.³⁰

Neste trecho, trazendo o pensamento do teólogo Gustavo Gutiérrez, a partir da teologia da libertação, Panotto lembra que o sujeito teológico não é nem o sujeito simplesmente, nem o profissional acadêmico da área, mas a comunidade de fé, ou seja, uma construção coletiva de identidade. Pontua que “a teologia deixa de ser um discurso isolado da vida, um dogma que serve para a legitimação de uma estrutura, para passar a ser a expressão da experiência de uma comunidade, que sendo assim fica distante de um pensamento único, e é a expressão de um conjunto heterogêneo de sujeitos”³¹. A comunidade vai se narrando, numa construção narrativa que entrelaça sua história na história de Deus, através de ações simbólicas, que também “transmitem e representam todos os valores e ordenamentos que portam uma comunidade”³², sem que estes precisem ser verbal e formalmente comunicados. À medida que, inserida na comunidade que cultua, a pessoa passa a observar a maneira como as demais se comportam, como se portam diante de determinadas situações, seja no momento do culto, seja em outros momentos, ela pode passar a assimilar esses padrões ou resistir a eles. Em diversos casos, justamente por conta da repetição, a assimilação acaba acontecendo de forma pré-consciente, fazendo com que a resistência tenha de ser um ato bastante consciente³³.

Ainda que Han escreva que os rituais “geram uma *comunidade sem comunicação*”³⁴, o filósofo não quer necessariamente dizer que a comunidade não se comunica, mas que regras e valores simbolicamente representados através das práticas rituais não precisam, sempre de novo, serem comunicadas. Elas fazem parte do ordenamento já implícito. Conforme destaca ainda Bieritz, “signos são a única coisa que, nesta era, une a fé (...). É através de signos que a realidade objeto da fé é lembrada, experienciada, representada, transmitida, apreendida e celebrada”³⁵,

³⁰ PANOTTO, 2012, p. 77-78.

³¹ PANOTTO, 2012, p. 80.

³² HAN, 2022, p. 9.

³³ Esse aspecto será discutido de forma mais detalhada no capítulo seguinte.

³⁴ HAN, 2022, p. 9.

³⁵ BIERITZ, 2011, p. 154.

fazendo do culto uma “ação representadora” e uma “comunicação simbólica pública da experiência cristã”³⁶. À medida que símbolos e representações vão sendo compostos por significados atribuídos ao longo da história e compartilhados pelas pessoas que compõem determinadas comunidades, em tempos também específicos, eles comunicam não apenas dogmas e doutrinas, mas a forma de viver de determinada comunidade. O símbolo, assim, serve para “reconhecer algo como aquilo que já se conhece”³⁷. Ele nos remete à permanência, à perpetuação de códigos assumidos pela comunidade, proporcionando às pessoas uma espécie da “casa”, uma forma de “estar-no-mundo”, como enfatiza Han:

Rituais podem ser definidos como *técnicas simbólicas de encasamento*. Transformam o estar-no-mundo em um *estar-em-casa*. Fazem do mundo um local confiável. São no tempo o que uma habitação é no espaço. Fazem o tempo se tornar *habitável*. Sim, fazem-no *viável* como uma casa. Ordenam o tempo, mobiliam-no.³⁸

Nesse sentido, também Kirst preocupa-se em pontuar que o culto cristão acontece no tempo³⁹. E, no específico do cristianismo, há um Deus que entra na história e se submete ao tempo histórico, habita tempo e espaço, para assim ser encontrado por seu povo. Na história do cristianismo, isso ganha contornos específicos: o culto cristão, via de regra, é celebrado semanalmente (no domingo, na maioria das denominações), em um ciclo que se repete a cada semana e que confere ritmo à vida das pessoas crentes. De maneira mais ampla, também o calendário litúrgico da igreja tem essa característica. Ele narra, ano após ano, a história da salvação e do povo de Deus. Em sua repetição, de forma circular, é possível afirmar que “rituais estabilizam a vida”⁴⁰. Funcionam como pontos de ancoragem da vida, como processos narrativos, que não podem ser acelerados⁴¹, mas que, ao serem repetidos de forma cíclica, vão tendo sentidos e significados atribuídos⁴². Aqui, novamente a importância da repetição dos rituais é pontuada, como uma maneira de proporcionar estabilidade em relação ao mundo imediato, sem entretanto, deixar de

³⁶ BIERITZ, 2011, p. 155.

³⁷ HAN, 2022, p. 9.

³⁸ HAN, 2022, p. 10-11.

³⁹ KIRST, 2011, p. 117-118.

⁴⁰ HAN, 2022, p. 12.

⁴¹ HAN, 2022, p. 28.

⁴² BIERITZ, 2011, p. 145.

experienciar a esfera do encontro com o místico, o sagrado, mediado pelos elementos simbólicos.

2.2.5 Os símbolos e os sacramentos que habitam o cotidiano

Então, de que forma os símbolos e os sacramentos sensibilizam as pessoas a se relacionarem com o sagrado a partir de elementos do cotidiano? Como este movimento, descrito acima, passa a manifestar-se na vida do ou da fiel que frequenta os cultos de uma comunidade cristã? Vejamos o exemplo que Boff traz da vida cotidiana, que ilustra essa forma de “habitar o tempo” que os rituais constroem:

Todos os dias são iguais: têm vinte e quatro horas. Mas o dia de aniversário é diferente. É sacramental: celebra-se o maior de todos os milagres: comecei um dia a viver e agora vivo! Por isso o aniversário vem carregado de símbolos e ritos que o fazem diferente de todos os outros dias.⁴³

Na teologia sacramental de Leonardo Boff, o sacramento — tanto os oficiais, da liturgia de cada denominação, quanto a interpretação da realidade sacramental do mundo como espaço de encontro com o Deus vivo — possui esse caráter de tornar visível, palpável, de localizar no tempo, no espaço e na cultura, o Senhor invisível dos céus. As experiências do dia a dia participam, de forma dialética, na construção dos significados simbólicos do rito, já que também passam a ser compreendidas como manifestações da graça de Deus e não mero elemento cotidiano.

O teólogo pontua que isso acontece não pelas instituições ou tradições em si, mas pela fé viva da Igreja que, nas expressões litúrgicas de suas celebrações, aponta ao mundo o evangelho salvífico de Jesus Cristo⁴⁴. Aqui, cabe ainda a pergunta: para a teologia de Boff, o que é o sacramento?

Sacramento significa exatamente essa realidade do mundo que, sem deixar o mundo, fala de outro mundo, o mundo humano das vivências profundas, dos valores inquestionáveis e do sentido plenificador da vida. Compreender este pensar é abrir-se para a acolhida dos sacramentos da fé. Eles radicalizam os sacramentos naturais nos quais vivemos em nossa diuturna quotidianidade.⁴⁵

⁴³ BOFF, 2015, p. 73.

⁴⁴ BOFF, 2015, p. 69.

⁴⁵ BOFF, 2015, p. 26.

A relação mística e sacramental que experimenta-se no culto, nos gestos e linguagens que vão sendo assimilados e significados à medida que repetidos, transborda para a vida cotidiana e vice-versa. Essa experiência acontece no mundo e, sem deixar o mundo, fala de outro mundo, conforme explica Boff.

De forma semelhante, no pensamento protestante-reformado, James K. A. Smith desenvolve a ideia de uma “imaginação sacramental”, formada a partir das liturgias cristãs. Apesar de trabalhar com o conceito mais amplo de “liturgias culturais”, englobando ainda outras liturgias que irão funcionar como “pedagogias do desejo”, Smith dá especial atenção à adoração cristã⁴⁶. Aponta que a liturgia não pode se abster dos corpos que adoram, pois “todo culto cristão será inescapavelmente material e encarnado”⁴⁷, afinal, seres humanos são constituídos também por seus corpos, não sendo possível participar de um culto somente como um espírito. E essa “encarnação”, essa manifestação (ou mesmo habitação) do transcendente de Deus que o culto apresenta, é sacramental, em sentido semelhante ao que nos trouxe Boff.

A afirmação sacramental da materialidade é comumente descrita como uma compreensão sacramental do mundo — a substância física e material da criação e da encarnação é o meio pelo qual a graça de Deus nos encontra e toma conta de nós.⁴⁸

Nesse sentido, Han compara a função estabilizadora dos rituais com objetos ou coisas que nos são familiares e conhecidas, à semelhança do caráter sacramental que Boff confere a objetos como a caneca da casa de sua mãe e o toco de cigarro de seu falecido pai, os quais, “pela sua *mesmidade*, sua *repetição*, estabilizam a vida. Tornam a vida *suportável*”⁴⁹. Ver o toco de cigarro é ver o pai, lembrar de seu cheiro, de sua voz, de sua presença. Esse caráter sacramental, tanto de objetos quanto de ritos, é acionado sempre que a compreensão de que, nessa realidade visível e/ou

⁴⁶ Apesar de Smith utilizar o termo “pedagogia”, ele não se refere, necessariamente, a um certo tipo de aprendizado sistematizado e didático. Pela via da percepção, entende que essa formação acontece pela apreensão do mundo que se dá através dos sentidos, a partir de um viés fenomenológico. “A adoração nos forma e nos direciona porque suas práticas concretas e materiais se apossam da nossa imaginação. É por isso que a adoração se parece mais com arte do que com ciência, mais com literatura do que com lógica. Ela é fundamentalmente estética, não didática.” Ver SMITH, James K. A. **Desejando o reino**: culto, cosmovisão e formação cultural. São Paulo: Vida Nova, 2018. p. 146.

⁴⁷ SMITH, 2018, p. 142.

⁴⁸ SMITH, 2018, p. 143.

⁴⁹ HAN, 2022, p. 12.

perceptível, encontram-se também camadas de significados que extrapolam a realidade objetiva, levando-nos para além dela.

Dessa maneira, os rituais resistem às novas formas de organização social e psicológica da humanidade. Resistem ao narcisismo e à atomização dos indivíduos⁵⁰. Essa resistência explica, em certa medida, o zelo das denominações por suas formas litúrgicas, como forma de perenizar determinado modo de ser e de viver no mundo, fazendo com que, por diversas vezes, mostrem-se anacrônicas e descontextualizadas em relação ao contexto social mais amplo que as cerca.

Conforme caracterizou Buyst acima, o conjunto de elementos que compõem a liturgia funcionam também como uma forma de identificação de grupos sociais/culturais⁵¹. Estes elementos podem remeter tanto à história do povo de Deus através da história⁵² quanto aos ajuntamentos das igrejas locais que criam suas variações a partir do *ordo* do culto, que encontram-se impregnados por uma série de valores e ordenamentos que fazem parte da vida de uma comunidade.

Essa comunhão através do simbólico que o culto produz, enquanto ritual, produz “uma distância de si, uma transcendência de si”⁵³, necessária para sua experiência comunitária e social. Os símbolos que são compartilhados conferem e constituem identidades às comunidades e grupos, seja na manutenção das mesmas, seja para sua transformação.

À medida que os símbolos e o simbolismo do culto são apropriados pelas pessoas que compõem determinada comunidade, sua participação na liturgia torna-se efetiva⁵⁴. Deixam de ser meras espectadoras e passam a interagir com essa dimensão simbólica, atribuindo significados, propondo um diálogo entre o culto e a vida, entre o culto e a sociedade e a cultura, através de suas experiências enquanto cidadãos e cidadãs de seus contextos.

Essa perspectiva é propícia para quebrar a ênfase clerical na liturgia que, em diversas realidades, pressupõe que a mística e a espiritualidade que a comunidade experimenta no culto precisa, necessariamente, passar pela mediação de uma pessoa do clero. Carvalhaes denuncia que

⁵⁰ HAN, 2022, p. 17-18.

⁵¹ BUYST, 2007, p. 23.

⁵² ALLMEN, J. J. von. **O culto cristão**. São Paulo: ASTE, 2005. p. 35; WHITE, 2016, p. 32.

⁵³ HAN, 2022, p. 18.

⁵⁴ KIRST, 2011, p.124.

Ainda existe na fundura dos pressupostos cristãos a crença que as pessoas não sabem lidar com sua espiritualidade e por isso a liturgia é uma das ferramentas responsáveis por inibir, limitar e inviabilizar a autonomia mobilizadora da fé na vida. No culto, vale a regra: a liturgia é feita em nome do povo e não pelo povo, pois o povo não sabe como fazer a liturgia da igreja corretamente. A catequese litúrgica serve mais para a manutenção da *ordo* da religião do que para mostrar ao povo que seu destino está na sua própria capacidade de viver a fé, de orar e trabalhar também com suas sabedorias e ordens.⁵⁵

A apropriação e a significação dos símbolos articulados no culto pela comunidade é também um gesto político, posto que dialoga com o contexto a partir dos corpos presentes no Corpo, que é a Igreja. Discutiremos isso na seção seguinte.

2.3 O CULTO E SUA DIMENSÃO POLÍTICA

A dimensão simbólica do culto não acontece separada de sua dimensão política. Nesta seção, veremos de que forma as escolhas simbólicas que constituem a liturgia estão atravessadas por questões que envolvem as disputas narrativas. Se o culto narra a história de Deus com seu povo, uma das perguntas que surge é: com qual povo? Quem são as pessoas e grupos que podem apresentar-se diante do altar e que falam, tantas vezes, em nome de Deus?

2.3.1 O culto enquanto clamor profético

Primeiramente, para dar o tom dessa discussão sobre o aspecto político do culto, a pergunta elaborada por J. J. von Allmen pode nos nortear: “qual a importância que tem para o mundo o fato de o culto da Igreja ser nele celebrado? Em outras palavras, qual a relação entre o mundo e o culto?”⁵⁶. Essa relação, geralmente, é entendida em termos de apropriação ou mesmo negociação com as culturas consideradas “seculares”. Entretanto, a relação do culto com o mundo, conforme o autor traça teologicamente em seu livro “O culto cristão”, se dá também no cumprimento de sua vocação enquanto Igreja de Cristo, chamada a testemunhar do

⁵⁵ CARVALHAES, Cláudio. Teologia litúrgica da libertação. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 58, n. 2, jul./dez/ 2018, p. 338-355. p. 345.

⁵⁶ ALLMEN, 2005, p. 55.

evangelho, publicamente, ao mesmo tempo que aponta para a realidade futura, de um novo e esperançoso futuro, no qual reinam a paz, a justiça e o amor.

[...] a mera celebração do culto mostra ao mundo o seu limite, a transitoriedade da sua existência, ao mesmo tempo em que lhe oferece a possibilidade de um futuro autêntico, se ele se dispuser a entrar nessa Páscoa, nessa passagem, que é a adoração da Igreja.⁵⁷

Walter Brueggemann lembra que “o culto é um ato de imaginação poética que tem como objetivo reinterpretar o mundo”⁵⁸. A partir do exemplo dos hinos que compõem a liturgia, afirma que “não sabemos a favor do que cantar se não entendemos contra o que cantamos”⁵⁹. Cantando ou orando para que o reino de Deus venha, a comunidade se posiciona teologicamente contra tudo aquilo que impede que isso efetivamente se torne realidade. De forma profética e, portanto, política, o culto posiciona as pessoas cristãs contra toda forma de injustiça que se levanta contra a manifestação plena desse reino.

Sendo político, portanto, o culto será também profético. Segundo Allmen, ele questiona a justiça que há no mundo, exercida pelas pessoas. O culto celebra o motivo da esperança cristã, ao mesmo tempo que envia esse povo, animado nessa esperança, a se comprometer com um outro mundo possível. Assim, “o culto é o desmentido mais eloquente das pretensões que o mundo possa ter de prover aos homens uma justificação eficaz e suficiente, a mais violenta invectiva contra o orgulho e o desespero do mundo”⁶⁰.

[...] o culto cristão, pelo mero fato de ser celebrado, é um ato fundamentalmente político. Relembra o Estado a natureza limitada e provisória do seu poder. E quando o Estado exige uma confiança e obediência absolutas, o culto cristão protesta contra tal pretensão, que equivale a reivindicar para si um reino, um poder e uma glória que, por direito, pertencem exclusivamente a Deus. Eis por que reunir-se para celebrar o culto cristão significa comprometer-se politicamente.⁶¹

Nesse sentido, a natureza limitada dos poderes temporais é refletida também pelos limites das formas culturais de celebrar o culto. A quem interessa manter o rito

⁵⁷ ALLMEN, 2005, p. 55.

⁵⁸ BRUEGGEMANN, Walter. **Um evangelho de esperança**. São Paulo: Mundo Cristão, 2020. p. 168.

⁵⁹ BRUEGGEMANN, 2020, p. 169.

⁶⁰ ALLMEN, 2005, p. 60.

⁶¹ ALLMEN, 2005, p. 61.

com as mesmas formas e estruturas, com as mesmas hierarquias e simbologias? Qual percepção de mundo e esperança de reino, de futuro, os elementos litúrgicos representam? Daqueles que dominam as hierarquias ou das pessoas e grupos oprimidos, que deveriam encontrar a esperança de um reino de justiça, paz e alegria na celebração de sua fé e vida, na presença de seu Deus?

Refletir sobre a dimensão política do culto é também refletir sobre sua relação com a cultura (ou as culturas) que são assimiladas neste ritual, posto que “culto e a cultura, historicamente, sempre estiveram atrelados a alguma forma de poder institucional distanciado das práticas e vivências autenticamente pertencentes ao povo”⁶². Ainda hoje, em grande parte das denominações cristãs, a teologia e o fazer litúrgico passam pela mediação do clero, preocupado com a manutenção de um *status quo* denominacional, geralmente associado às dinâmicas de poder que regem a sociedade como um todo.

Na sociedade brasileira a igreja institucional historicamente se colocou do lado do poder, defendendo fortemente por séculos um culto neutro e padronizado distante da cultura diversa e contraditória vivenciada do povo. A pretendida neutralidade, na verdade, não era outra coisa que integração do culto no sistema de poder.⁶³

Entretanto, mesmo a Teologia da Libertação não apresentou, a princípio, uma preocupação com o culto e a liturgia e a forma como estes poderiam ser expressões autóctones e inculturadas do cristianismo na América Latina⁶⁴. Conceitos e termos como “indigenização”, “encarnação”, “contextualização”, “revisão”, “adaptação”, “inculturação” ou “aculturação”⁶⁵ fazem parte do repertório da teologia litúrgica. Alguns destes conceitos foram estudados, outros foram apropriados e amplamente discutidos, enquanto outros, por fim, foram abandonados. Atualmente, uma maior preocupação com as expressões litúrgicas inculturadas já está se consolidando, a exemplo do trabalho, teórico e prático, do teólogo Cláudio Carvalhaes, entre outros e outras que se dedicam ao campo.

⁶² ADAM, Júlio César. **O diálogo entre culto e cultura**: possibilidades para um culto com rosto brasileiro. Revista de Cultura Teológica. Ano XXVI, n. 92, p. 57-86, Jul/Dez 2018. p. 65.

⁶³ ADAM, 2018, p. 66.

⁶⁴ ADAM, 2018, p. 66.

⁶⁵ CHUPUNGCO, Anscar J. **Inculturação litúrgica**: sacramentais, religiosidade e catequese. São Paulo: Paulinas, 2008.

2.3.2 Presenças e ausências

O culto, ou a teologia litúrgica, portanto, não paira em um espaço neutro. Que mundo é esse no qual a Igreja está, com o qual ela interage e ao qual ela serve? Se “o ‘sacerdócio universal’ é o sacerdócio da Igreja em relação ao mundo”⁶⁶, como afirma Allmen, ele não está relacionado particularmente ao exercício do ministério ordenado das igrejas, mas ao papel da Igreja no mundo, em sua ação política, de traçar diretrizes e ações para organizar e zelar pela vida das pessoas. Aplicando essa ideia ao culto cristão, é interessante lembrarmos que este nem sempre foi um evento da esfera pública. É somente a partir do quarto século da era cristã, quando o cristianismo se torna a religião oficial do Império Romano e a igreja cristã assume caráter público, como instituição religiosa, que o culto se torna um evento público⁶⁷. Cabe pontuar também que foi a partir de então que, cada vez mais, a liturgia e a teologia, de forma geral, foram sendo apropriadas e reservadas a grupos e pessoas “especializadas”. A exclusão das mulheres dos espaços de práxis e de reflexão teológica ao longo da história do cristianismo, por exemplo, corrobora essa tese.

A partir desse histórico, é possível questionar: o culto e a liturgia são o lugar para ouvir a voz de Deus e com ele falar, mas a partir de quais vozes ele fala? E quais tem a permissão para com ele falar? Em quais corpos ele se revela?

As liturgias ensejam e performatizam essas relações todas e evidenciam as limitações das vozes que participam nessas relações de poder. As liturgias evidenciam não só as dinâmicas de inclusões e exclusões da comunidade local, mas da sociedade geral em suas mais amplas relações de poder político e visões de mundo. Na liturgia, a vida inteira se manifesta. Essas são questões levantadas pelas teologias litúrgicas da libertação.⁶⁸

Visto dessa forma, Carvalhaes denuncia que a história do cristianismo e de suas formas litúrgicas pode ser lida como uma história de opressão colonial, não somente pela maneira como a liturgia foi instrumentalizada no processo colonizador e civilizador das Américas, mas na ausência, ainda hoje, dos grupos subalternizados na liturgia. A liturgia que predomina nos cultos é, ainda, a liturgia dos vencedores.

⁶⁶ ALLMEN, 2005, p. 66.

⁶⁷ DAIBER, Karl-Fritz. “Culto na sociedade e na comunidade”. In: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph; MEYER-BLANCK, Michael; BIERITZ, Karl-Heinrich. **Manual de ciência litúrgica: ciência litúrgica na teologia e prática da igreja** (Volume 3). São Leopoldo: Faculdades EST, Sinodal, 2011. p. 199.

⁶⁸ CARVALHAES, 2018, p. 345-346.

[...] a ausência de mulheres torna o cristianismo um projeto patriarcal. [...] A falta de negros e da escravidão na história de nossas teologias litúrgicas mostra o cristianismo como um projeto racista e de supremacia branca. Desconhecer a participação histórica e de resistência de grupos marginalizados em nossa história ou permanecer apenas no caminho dourado do Norte Global mostra uma postura metodológica alinhavada com uma classe superior e que governa o resto do mundo. Da mesma maneira, desconhecer as formas litúrgicas dos grupos marginalizados nos faz pensar que o único padrão dentro da história da liturgia é uma ordem única, *ordo*, uma forma de adoração fixa, e a consequência disso é a eliminação acadêmica de uma vasta maioria de pessoas cristãs que não segue essa única e fixa *ordo*.⁶⁹

As ausências e os silenciamentos na liturgia das igrejas cristãs colaboram na manutenção da colonialidade do poder, primeiro a partir da Europa e, posteriormente, também a partir dos Estados Unidos⁷⁰. Dessa maneira, os símbolos que a compõem não somente não comunicam com a realidade e, portanto, com as demandas do povo, como também podem servir para manter a estrutura de dominação intocada. Bieritz resume da seguinte maneira:

O culto pode ser celebrado de tal maneira que faz de Cristo o prisioneiro de uma determinada cultura — às vezes até de uma camada cultural ou de uma cultura de grupo específica. Por outro lado, quando dá espaço à palavra e à ação livres de Cristo e a seu protesto, ele por ser experienciado como possibilidade de uma alternativa (contra)cultural.⁷¹

As liturgias, portanto, podem servir para manter o *status quo* ou para resistir à invisibilização e ao silenciamento de pessoas que passam por essas circunstâncias na sociedade, de forma geral, porque o culto abre “uma pequena janela para descortinar aquilo que a vida é o que ela deveria ser”⁷². Como pontua também Allmen, “é o lugar em que o mundo inteiro se reorienta, redescobre o seu sentido e se torna ele mesmo”⁷³. A ação libertadora de Cristo, na celebração do culto, é a de que, ao mesmo tempo que assume as formas e as culturas nas quais é celebrado, não se deixa prender por elas. Especialmente quanto estas são impostas pelos grupos que detêm as narrativas e os poderes deste século.

Carvalhaes aponta que “a maneira como vemos/sentimos o mundo molda nosso trabalho intelectual, emocional e nossas agendas, interesses e

⁶⁹ CARVALHAES, 2018, p. 343.

⁷⁰ CARVALHAES, 2018, p. 344.

⁷¹ BIERITZ, 2011, p. 153.

⁷² CARVALHAES, 2018, p. 346.

⁷³ ALLMEN, 2005, p. 67.

compromissos”⁷⁴, quando nos dedicamos à tarefa de pensar e elaborar liturgias que se desenvolvam em diálogo com o contexto das comunidades, expressando suas lutas e alegrias, ao mesmo tempo que, em caráter profético, animam o povo a seguir esperando. Por outro lado, manter uma rigidez litúrgica apresenta-se como uma expressão do legalismo teológico, geralmente permeado por disputas de poder, para que, criando uma identidade religiosa compartilhada entre os membros, gerando mesmo um certo tipo de “segurança”, não abra espaço para ser contestada⁷⁵.

[...] essas estruturas litúrgicas tradicionais de nenhuma ou pouca alteração, tentam esconder qualquer perspectiva social, econômica, de gênero, sexual, racial e de classe. Diferenças litúrgicas não se discutem, pois o poder litúrgico da tradição é a marca identitária e de controle do povo que frequenta as igrejas.⁷⁶

Refletindo sobre uma “teologia litúrgica da libertação”, Carvalhaes expõe a forma como teologias e, portanto, liturgias que pretendem se manter neutras, ao não discutirem assuntos e questões importantes às pessoas e, especialmente, às populações vulnerabilizadas, e mesmo à situação do planeta como um todo, estão trabalhando para reforçar e legitimar hierarquias e estruturas que têm, ao longo da história, oprimido e explorado. Ainda que o silenciamento sobre questões que afligem a sociedade de forma geral seja uma forma de se posicionar a favor da manutenção do *status quo*, trazê-las para a “roda” significa também posicionar-se de forma ativa em relação a elas. Significa visibilizar corpos, grupos, situações etc., e assumir uma posição.

O culto é, por conseguinte, o momento e o lugar em que, no decurso da vida terrena, os homens e o mundo redescobrem a intenção primeira e última com que foram criados, a saber, a celebração da glória de Deus. Por isso mesmo, o culto é o momento e o lugar onde os homens e o mundo podem voltar a ser desde já o que devem ser.⁷⁷

Que mundo é este que o culto propõe? Que ele reordena? A teologia de Allmen sobre o culto nos leva a perguntar que mundo é imaginado pelas igrejas, pelas denominações e comunidades locais. Quem comporá a multidão, de vestes brancas e palmas nas mãos, que se ajoelhará diante do trono do Cordeiro (Ap 7.9)?

⁷⁴ CARVALHAES, 2018, p. 340.

⁷⁵ CARVALHAES, 2018, p. 341-342.

⁷⁶ CARVALHAES, 2018, p. 342.

⁷⁷ ALLMEN, 2005, p. 66.

[...] o culto cristão, que proclama a reconciliação do mundo com Deus por meio da cruz de Cristo e que faz a anamnese eucarística desse evento, a qual permite aos homens comungar da carne do Filho de Deus oferecido “pela vida do mundo” (Jo 6.51) — o culto, dizemos, é o lugar em que o mundo inteiro se reorienta, redescobre o seu sentido e se torna ele mesmo.⁷⁸

É necessário que nos perguntemos, portanto, de qual hermenêutica parte essa imaginação. Quem está presente e quem está ausente nessa imagem? A quem é permitido entrar e quem é deixado do lado de fora? Todas essas escolhas, em relação aos elementos simbólicos e materiais que compõem a liturgia do culto estão carregadas de sentido político. Se “o culto é o lugar e o momento por excelência de manifestação do futuro no presente”⁷⁹, que futuro é esse?

2.3.3 O culto e o mundo

A pergunta sobre o futuro que imaginamos, a partir do culto que celebramos, refere-se diretamente à maneira como esta comunidade de fé se relaciona com o mundo no qual está. Como aponta Carvalhaes, é necessário “entender o espaço do culto como o mundo de Deus e não apenas como o mundo da igreja, assim como entender o mundo fora da igreja como elemento litúrgico fundamental. Toda a criação é espaço litúrgico!”⁸⁰ O culto, portanto, não nos prepara somente para sermos “cidadãos/cidadãs do céu”, mas para sermos pessoas comprometidas com a justiça do reino de Deus no mundo atual em que vivemos. Nos chama à responsabilidade com o projeto do reino de Deus no momento presente.

Na adoração cristã há uma visão implícita, não apenas do crescimento espiritual, mas também de prosperidade humana. Não se trata apenas de prática para a bem-aventurança eterna, mas de um treinamento para a comunhão humana temporal e encarnada.⁸¹

O compromisso com a prosperidade humana ao qual Smith se refere não é aquele almejado pela teologia da prosperidade, mas da busca pela justiça e pela paz

⁷⁸ ALLMEN, 2005, p. 67.

⁷⁹ ALLMEN, 2005, p. 95.

⁸⁰ CARVALHAES, 2018, p. 346.

⁸¹ SMITH, 2018, p. 176.

que marcam a vinda do reino de Deus e que pretendem um mundo e uma vida plena a todas as pessoas. Assim, mais do que nos ensinar como devemos nos “comportar” como pessoas cristãs, para barganhar bênçãos com Deus, o culto abre janelas para uma realidade na qual a justiça de Deus reina. Nos inspira a respeito do que devemos lutar e pelo que devemos esperar. Esse exercício contínuo de imaginação e esperança nos leva a ansiar e nos desafia a trabalhar por um mundo no qual todas as pessoas são tratadas de forma digna, como portadoras da imagem de Deus.

As liturgias/rituais não só organizam a vida religiosa nos espaços sagrados ou santuários, mas também interpretam a vida dos indivíduos e do grupo no mundo e, conseqüentemente, interpretam o próprio mundo. As liturgias são ações poderosas que nos dizem o que e como pensar, o que (não) fazer, como e o que (não) relacionar, o que evitar, e assim por diante. Os movimentos religiosos litúrgicos moldam corpos, mentes, espíritos, políticas, economias e estados-nação. Desde o início, as igrejas cristãs usaram liturgias para organizar seu mundo e sua relação com a Terra e o cosmos, e para definir quem eram os crentes enquanto tentavam entender o que e quem é Deus em Jesus Cristo em relação a todas essas questões.⁸²

Como aponta Carvalhaes, a liturgia não organiza apenas o momento da devoção do povo de Deus, tampouco sua vida apenas na esfera do religioso/espiritual. O culto forma a imaginação, ensinando as pessoas crentes a perceberem o mundo, a discernirem suas injustiças e suas belezas, motivando-as na manutenção da bela criação de Deus, bem como engajando-as na luta contra tudo o que fere essa criação. Como questiona Smith:

O que a adoração cristã “diz” a respeito do tipo de pessoa que cada indivíduo que faz parte da igreja é chamado a ser? Que visão de Deus e do mundo está implícita na liturgia cristã? Que entendimento da intersubjetividade humana e da prosperidade política se acha entranhado na adoração cristã? Que visão de reino está sendo aprendida quando participamos desse ritual?⁸³

⁸² “Liturgies/rituals not only organize the religious life within sacred spaces or sanctuaries, but also interpret the life of the individuals and the group in the world and consequently interpret the world itself. Liturgies are powerful actions that tell us what and how to think, what (not) to do, how and what (not) to relate to, what to avoid, and so on. Liturgical religious movements shape bodies, minds, spirits, politics, economies, and nation-states. From the beginning, Christian churches used liturgies to organize their world and its relationship with Earth and the cosmos, and to define who believers were while attempting to understand what and who God is in Jesus Christ in relation to all of these questions.” CARVALHAES, Cláudio. “Liturgy and Postcolonialism: an introduction” In: CARVALHAES, Cláudio (org). **Liturgy in Postcolonial Perspective**: only One is holy. New York: Palgrave Macmillan, 2015. p. 3. [tradução nossa].

⁸³ SMITH, 2018, p. 141.

Assim, se pensarmos que a forma como adoramos, mediada pelos elementos litúrgicos, “diz” algo sobre as pessoas que o fazem e, portanto, também sobre a comunidade que formam, esse “dizer” é carregado de agência política. A narrativa proposta pela liturgia do culto, construída por elementos verbais e não verbais impregnados de conteúdo simbólico, conduz o povo a uma visão de futuro, de reino. Cabe questionar, como Smith: para que reino essa narrativa aponta?

2.4 O CULTO E A CORPOREIDADE

Outra importante dimensão do culto, que será aqui abordada e interage com as que já foram apresentadas acima, é a dimensão do corpo, da corporeidade. A corporeidade, de certa maneira, serve de suporte e de expressão visível na qual e com a qual as dimensões simbólico e político se manifestam, na qual são negociadas.

Dentre os elementos políticos e simbólicos que constituem as liturgias dos cultos cristãos, observar a representatividade e visibilização (ou invisibilização) de determinados corpos é central para a compreensão de como essas diferentes dimensões são articuladas. Os corpos que formam o Corpo de Cristo, que é a Igreja, carregam demandas, desejos, potencialidades e atravessamentos que são trazidos diante do altar. Também os corpos carregam e articulam significados, sejam eles cultural, político, social e teologicamente elaborados ao longo da história. Assim, compreender a importância da corporeidade que não somente se faz presente no culto, mas que performa e presta culto, nos leva a perguntar qual é, então, o papel e o significado teológico, antropológico e social do corpo na adoração cristã.

Como já levantado nas seções anteriores deste capítulo, os símbolos e ritos que constituem o culto são vinculados a elementos que representam tempos e espaços específicos, possuem historicidade. Outra questão pertinente que trazemos é se esses elementos correspondem ou não ao espaço-tempo no qual são utilizados, se remetem a uma realidade vivenciada pelas pessoas cristãs ou se servem para manter o *status quo*. Nesse sentido, mostra-se necessário compreender essa manifestação da realidade sacramental, simbólica e mesmo política do culto através de uma abordagem da corporeidade.

Cabe ainda pontuar que esta aproximação, neste estudo, se dá não a partir da corporeidade falsamente neutra e universal do homem branco, mas da corporeidade das mulheres. Estas, apesar de teórica e historicamente incluídas nesse

“masculino neutro”, tiveram seu gênero bem marcado e, até mesmo, penalizado ao longo da história da Igreja, justamente pelo que seus corpos representavam. Este será o tema do próximo capítulo.

2.4.1 Um Corpo sem “corpo”

Durante um longo período da história do cristianismo, foram empreendidas tentativas de apagar, minimizar ou mesmo demonizar o papel da realidade física do ser humano, especialmente no caso dos corpos das mulheres. Ainda assim, não foi possível negar sua existência. Ser humano precisa de corpo para ser humano e é nesse corpo que ele se relaciona com e está no mundo.

O teólogo James White reconhece que Deus age, no culto, por meio das palavras e das mãos (corpo) humanas e que a resposta dada a Deus durante a celebração também acontece por esses mesmos meios. Escreve que “tudo que acontece no culto depende de Deus, porém ocorre por meio dos instrumentos da fala humana e do corpo humano”⁸⁴. Mesmo autores mais conservadores da área do culto e da liturgia pontuam a materialidade e o papel do corpo no culto, ainda que essa abordagem continue, em grande parte das vezes, tomando como ponto de referência uma participação bastante racionalizada desse corpo, no qual este parece muitas vezes ser apenas um invólucro da mente. Este corpo geralmente é o de um ser humano “universal e ideal”, ou seja, branco e masculino, um ser praticamente etéreo e sem inclinações sexuais, apesar do gênero definido. Além disso, o corpo é entendido, em grande parte destes contextos, como um meio através do qual o sagrado se manifesta e não a manifestação da dimensão sacral em si.

Bieritz reconhece ainda que o culto é um evento com historicidade, que por sua vez, é apreendido pelos sentidos, ou seja, pela percepção que está no corpo.

Como evento perceptível no tempo e no espaço, o culto cristão faz parte do mundo criado por Deus. Ele está vinculado a lugares e tempos específicos, através dos quais e nos quais ganha forma. Essa forma, por sua vez, é do tipo objetivo, perceptível aos sentidos: ela pode ser vista e ouvida, degustada, cheirada e tocada, é possível lidar com ela - em movimentos, gestos, atos - e transforma-la.⁸⁵

⁸⁴ WHITE, 2016, p. 57.

⁸⁵ BIERITZ, 2011, p. 143.

Entretanto, ao mesmo tempo que fala de percepções subjetivas como gosto e cheiro, lemos que autor usa a expressão “objetivo” ao se referir à forma da liturgia, como se as subjetividades das diferentes pessoas e grupos de pessoas não necessariamente interferissem na percepção que estas podem ter do ritual.

Nesse sentido, pensar liturgia ou elaborar teologia litúrgica a partir da corporeidade pode nos trazer novas perspectivas e texturas, ampliando o escopo de compreensão das diferentes dimensões do culto cristão, como aquelas acima citadas.

2.4.2 A “ameaça” presente no corpo

Ao longo dos séculos, a igreja cristã, ironicamente, foi destituindo a experiência do Corpo de Cristo do corpo. Segundo Maraschin, “assim que se deu conta do que significavam o corpo e o sangue, [a igreja] tratou de espiritualizá-lo”⁸⁶. O que se experimenta durante o culto e, especialmente, durante a celebração da Eucaristia, muitas vezes, assemelha-se a uma fraca encenação da Ceia, em que se celebra a corporeidade da ceia de Cristo com migalhas de seu corpo e com gotas de seu sangue.

Ao comungar, “nós tomamos a menor porção de pão, bolacha, suco ou vinho, da maneira mais incorpórea possível, como se disséssemos que estamos fazendo uma refeição, mas não realmente bebendo e comendo” (Wren 2000, 87). O comentário de Wren pinta um quadro desajeitado de uma Eucaristia que, em vez de ser uma celebração da Encarnação, torna-se um desvio inconveniente para o mundo do orgânico — e, portanto, sensual e pecaminoso — durante a liturgia. O exemplo serve como retrato da natureza problemática da relação do culto cristão com os sentidos, em particular com aqueles que não podem ser separados do corpo, como falar e olhar.⁸⁷

Os elementos da Ceia, distribuídos em porções diminutas, parecem buscar ater-se ao mínimo necessário para que não se perca de vista o caráter espiritual do sacramento. De forma semelhante, podemos encontrar o mesmo reducionismo

⁸⁶ MARASCHIN, Jaci C. **Da leveza e da beleza**: liturgia na pós-modernidade. São Paulo, SP: ASTE, 2010. p. 68.

⁸⁷ “When taking communion, “we take the tiniest portion of bread, wafer, juice, or wine, in the most disembodied manner possible, as if to say we’re having a meal, but not really drinking and eating” (Wren 2000, 87). Wren’s comment paints a clumsy picture of a Eucharist that, instead of being a celebration of the Incarnation, becomes an inconvenient detour into the world of the organic —and therefore sensuous and sinful— during the liturgy. The example serves as a portrait of the problematic nature of Christian worship’s dealings with the senses, in particular with those that cannot be detached from the body such as speaking and looking.” SILVA STEUERNAGEL, Marcell. Praise, Politics, Power: Ethics of the Body in Christian Musicking. In: MYRICK, N.; PORTER, M. (Eds.). **Ethics and Christian Musicking**. Congregational Music Studies Series. New York: Routledge, 2021. p. 23. [tradução nossa].

corporal no batismo. Um banho de pessoas nuas, com a ministração de unções antes e depois, se reduziu a algumas gotinhas de água, somente na cabeça. A própria unção, feita em várias partes do corpo, nos órgãos do sentido, pulsos, tornozelos, peito, costas etc., foi reduzida a um pequeno sinal da cruz, novamente na cabeça, na testa, como se apenas a mente agora tivesse de ser convertida e santificada. Mesmo nos cultos, as pessoas, que até o século XVIII ficavam em pé, em movimento, tiveram seus corpos disciplinados e assentados em bancos que, via de regra, não tornavam a experiência mais confortável. Essa “avareza” reflete, de certa maneira, a forma como a Igreja lidou com a questão da corporeidade não somente das pessoas, mas do próprio Cristo. A forma como se reduziram os elementos da Eucaristia a uma mera encenação de refeição, e do batismo a algumas gotas derramadas sobre a fronte, reduziu também a presença e o papel do corpo, moldando maneiras dos corpos estarem no mundo, especialmente no Ocidente cristão. Segundo Han, os rituais ensinam, moldam, sedimentam. Apesar de discutir essas questões para dar conta dos processos em curso a partir da comunicação e das comunidades digitais e virtuais, a tese de Han, contrastando a capacidade dos rituais de formar e corporificar comunidades, em oposição à comunicação simbolicamente enfraquecida da era virtual, aponta o poder dos rituais a partir de e nos corpos.

Rituais são processos de incorporação, encenações do corpo. Os regimes válidos e os valores de uma comunidade são experienciados corporalmente e sedimentados. São inscritos no corpo, incorporados, ou seja, internalizados corporalmente. Desse modo, os rituais criam um saber e uma memória corporalizados, uma identidade corporalizada, uma comunhão corporal. A comunidade ritual é uma *corporação*. À comunidade como tal é inerente uma dimensão corporal. A digitalização enfraquece em tal medida o vínculo comunitário que surge dela um efeito desodorizante. A comunicação digital é uma comunicação descorporizada.⁸⁸

Por sua vez, o teólogo W. David O. Taylor inicia sua reflexão, no livro “A body of praise”, referindo-se à situação da pandemia do COVID-19, momento no qual não apenas as igrejas cristãs, mas todas as atividades humanas que reúnem grupos de pessoas foram desaconselhadas ou até mesmo proibidas, momento no qual os corpos realmente se tornaram uma espécie de “ameaça”. O autor aponta como as necessárias medidas de afastamento social afetaram profundamente a forma como as igrejas cristãs celebram suas liturgias, posto que tiveram de prescindir da reunião

⁸⁸ HAN, 2022, p. 25

comunitária e, portanto, da reunião física das pessoas para a adoração. O impacto dessas medidas de isolamento e afastamento social ainda não é inteiramente mensurável, mas o que tem se afirmado sobre o assunto é que elas, de fato, afetaram não apenas as formas de celebração, mas a habilidade de sermos, total e verdadeiramente, humanos⁸⁹. A pandemia não teria afetado apenas a forma como as pessoas cristãs adoram, mas sua constituição humana como um todo.

Taylor aponta que, ao longo da história do cristianismo, na experiência da adoração e do culto, se tentou não somente transcender do corpo, mas também objetificar outros corpos, ao se apontar práticas litúrgicas de algumas culturas como superiores a outras, bem como alguns corpos mais dignos de performarem liturgia do que outros⁹⁰. Não é necessariamente a negação do corpo, mas de alguns corpos. A invisibilização dos corpos na liturgia tem sido denunciada em estudos de teologia litúrgica decolonial, como já apontado neste texto⁹¹.

Assim, o ser humano não é simples ator da ação litúrgica, “mas é, ele próprio, significante e significado, forma e sentido do signo”⁹². Em sua presença corporal, aciona os fatores temporais e contextuais que constituem a celebração dos ritos e porta, em sua corporeidade, significados litúrgicos, religiosos, teológicos⁹³ e também políticos.

Na tentativa de “descorporificar” o culto, a liturgia e a teologia, como um todo, a partir de uma ideia de humanidade “neutra” ou “universal”, acabou-se sacralizando um certo tipo de humanidade, masculina, branca, heterossexual, cisgênero e colonizadora. O alerta da teóloga Nancy Cardoso Pereira, em relação às teologias que são refletidas sem levar em consideração as corporeidades, denuncia-as como terreno fértil na ascensão de fundamentalismos que podem se estender a outras áreas da sociedade.

Os fundamentalismos são palavras contra os corpos, palavras sem os corpos, palavras apesar dos corpos. Palavras que se solidificam em políticas, palavras que silenciam palavras outras. A luta contra os fundamentalismos se dá na afirmação do corpo, em suas relações como lugar de produção de

⁸⁹ TAYLOR, W. David O. **A Body of Praise**: understanding the role of our physical bodies in worship. Grand Rapids: Baker Academy, 2023. p. 2.

⁹⁰ TAYLOR, 2023, p. 6-7.

⁹¹ CARVALHAES, 2018, p. 340.

⁹² BIERITZ, 2011, p. 147.

⁹³ BIERITZ, 2011, p. 147.

conhecimento, de produção e reprodução da vida material, produção e fruição de prazer e beleza.⁹⁴

A teóloga aponta que a resistência aos fundamentalismos e ao emprego das teologias hegemônicas como formas de opressão se dá exatamente na afirmação dos corpos, no reconhecimento de sua existência e na localização de seus contextos, de suas contingências e especificidades. A visibilização desses corpos e de suas experiências, contingências e demandas nas liturgias cristãs são uma inegável inculturação da fé cristã. Mais do que um mero *locus* de representações que precisam ser dissecadas e interpretadas por aqueles e aquelas que possuem as ferramentas adequadas, científicas, acadêmicas e teológicas, o corpo deve ser compreendido como lugar de produção de conhecimentos e saberes⁹⁵.

2.4.3 Uma teologia litúrgica de corpo presente

Dando seguimento a essa compreensão, do corpo como *locus* da produção de saberes e conhecimento, Isherwood e Stuart apontam que é a corporeidade que nos torna, efetivamente, presentes no mundo e, portanto, em certa medida, conscientes do que acontece ao nosso redor. Questionam “o que mais, senão o corpo humano e suas necessidades, nos torna presentes no mundo?”. E refletindo teologicamente, ainda perguntam “de que outras maneiras podemos realmente nos tornar conscientes do divino do que olhando profunda e corajosamente para a face da matéria divina?”⁹⁶, ressaltando que mesmo o conhecimento do sagrado, numa esfera não visível, encontra caminhos no conhecimento e na apropriação da realidade do corpo. O mesmo se aplica à liturgia. Tanto o corpo, quanto a liturgia, como já discutido acima, ao assumirem uma dimensão sacramental, revelam, na realidade visível, verdades invisíveis.

Os corpos são a presença divina na terra, são sacramentais e muitas vezes profanados. Toda a ordem criada pulsa com a realidade divina e não precisa de nenhuma transformação para fazê-lo. Profanação não é o fracasso em se

⁹⁴ PEREIRA, Nancy Cardoso. **Palavras: se feitas de carne:** leitura feminista e crítica dos fundamentalismos. São Paulo: Católicas pelo direito de decidir, 2013. p. 33.

⁹⁵ GEBARA, 2015.

⁹⁶ “In what other ways can we really become aware of the divine than by looking deeply and bravely into the face of divine matter?” ISHERWOOD, Lisa; STUART, Elizabeth. **Introducing Body Theology.** Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. p. 148. [tradução nossa].

abrir à intervenção externa, mas sim o fracasso em amar apaixonadamente tudo o que vemos, tocamos, provamos, cheiramos e ouvimos. O processo sacramental pode então ser entendido como a espiral de libertação que tal paixão traz, bem como a resistência, baseada na paixão do corpo, face à profanação.⁹⁷

O culto, por conta de seu caráter simbólico, político e corporificado, mostra-se como o espaço propício para articular as subjetividades que partem de realidades objetivas e específicas, de experiências localizadas no tempo e no espaço. Ou seja, “falar de corpo na liturgia significa, portanto, falar da concretude, da individualidade e da diversidade da vida”⁹⁸. A liturgia não somente reflete, mas performa uma teologia pública dramatizada nos corpos e a partir deles. Ensina e negocia modos de ser e viver no mundo, na realidade social que habitamos. Combate, nos corpos, toda a injustiça que os atravessa e que tanto afronta a essência de um Deus caracterizado por sua justiça graciosa e por seu amor.

As comunidades cristãs e os crentes são o Corpo de Cristo no mundo. Nós concretizamos o amor de Deus pelo mundo, a esperança que derrota todo desespero, a cura que supera todo sofrimento e o mistério do “Deus conosco”. Nós concretizamos esse estado de redenção como já existe e como ainda está por vir. A redenção ajuda a formar nossas disposições nesta nova situação corporificada de graça e a trabalhar para sermos melhores do que somos. Mas pode ser profundamente difícil conhecer a nós mesmos e nossas distorções, especialmente quando elas se tornam um modo de vida.⁹⁹

Assim, compreender o papel do corpo na experiência mística do culto pode nos levar a dois caminhos, duas dimensões do seu significado. Uma, a partir do corpo do indivíduo que percebe a realidade ao seu redor, em uma construção

⁹⁷ “Bodies are the divine presence on earth, they are sacramental and are often profaned. All the created order pulsates with divine reality and needs no transformation to make it so. Profanity is not the failure to open oneself to outside intervention but rather the failure to love passionately all that we see, touch, taste, smell and hear. The sacramental process can then be understood as the spiralling liberation that such passion brings as well as resistance, based on body passion, in the face of profanity.” ISHERWOOD; STUART, 1998. p. 148-149. [tradução nossa].

⁹⁸ ADAM, Júlio C. SCHEFFLER, Ismael. Liturgia, rito, corpo e cotidiano. **Estudos Teológicos**, 60(1), São Leopoldo, Faculdades EST, 2020, 315-335. p. 324.

⁹⁹ “Christian communities and believers are the Body of Christ in the world. We flesh out God’s love for the world, the hope that defeats all despair, the healing that outlasts all suffering, and the mystery of ‘God with us.’ We flesh out this state of redemption as it already exists and as it is yet to be. Redemption helps to in-form our dispositions in this new embodied situation of grace and to work to be better than who we are. But it can be profoundly difficult to really know ourselves and our distortions, especially when they become a way of life.” SHOOP, Marcia W. Mount. **Let the Bones Dance: embodiment and the Body of Christ**. Louisville/Kentucky: Westminster John Knox Press, 2010. p. 130. [tradução nossa].

fenomenológica do mundo. Outra, a partir de seu corpo enquanto território social, no qual se encontram diferentes características, compartilhadas com um ou mais grupos sociais, que informam maneiras de perceber a realidade para além do corpo individual. É o caso, principalmente, das minorias e dos grupos subalternizados, como mulheres, pessoas LGBTQIAPN+, negras, indígenas, etc.

Pensando a partir da experiência das pessoas com deficiência, por exemplo, é possível compreender a diferença entre essas duas abordagens: a deficiência, física ou intelectual, leva a pessoa a elaborar e perceber o mundo de forma marcadamente diferente daquela da pessoa sem deficiência. Entretanto, existe uma diferença entre a limitação imposta pela deficiência em si e aquelas impostas pela falta de assistência por parte dos órgãos públicos e pelo estigma que a sociedade capitalista projeta sobre pessoas que não correspondem à lógica produtiva de geração de renda¹⁰⁰. O mesmo se dá na espiritualidade e na experiência do culto.

Uma espiritualidade encarnada nos permite identificar como pecaminosa a exclusão social causada por atitudes discriminatórias ou barreiras sistêmicas que impedem o crescimento e afirmação de todos seres vivos. Uma espiritualidade encarnada nos lembra que a o corpo é muito mais do que vitalidade física, capacidade psicomotora ou limitações funcionais.¹⁰¹

Ou seja, não há nada de neutro no corpo que adora¹⁰², seja na forma como este se relaciona com a realidade do mundo, enquanto indivíduo que percebe e apreende o mundo através dos sentidos de seu corpo, seja enquanto corpo-território, que em si carrega as demandas sociais, políticas, culturais, econômicas etc, que suas condições, biológicas e contextuais negociam¹⁰³. Uma espiritualidade encarnada irá demandar abordagens diversas e permitirá acesso a diferentes formas de ver, experimentar e tocar o sagrado.

¹⁰⁰ Essa perspectiva é trazida por Jürgen Moltmann. Utilizando o termo “impedidos” ao invés de pessoas com deficiência, contrapõe os “impedimentos” de nascença ou adquiridos ao longo da vida em relação ao que vai chamar de “impedimento injusto”, que é imposto às pessoas com deficiência tanto pela sociedade quanto pelas leis que regulam a vida pública, como por exemplo, a falta de banheiros adaptados, a falta de rampas de acessibilidade etc. Ver: MOLTSMANN, Jürgen. **Diaconia no horizonte do reino de Deus**. São Paulo: Editora Recriar, 2022. p. 67.

¹⁰¹ DEIFELT, Wanda. Uma espiritualidade encarnada. **Tear Online**. São Leopoldo, Faculdades EST, v. 11, n. 1, jan.-jul. 2022, p. 2-11. p. 9.

¹⁰² TAYLOR, 2023, p. 4.

¹⁰³ Essas duas abordagens, já citadas de forma introdutória anteriormente no texto, do corpo a partir de uma perspectiva fenomenológica, mais individual, para uma compreensão corpo-território, atravessado pelas contingências sociais, culturais e religiosas de seu tempo e contexto, serão aprofundadas no próximo capítulo, assumindo já o recorte de gênero das mulheres.

2.4.4 Emaranhado de significados

Nessa direção, a proposta elaborada por Taylor, de pensar um “mapa do corpo”, pode ser útil. A partir dessa elaboração, busca acessar os diferentes papéis que o corpo desempenha na adoração, as diferentes camadas que ele pode acrescentar e com as quais o culto dialoga. O corpo, de maneira complexa,

[...] é sempre um corpo enredado num emaranhado de significados em disputa e num turbilhão de forças, e essas influências exercem sobre nós um poder que muitas vezes nos permanece invisível, muitas vezes em detrimento de nós mesmos e dos outros.¹⁰⁴

O corpo, portanto, toca e dialoga com a realidade do culto através do corpo biológico, do corpo cultural, do corpo social e do corpo ritual ou místico¹⁰⁵. Apesar de serem elencadas separadamente, essas diferentes instâncias atuam de forma sobreposta, negociando e informando-se mutuamente. O corpo biológico é a realidade material de cada corpo, com suas características físicas e seus sentidos. Conforme o exemplo acima, das pessoas com deficiência, podemos perceber que as características físicas e cognitivas do corpo podem também gerar situações culturais e sociais e, portanto, também na ordem do ritual, que mudam a percepção dos eventos e das vivências destas, fazendo com que as realidades sejam apreendidas de forma diversa, na proporção da diversidade humana que se encontra presente. De forma semelhante ocorre com os marcadores de gênero, raça e classe.

A afirmação do corpo no culto, portanto, aponta também para seu caráter político. O corpo que celebra não está alheio à realidade que o cerca, que o forma, que o oprime ou o celebra. Como afirmam Adam e Scheffler,

O culto só é possível pela sua dimensão humana corporal e cultural, a qual se encontra sempre presente na essência da própria liturgia, como serviço encarnatório de Deus para dentro da realidade concreta, por meio da vida, de histórias, corpos e sentidos de pessoas concretas.¹⁰⁶

¹⁰⁴ “[...] is always a body bound up in a tangle of contested meanings and in a maelstrom of forces, and these influences exercise a power over us that often remains invisible to us, frequently to our detriment and to the detriment of others.” TAYLOR, 2023, p. 16. [tradução nossa]

¹⁰⁵ TAYLOR, 2023.

¹⁰⁶ ADAM, Júlio C. SCHEFFLER, 2020, p. 320.

A dimensão humana e cultural, bem como social, está na essência da liturgia, encarnando as diferentes revelações e compreensões de Deus. Carvalhaes relembra ainda que “toda teologia cristã é feita a partir da encarnação de Cristo, Deus conosco. Assim, toda teologia litúrgica se inicia onde dói, ou seja, no corpo”¹⁰⁷. No evangelho de Mateus, Jesus diz aos seus discípulos que revela-se nos rostos e nos corpos das pessoas necessitadas de comida e bebida, nas estrangeiras e nuas, nas que se encontram enfermas ou mesmo presas¹⁰⁸. Negar ou invisibilizar esses corpos na liturgia significa maquiagem a imagem do Cristo, cujo corpo humano nasceu e viveu nos lugares periféricos e marginais da Palestina.

Por fim, no culto celebra-se, no corpo e a partir dele, o movimento entre o lamento a partir de uma realidade tantas vezes injusta, que entoamos o *kyrie eleison*, e a esperança que, resistindo e avançando, em fé profética, brada *Maranata!*

2.5 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Dito isso, sobre o culto e a liturgia, é preciso ainda admitir que “nossas escolhas nunca são neutras, visto serem sempre assinaladas por marcadores sociais que definem nossas posições sobre hierarquias, raça/racismo, sexismo, sexualidade, gênero e cultura”¹⁰⁹. A pretensa neutralidade que por vezes se encontra no contexto de algumas teologias cristãs pode ser desmascarada quando lançamos um olhar mais localizado sobre seus símbolos, suas estruturas, suas escolhas e ênfases na liturgia. Carvalhaes pergunta: “será que os textos que usamos nas liturgias servem mais para manter a tradição ou para cuidar dos pobres?”¹¹⁰. E por pobres podemos compreender todos e todas que, por algum motivo, estão fora de grande parte do escopo sacerdotal das igrejas cristãs, como, por exemplo, as mulheres, bem como os grupos vulnerabilizados e marginalizados, que não se enquadram na lógica branca cis-hetero-patriarcal.

O corpo, apesar de ser endereçado ao longo da história da cultura judaico-cristã principalmente como o local do pecado, é também aquele que recebe, na mesa de comunhão da Igreja, o corpo e o sangue de Cristo, que faz tudo novo, que faz dessa “unidade humana” uma nova criatura. A conversão ou a consciência da

¹⁰⁷ CARVALHAES, 2018, p. 347.

¹⁰⁸ Mateus 25.34-40.

¹⁰⁹ CARVALHAES, 2018, p. 339.

¹¹⁰ CARVALHAES, 2018, p. 339.

salvação não é um exercício meramente do intelecto e da vontade, em uma espécie de “*ethos* descorporificado” presente em grande parte do protestantismo tradicional. O corpo e o sangue de Cristo são ingeridos pelo corpo e passam a fazer parte dele. É esse corpo, humano e marcado, não somente por suas características físicas e pelo tempo (envelhecimento), mas pelos tempos (épocas e contextos), que é chamado de “templo do Espírito Santo” pelo apóstolo Paulo (1 Co 6.19). É a redenção de todo o ser. A nova criação, possibilitada a partir do corpo de Cristo oferecido na Eucaristia, é a libertação dos corpos das estruturas de injustiças que os atravessam e operam para manter as velhas ordens, as velhas hierarquias operando.

A liturgia localiza, no tempo e na concretude da vida, as verdades não visíveis do sagrado. Ao assimilar formas e contextos, ela traduz, no específico, verdades universais, sem tornar essas formas universais em si. É na sua capacidade de se transformar, mas continuar a mesma, que ela se faz relevante, comunicando verdades eternas em formas transitórias.

Retomando a citação de Han, sobre a capacidade dos rituais de nos localizarem no tempo, como casas e mobiliários, fica a questão: o quão anacrônicos, fora de seus tempos, podem se tornar nossos rituais? Eles podem, ao mesmo tempo, nos conferir uma noção de pertencimento, não somente à tradição que professamos ou na qual queremos nos engajar, mas também situar essa “casa” em relação ao contexto histórico, cultural, social e econômico no qual nos encontramos, refletindo e engajando-nos nos dilemas de nosso tempo? Ou essa “casa” tem sido uma espécie de edifício transcendente, que paira sobre a história, sem alicerces na realidade concreta do mundo, alegando-se “neutro” e sem interferência do contexto e, por isso mesmo, nunca se comprometendo efetivamente com ele?

Dessa maneira, as expressões que assumem padrões culturais que não mais fazem sentido diante da história da humanidade se equivocam ao tentar manter a fé viva através de uma tradição morta. E esse equívoco pode ser agravado quando, ao invés de glorificar a Deus e seu evangelho de amor libertador, reproduz formas de opressão e domínio. Foi assim (e é ainda hoje) com a escravidão, com a subjugação das mulheres pela estrutura patriarcal de nossas sociedades, com a exploração capitalista do meio ambiente, especialmente nas regiões mais pobres e abandonadas do mundo, com a vida e a dignidade de pessoas LGBTQIAPN+, negras, indígenas etc. Ainda hoje, essas formas de opressão precisam ser desafiadas pela teologia

pública vivenciada em nossos corpos, individuais e comunitários, que é experimentada e articulada nos cultos da igreja cristã.

A liturgia do culto pode ser um poderoso espaço de resistência e denúncia das injustiças que o mundo estabelece. Nos símbolos escolhidos, na exegese dos textos bíblicos, nas canções que assumem ritmos e expressões dos povos e culturas marginalizados, nos corpos que fazem a liturgia acontecer. Em todos esses elementos, o culto, em sua liturgia, pode desafiar as estruturas de poder que operam não apenas na sociedade de forma geral, mas dentro da própria estrutura da igreja, possibilitando que grupos oprimidos ressignifiquem e subvertam teologias e práxis desenvolvidas pelos grupos dominantes, como instrumentos de luta contra estes mesmos opressores.

Ao simbolizar a relação dialógica, em constante movimento, da revelação de Deus no contexto, o culto revela-se altamente político, pois está impregnado das demandas e das representações de seu contexto. Seja naquilo que visibiliza, seja naquilo que oculta; nas existências que afirma ou naquelas que oprime e suprime.

Se, como já mencionado anteriormente, Deus está disponível e quer se encontrar com seu povo no culto, também podemos entender que ele deseja ser encontrado, pelo mundo, nesse culto. Ou seja: ainda que toda a criação manifeste sua glória e o revele, é no culto que Deus efetivamente se faz presente. Jesus promete aos discípulos que, onde pessoas estivessem reunidas em seu nome, a fé pode lhes garantir que ele lá estaria (e estará, até o fim dos tempos) presente. O que deseja o povo de Deus reunido? O que deseja Deus, quando no meio de seu povo? Que este povo manifeste seu amor e sua justiça, que manifeste seu Reino, em meio à realidade temporal e material que ainda não pode manifestá-lo plenamente.

Essas são perguntas pertinentes à elaboração das teologias e das práxis litúrgicas das igrejas cristãs, que devem ser constantemente revisadas e reelaboradas, evitando assim a tentação de sacralizar formas litúrgicas, belas e relevantes para uma determinada época, mas que pouco ou nada comunicam em novos contextos e períodos. Ou ainda pior: servem apenas ao propósito de manter uma estrutura de dominação, como aquelas a que tantas vezes a Igreja serviu ao longo de sua história.

3 SABERES DO CORPO

*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 matá-lo, mas renascerá*

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

Corpo Território, Fabiane Luckow

3.1 INTRODUÇÃO

Dando continuidade ao tema da corporeidade, elencada no capítulo anterior como uma das dimensões na qual o culto se perfaz, seguimos agora para um olhar mais específico sobre esta. Como já exposto anteriormente, é a corporeidade, atravessada pelos aspectos simbólicos e políticos que a informam, no diálogo entre a expressão religiosa do culto cristão e a cultura na qual este acontece, o *locus* no qual a liturgia é performada.

Busca-se, portanto, neste capítulo, levantar algumas das epistemologias e métodos, tanto nas teorias quanto nas teologias feministas, elaborados para compreender o papel da corporeidade na formação do indivíduo, que servem de referencial para esta pesquisa. Em um segundo momento, trataremos também da maneira como a corporalidade participa da constituição dos saberes e da percepção e conhecimento do mundo, através da experiência dos sentidos, ou seja, a partir de um viés fenomenológico. Por fim, passaremos das experiências do corpo do indivíduo,

peçoais e subjetivas, a uma compreensão da existência política do corpo, como corpo-território, atravessado pelas contingências de sua materialidade.

Espera-se, assim, traçar caminhos para elaborar o papel da corporeidade na teologia litúrgica, a partir da percepção do corpo das mulheres.

3.2 EPISTEMOLOGIAS DO CORPO

3.2.1 Epistemologias feministas e a “escrita encarnada”¹¹¹

Não há produção de conhecimentos e de saberes, no campo de orientação feminista, que não passe pela experiência do corpo que habita o mundo. O que, na prática, não difere de outras epistemologias, posto que todo ser humano, seja ele um acadêmico de uma renomada universidade ou uma mulher agricultora do interior do Brasil, tem um corpo e é através dele que experimenta o mundo, sendo informado por seus sentidos. O campo feminista busca fugir e, ao mesmo tempo, denunciar essa pretensa neutralidade e objetividade antisséptica.

Sob essa proposição, Donna Haraway inicia seu conhecido artigo “Saberes localizados” sobre as epistemologias feministas, traçando uma divisão entre “eles” e “nós”. “Eles”, segundo a autora, seriam os acadêmicos, homens, que dominam as academias e a distribuição dos recursos para a pesquisa, confortavelmente alojados em suas neutralidades e “objetividades”. Estes, que ocupam os locais de produção de conhecimento, que normatizaram a elaboração das epistemologias ocidentais, normatizando e validando assim a forma de construir conhecimento, alegando neutralidade científica, descorporificada. “Nós”, por outro lado, seriam as pesquisadoras feministas como Haraway, mas este grupo também poderia ser estendido a todos aqueles e todas aquelas que não se encaixam na descrição do “ser humano universal”: homem, branco, cisgênero, heterossexual. Somos

[...] os outros corporificados, a quem não se permite não ter um corpo, um ponto de vista finito e, portanto, um viés desqualificador e poluidor em qualquer discussão relevante, fora de nossos pequenos círculos, nos quais uma revista de circulação de “massa” pode alcançar alguns milhares de leitores, em sua maioria com ódio da ciência.¹¹²

¹¹¹ MESSEDER, 2020, p. 156.

¹¹² HARAWAY, 1995, p. 7.

Nesse artigo, Haraway defende a epistemologia feminista como uma ciência legítima e engajada. Aponta como essa construção em torno da “objetividade” científica não é simplesmente um movimento em direção à verdade, mas um movimento de poder, de manutenção das hierarquias¹¹³. Os parâmetros estabelecidos para a construção de conhecimento estão permeados por dinâmicas de poder, dentro de uma hierarquia permeada pelos marcadores de gênero, classe e raça.

A dinâmica mal disfarçada por trás da ideia de falsa neutralidade na produção do conhecimento científico e objetivo revela uma distinção sobre quem pode produzir conhecimento ou não, sobre quem serve “apenas” como objeto de pesquisa. É dessa forma que as injustiças epistêmicas, conforme denuncia Miranda Fricker¹¹⁴, têm silenciado ou minimizado a importância da contribuição de interlocutores e interlocutoras, seja de mulheres ou de grupos minoritários e vulnerabilizados. A exemplo do que Haraway aponta com relação à construção de epistemologias feministas, na relação entre as pessoas acadêmicas e pesquisadoras, Fricker se debruça sobre os tratamentos injustos dados aos sujeitos e às sujeitas da pesquisa. A autora aponta dois tipos de injustiça epistêmica que se apresentam nessa relação: a **injustiça testemunhal** e a **injustiça hermenêutica**. A injustiça testemunhal está diretamente associada ao preconceito, por parte do ou da ouvinte, em relação à identidade dos sujeitos, aqueles e aquelas que, nas dinâmicas de poder social, também sofrem com essa hierarquia. A injustiça hermenêutica refere-se à incapacidade que, por diversas vezes, as pessoas interlocutoras das pesquisas tem de comunicar suas experiências e saberes, por lhes faltar recursos cognitivos para traduzi-los¹¹⁵ e, nesse caso, seria necessária a figura do pesquisador ou da pesquisadora, com suas formações acadêmicas, para desvendar os saberes que se encontram nas práticas pesquisadas.

Aqui, cabe lembrar a pergunta que norteou o importante trabalho da autora indiana pós-colonial Gayatri Chakravorty Spivak: podem as pessoas subalternizadas falar?¹¹⁶ E, quando falam, são ouvidas? Que tipo de injustiça epistemológica as fere?

¹¹³ HARAWAY, 1995, p. 9.

¹¹⁴ FRICKER, Miranda. **Epistemic Injustice**: power and the ethics of knowing. New York: Oxford University Press, 2007.

¹¹⁵ FRICKER, 2007.

¹¹⁶ SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 54.

Spivak faz uma crítica ao etnocentrismo de intelectuais ocidentais como Michel Foucault e Gilles Deleuze, que, na intenção de colocar-se ao lado das pessoas subalternas, acabaram transformando-as em objetos e não em sujeitos da pesquisa. O Outro aqui é representado como uma massa coesa e homogênea, despersonalizada, enquanto eles mesmos são elevados a intelectuais nominados, representando-se a si mesmos como “transparentes”¹¹⁷, ainda que seu olhar e sua forma de construir narrativas e representações sobre os povos e sujeitos não ocidentais já parta de noções normativas, estabelecidas pelo pensamento ocidental¹¹⁸. De forma semelhante, a cientista social brasileira Suely Messeder nos alerta que, ao interpretar as práticas e representações sociais das pessoas interlocutoras, sem levar em consideração os saberes que elas mesmas produzem, incorremos no erro de traduzir “para a linguagem acadêmica aquilo que nos interessa para atender às teorias normalmente estrangeiras; com efeito, furtamo-nos arrogantemente a entabular diálogos horizontais com as sujeitas e os sujeitos”¹¹⁹.

Para as teorias feministas e pós ou decoloniais, o trabalho de Spivak é de extrema importância, pois aponta que “se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade”¹²⁰. O agravante é que essa posição nada vantajosa às mulheres não é exclusiva das populações não-ocidentais/colonizadas. A historiadora e ativista norte-americana Rebecca Solnit aponta, a partir de seu contexto, que a voz das mulheres tem sido paulatinamente descredibilizada, especialmente quando oferece contraponto às narrativas dos homens. Solnit escreve que “há uma longa e brutal tradição de afirmar que os homens são dignos de crédito, mas as mulheres não; os homens são objetivos, as mulheres são subjetivas”¹²¹. Esse tipo de pré-conceito estereotipado atinge diferentes instâncias da vida e, em especial, o campo acadêmico-científico.

Para superar esse paradigma da falsa neutralidade, que descredibiliza qualquer conhecimento que se compromete com experiências específicas, Messeder traz algumas proposições para uma “escrita encarnada”, que trabalham para a

¹¹⁷ SPIVAK, 2010, p. 33.

¹¹⁸ SPIVAK, 2010, p.48.

¹¹⁹ MESSEDER, 2020, p. 160.

¹²⁰ SPIVAK, 2010, p. 67.

¹²¹ SOLNIT, Rebecca. **De quem é essa história?** Feminismos para os tempos atuais. São Paulo: Companhia das letras, 2020. p. 82.

“construção de um conhecimento blasfêmico e decolonial”, com as quais também esta pesquisa se compromete.

1) a corporeidade do “nativo” e da pesquisadora cujas marcas de gênero, raça, classe, colonialidade e desejo sexual são consideradas; 2) o saber das sujeitas/sujeitos que não pode ser reduzido às representações e práticas; 3) as trocas com os saberes localizados; e 4) geopolíticas e descolonização do conhecimento.¹²²

Assim, nem os saberes que a pesquisadora apreende, nem sua elaboração a partir destes estão desconectados da corporeidade. Segundo a autora, “no processo decolonial, asseguro que somos sempre uma subjetividade corpórea produzindo conhecimento”¹²³, ou seja, sempre se produz a partir de uma corporeidade específica, atravessada por diversos marcadores sociais e geopolíticos. A pesquisa, no campo feminista e decolonial, portanto, é um encontro de subjetividades, de dinâmicas sociais que atravessam os corpos e informam tanto as práticas e representações pesquisadas quanto as elaborações e formulações que nascem destas, em um movimento de “devolver nossa humanidade no ato de construir conhecimento”¹²⁴.

Cabe, então, ao pesquisador ou à pesquisadora, estar ciente de seus próprios preconceitos e estereótipos e exercitar sua sensibilidade para ouvir e perceber aquilo que os sujeitos de sua pesquisa talvez não sejam capazes de articular. É um exercício de deslocamento da pesquisadora em relação a suas interlocutoras. Nesse sentido, ler, ouvir, sentir o corpo e os ritmos da vida são formas potentes de acessar esses saberes e conhecimentos¹²⁵.

3.2.2 O corpo e a experiência como *loci* epistemológicos

Voltemos à proposição da experiência como *locus* epistemológico, central às teorias feministas. Ou seja, partindo do pressuposto de que nenhuma produção de conhecimento é neutra, mas sempre parte de saberes localizados em contextos e

¹²² MESSEDER, 2020, p. 156.

¹²³ MESSEDER, 2020, p. 168.

¹²⁴ MESSEDER, 2020, p. 162.

¹²⁵ Voltaremos a esse tópico no capítulo 5, na discussão sobre a opção pelo método etnográfico e os desafios da desconstrução da hierarquia pesquisadora-interlocutoras.

tempos específicos e a partir de corpos específicos, questionando assim a ideia de objetividade “neutra” e descarnada.

Essa proposição encontra-se também no cerne das teologias feministas, principalmente nos contextos do Sul global. Então, que teologia pode ser refletida e percebida a partir dos corpos das mulheres, de sua experiência enquanto seres humanos que habitam mundos e contextos, em sua corporeidade? No caso específico dessa pesquisa, sobre culto e liturgia a partir da experiência das mulheres, ou seja, uma teologia que é performatizada e ritualizada pelo corpo e no corpo, mostra-se importante endereçar essas experiências a partir da materialidade que as expressa.

Essa compreensão, a partir da corporeidade, nos permite vislumbrar que saberes são inscritos nos corpos, bem como caminhos para desconstruí-los, ou mesmo identificar as resistências a essas “inscrições”, a essas marcas que a experiência corporificada já oferece. A teóloga Wanda Deifelt define corporeidade como “a teia de relações que marcam o corpo físico consigo mesmo (por meio da subjetividade, afetividade, religiosidade) e o mundo exterior (as relações sexuais, sociais, políticas, econômicas)”¹²⁶. Ou seja, são gravadas profundamente na identidade das pessoas. A autora pontua a centralidade do tema para a teologia cristã, tanto a partir da doutrina da criação, que compreende o corpo como parte da boa criação de Deus, bem como da doutrina da encarnação, na qual o próprio Deus, em Cristo, habita e partilha seu corpo, em solidariedade e compaixão pela humanidade¹²⁷.

Também Isherwood e Stuart defendem que endereçar a experiência religiosa a partir da corporeidade que a experimenta é uma maneira de buscar que esses corpos sejam respeitados, e não oprimidos por conceitos de verdade que não se encaixam em suas vidas concretas.

Trabalhar através do corpo é uma maneira de garantir que as teorias não sejam escritas nos corpos de ‘outros’ que então se tornam marginalizados e objetos de controle. É também uma forma de desconstruir o conceito de verdade que o cristianismo usou para manter tantas falsidades no lugar. Uma vez que se sai da noção de que há uma verdade absoluta na qual os corpos das pessoas devem se encaixar, abre-se o caminho para começar a questionar e logo percebemos que a verdade não é a questão em relação às prescrições sobre o corpo, mas o poder. A história cristã nos mostra até que

¹²⁶ DEIFELT apud DEIFELT, Wanda. Deus no corpo: uma análise feminista da revelação. In: TOMITA, Luiza Etsuko; BARROS, Marcelo; VIGIL, José María; ASSOCIAÇÃO ECUMÊNICA DE TEÓLOGOS/AS DO TERCEIRO MUNDO. **Teologia latino-americana pluralista da libertação**. São Paulo, SP: Paulinas, 2006. p. 79-102. p. 99.

¹²⁷ DEIFELT, 2006, p. 99.

ponto o poder foi exercido sobre os corpos em nome da verdade divina e os resultados incapacitantes que se seguiram. Se o corpo recebe espaço e poder para falar, quais serão as consequências, tanto para o corpo quanto para a teologia?¹²⁸

A pergunta lançada ao final desta citação é central para esta tese: quais são as consequências, tanto para o corpo quanto para as teologias, quando a experiência da corporeidade das pessoas pode participar da elaboração de teologias e das práticas espirituais e de devoção?

Creemos que esse processo já ocorra, em maior ou menor grau. O que as teologias e teorias feministas tem defendido é que esses corpos não são somente territórios de opressão, mas também propõem rebeliões, subversões, que afrontam as hierarquias e ordens estabelecidas. Os corpos podem funcionar também como locais de resistência.

Na busca pela manutenção do *status quo* patriarcal, do cristianismo hegemônico, os corpos precisam ser usados, abusados e conformados, especialmente no que tange à sua sexualidade, a serviço de uma agenda política¹²⁹. O papel da religião estabelecida e hegemônica no Ocidente é central nesse controle. Como escrevem Isherwood e Stuart, “somos, ao que parece, suscetíveis ao patriarcado no colo de nossas mães, no seio de nossas famílias cristãs e em nossos atos mais íntimos”¹³⁰. Tanto na ação direta, na forma como somos ensinadas nos bancos da igreja, quanto na maneira como as famílias assimilam e ensinam valores e moralidades que, apesar de levarem o selo de “cristãos” ou “bíblicos”, pouco fazem para libertar e dignificar as mulheres, a exemplo do que o próprio Cristo ensinou.

Nesse sentido, a normatização, tanto da heterossexualidade quanto da monogamia e do papel das mulheres na família, bem como de construções sociais de identidades de gênero e a essencialização do conceito “mulher”, são dispositivos

¹²⁸ “Working through the body is a way of ensuring that theories do not get written on the bodies of 'others' who then become marginalized and objects of control. It is also a way of deconstructing the concept of truth that Christianity has used to hold so many falsehoods in place. Once one moves from the notion that there is absolute truth into which the bodies of people have to fit, the way is open to begin questioning and we soon realize that truth is not the issue in relation to prescriptions about the body, but power. Christian history shows us the extent to which power has been exerted over bodies in the name of divine truth and the crippling results. If the body is given the space and power to speak what will be the consequences for both the body and theology?” ISHERWOOD; STUART, 1998, p. 22. (tradução nossa).

¹²⁹ ISHERWOOD; STUART, 1998, p. 23

¹³⁰ “We are, it seems, made susceptible to patriarchy at our mother's knee, in the bosom of our Christian families and in our most intimate acts.” ISHERWOOD; STUART, 1998, p. 27. (tradução nossa).

extremamente importantes para o controle dos corpos e a manutenção das hierarquias sociais, e devem, desde uma perspectiva feminista, passar por uma desconstrução.

A política do corpo expôs os jogos de poder subjacentes em ação na sexualidade e na sociedade e, ao fazê-lo, tornou-se uma fonte de inspiração e libertação para muitos. O cristianismo é uma religião encarnacional que pretende libertar os cativos, dizendo-se uma religião de libertação. No entanto, ela sustenta muitas das práticas restritivas que a política do corpo expõe. Em alguns casos, o cristianismo tem sido o instigador dessas práticas por causa de sua visão dualista do mundo.¹³¹

Dessa maneira, se o cristianismo, ao longo dos tempos, tem sido responsável por grande parte das restrições impostas aos corpos, em especial, aos corpos das mulheres, ele também pode, desde uma perspectiva libertadora, instigar processos de libertação, conforme expõem as injustiças e as interdições sofridas nos corpos. Para isso, é preciso mais do que um olhar atento, mas uma percepção que envolva a corporeidade como um todo.

3.2.2 O corpo e os saberes do cotidiano

Para compreender de que forma o controle dos corpos das mulheres funciona e de que maneira se dá a resistência ou assimilação desse controle, cabe um olhar a partir das epistemologias teológicas trazidas pela teóloga Ivone Gebara, que distingue entre dois tipos de epistemologias: a epistemologia reflexiva, de viés acadêmico e filosófico, aquela que, segundo Donna Haraway, já tem “donos”, e aquilo que a primeira denomina “epistemologia da vida ordinária”¹³². Gebara lança mão dessa distinção por compreender a hierarquia presente entre as diferentes formas de produção do conhecimento, conforme apontadas anteriormente. Entretanto, leva essa discussão para além do contexto acadêmico, mesmo para além da legitimidade dos/as interlocutores/as das pessoas pesquisadoras. Levanta a importância e a relevância

¹³¹ “Body politics have exposed the underlying power games at work in sexuality and society and by so doing have become a source of inspiration and liberation for many. Christianity is an incarnational religion that claims to set captives free, it tells us it is a religion of liberation. Yet it underpins many of the restrictive practices that body politics expose. In some cases Christianity has been the instigator of these practices because of its dualistic vision of the world.” ISHERWOOD; STUART, 1998, p. 31. (tradução nossa).

¹³² GEBARA, 2015, p. 32.

do conhecimento e das representações produzidas por pessoas que não se encontram nos locais de produção do conhecimento científico, como donas de casa, catadores de material reciclável etc., denunciando assim, também, ambas as injustiças epistêmicas trazidas acima, a testemunhal e a hermenêutica. Dessa maneira, denuncia o descrédito ou preconceito em relação àquelas e aqueles que elaboram o conhecimento e também em relação à capacidade destas e destes de elaborarem suas práticas em saberes, respectivamente. Confrontando esse sistema elitista e hierarquizado, Gebara defende o papel basilar das experiências e da “epistemologia da vida ordinária” para uma teologia corporificada, que comunique com e a partir da vida das pessoas.

O lugar originário da teologia não é o **logos** sobre Deus, mas a experiência humana na complexidade de suas vivências e na sua irreduzibilidade a uma razão explicativa única. E parte integrante desse lugar é a celebração da vida em suas diferentes dimensões. Nela, as experiências de temor e espanto, admiração e louvor, com suas diferentes intensidades, fazem-se presentes. Espanto e admiração, temor e tremor, louvor e gratidão levam a uma experiência de fragilidade e de grandeza que está em nós, mas, ao mesmo tempo, parece nos transcender individualmente. Posso reconhecê-la em mim e em meu semelhante, e, justamente por isso, ela me transcende. Por isso, organizamos celebrações comuns, liturgias coletivas para entoar nossa alegria e chorar as nossas dores. E é esse o lugar originário da teologia antes mesmo que ela se chamasse teologia.

Creio que é nestas experiências corporais, existenciais de nosso cotidiano que nasceram nossas crenças e depois se organizaram em forma de religiões.¹³³

Não à toa, Gebara cita as celebrações e as liturgias coletivas como espaços nos quais os saberes corporificados, encarnados, podem se manifestar. E manifestam-se, tantas vezes, à revelia da religião instituída e dos padrões culturais e sociais aprendidos. E é nestes gestos e ações simbólicos que, segundo a teóloga, nascem as crenças, as teologias, como formas de relacionar-se com o sagrado a partir da concretude do cotidiano, da vida.

Enquanto Isherwood e Stuart alertaram sobre o perigo de inscrever ou encaixar teorias e teologias nos corpos, para sancionar certas ideias como verdades absolutas, Gebara aponta a aridez dessa forma de fazer teologia e direciona para a experiência corporificada, celebrada nos corpos.

¹³³ GEBARA, 2015, p. 37.

Também Deifelt destaca o quão transgressor é, a partir da lógica cartesiana e racionalista que domina o campo acadêmico, pensar “epistemologia feminista” empregando, como categoria de construção de conhecimento, o corpo.

Partir do corpo de uma mulher (como ela mesma se apresenta e representa) pode até mesmo parecer um acomodamento aos padrões essencialistas, que situam as mulheres do lado da subjetividade, irracionalidade, alteridade, emotividade e corporalidade. As mulheres sempre foram reduzidas ao corpo, de modo que o acesso à cultura, educação, participação política e elaboração de conhecimentos parece marginal. Seu conhecimento se restringiu àquela realidade considerada inferior: o cotidiano, as relações familiares e afetivas, o cuidado de corpos. Por que, então, a teoria feminista se preocuparia em elaborar uma epistemologia feminista que usa o corpo como categoria fundamental? Precisamente porque o corpo humano, e, em especial, o corpo das mulheres, é epítome de conhecimento, de saber. É nele que se registram as marcas de uma cultura e sociedade dualistas, hierárquicas, assimétricas e cerceadoras do potencial humano. O resgate da dignidade do corpo da mulher e o direito do conhecimento sobre, a partir e para esse corpo representam um marco para a teoria feminista.¹³⁴

A teóloga aponta o paradoxo de pensar a partir do corpo: se, há tanto tempo, as mulheres têm sido “reduzidas” a seus corpos, por que eleger a corporeidade como *locus* de seu conhecimento? Porque “o corpo das mulheres, é epítome de conhecimento, de saber”! E assim defende a proposta de que o conhecimento seja elaborado a partir de outras lógicas, para além do castelo erigido pelo cientificismo falsamente neutro e objetivo. Com isso, nem Deifelt, nem as autoras anteriormente citadas, pretendem criar uma dicotomia entre a mente e o corpo, entre a racionalidade e a experiência, mas pontuar a localização de todo e qualquer saber produzido pelos seres humanos, tantas vezes negada e invisibilizada pela mentalidade colonial. Ao adicionar a esfera da experiência, das vivências da corporeidade, buscam qualificar e localizar os conhecimentos elaborados.

Além disso, descorporificar o conhecimento produzido é, no entendimento de Haraway, uma irresponsabilidade. Ao se arrogar o rótulo de “verdade transcendente”, esse conhecimento não pertence, de fato, a ninguém e não há quem possa ser responsabilizado por ele. Nancy Cardoso Pereira, referindo-se às teologias que são refletidas sem levar em consideração as corporeidades, denuncia-as como terreno fértil na ascensão de fundamentalismos que podem se estender a outras áreas.

¹³⁴ DEIFELT, Wanda. “O corpo em dor – uma análise feminista da arte pictórica de Frida Kahlo” *In*: STRÖHER, Marga Janete; MUSSKOPF, André S.; DEIFELT, Wanda. **A flor da pele**: ensaios sobre gênero e corporeidade. São Leopoldo, RS: Sinodal; CEBI, 2017. p. 12-33. p. 15-16.

Os fundamentalismos são palavras contra os corpos, palavras sem os corpos, palavras apesar dos corpos. Palavras que se solidificam em políticas, palavras que silenciam palavras outras. 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.¹³⁵

A teóloga aponta que a resistência aos fundamentalismos e ao emprego das teologias como formas de opressão se dá exatamente na afirmação dos corpos, no reconhecimento de sua existência e na localização de seus contextos, de suas contingências e especificidades. Para isso, o corpo deve ser compreendido como “lugar de produção de conhecimento” e não como mero *locus* de representações que precisam ser dissecadas e interpretadas por aqueles e aquelas que possuem as ferramentas adequadas, científicas e acadêmicas, como já denunciou Gayatri Spivak, citada acima. Isherwood e Stuart questionam: “o que mais, senão o corpo humano e suas necessidades, nos torna presentes no mundo?”¹³⁶. E refletindo teologicamente, ainda perguntam “de que outras maneiras podemos realmente nos tornar conscientes do divino do que olhando profunda e corajosamente para a face da matéria divina?”¹³⁷, ressaltando que mesmo o conhecimento do transcendente encontra caminhos no conhecimento e na apropriação da realidade do corpo.

3.3 TEOLOGIA A PARTIR DA EXPERIÊNCIA CORPORIFICADA

3.3.1 Vivenciando teologia no corpo

Muito se falou aqui sobre a experiência vivenciada na corporeidade, e, de forma mais específica, a partir da corporeidade das mulheres. Passaremos agora a estabelecer alguns pressupostos e aportes para compreender como esses processos se efetivam através dessa experiência.

¹³⁵ PEREIRA, 2013, p. 33.

¹³⁶ “What more than the human body and its needs makes us present in the world?” ISHERWOOD; STUART, 1998, p. 148. (tradução nossa).

¹³⁷ “In what other ways can we really become aware of the divine than by looking deeply and bravely into the face of divine matter?” ISHERWOOD; STUART, 1998, p. 148. (tradução nossa).

Quanto ao método de uma teologia do corpo, Isherwood e Stuart¹³⁸ sugerem três aportes: o pensamento processual (*process thoughts*), a teologia da libertação e a teologia feminista.

Por “pensamento processual”, entende-se o pensamento do filósofo britânico Alfred North Whitehead (1861-1947), que consiste na ideia de que tudo o que pode, de fato, ser conhecido do mundo, é percebido “em relação”, na interação entre os seres entre si e com as coisas. Whitehead considerava que era através da empatia, e não a racionalidade objetiva, que se poderia elaborar, com maior profundidade, a maior parte de conhecimento do mundo. Esse saber empático situa-se no corpo, nas emoções, nessa “mente empática”, capaz de compreender e constituir a pessoa próxima¹³⁹. Dessa forma, a busca pelos “absolutos” pode ser considerada um equívoco, mesmo quando tratamos de religiões, uma vez que as realidades vão sendo constituídas ao longo dos processos históricos, impossibilitando qualquer tipo de fossilização de uma verdade única. Além das realidades constituídas a partir do processo histórico, também pontua-se aqui, nesta pesquisa, as diferentes características dos indivíduos, como gênero, raça, classe, orientação sexual etc, cujas identidades são e vão sendo construídas socialmente, possibilitando ou impossibilitando às pessoas viverem determinadas experiências. A maneira como as vivências sociais de cada indivíduo são apreendidas também são também contingenciais de sua constituição enquanto indivíduo que carrega marcadores corporificados, ou seja, não podem ser universalizadas.

Isherwood e Stuart apontam que “o Deus de Jesus não estava interessado em absolutos morais imutáveis, mas no desenrolar do processo de amor”¹⁴⁰, ou seja, de expressar seu infinito atributo do amor. O processo revela que toda a criação permanece em um permanente estado de devir. O próprio Cristo

[...] era um homem no tempo e no espaço, encarnado e comprometido com a vida, e foi isso que lhe permitiu entrar mais plenamente no processo do divino. Da mesma forma, nossa fisicalidade nos permite a experiência de nos relacionarmos amorosamente e entrarmos no processo do devir divino.¹⁴¹

¹³⁸ ISHERWOOD; STUART, 1998, p. 33.

¹³⁹ ISHERWOOD; STUART, 1998, p. 34.

¹⁴⁰ “The God of Jesus was not interested in unchanging moral absolutes but in the unfolding process of love.” ISHERWOOD; STUART, 1998, p. 35. (tradução nossa).

¹⁴¹ “[...] he was a man in time and space, enfleshed and engaged with life and it was this which made it possible for him to enter more fully into the process of the divine. In the same way our physicality

Como escreveu Clodóvis Boff, “o afeto pode penetrar no conhecimento, não para substituí-lo, mas para completá-lo, no sentido de intensificá-lo e reforçá-lo, torná-lo vivo e sensível”¹⁴². Nesse sentido, sua proposta é também de um conhecimento informado pela empatia, construído nas relações que se estabelecem entre as pessoas. Dessa forma, na teologia, isso se expressa no cuidado com as pessoas, na comunidade de fé e também na comunidade mais ampla, na qual a igreja local está inserida. É assim que o chamado do evangelho se realiza. Dessa forma, “não que seja o amor que conhece, mas, sim, a inteligência informada pelo amor”¹⁴³. Como veremos no próximo capítulo, são esses estímulos e afetos que são, em grande parte, responsáveis pela formação de nossos imaginários sociais e religiosos.

Enquanto o pensamento processual auxilia na tarefa de entender o agir encarnado de Deus na história, a Teologia da Libertação (TdL) ajuda a compreender de que maneira seu amor se torna concreto no processo histórico, a fim de trazer libertação diante de problemas e dilemas concretos e na busca por justiça diante das opressões. Jesus Cristo não somente como um “salvador” metafísico, mas como o divino que atua de forma prática e concreta na libertação do povo, que, através de seus atos de amor, vem para estabelecer o Reino de Deus¹⁴⁴. O método teológico da TdL nos convida a reconhecer o amor universal de Deus, mas também nos desafia a escolher de que lado lutaremos¹⁴⁵.

Ainda a partir da TdL, a “teologia indecente” de Marcela Althaus-Reid, cujo livro foi publicado há mais de duas décadas, sobre o fazer teológico das mulheres, segue sendo provocadora. Ela desnuda o papel do corpo e da sexualidade neste labor. A partir de vivências concretas e localizadas, como o das vendedoras de limão, nas ruas de Buenos Aires, indica que as corporeidades que elaboram e inspiram teologias são territórios nos quais os debates são travados.

A teóloga argentina e as vendedoras de limão podem ter algumas coisas em comum e outras não. Em comum, têm séculos de opressão patriarcal, na mistura latino-americana de clericalismo, militarismo e autoritarismo da

allows us the experience to relate lovingly and enter the process of divine becoming.” ISHERWOOD; STUART, 1998, p. 36. (tradução nossa).

¹⁴² BOFF, Clodóvis. Teologia e espiritualidade: por uma teologia que ilumine a mente e inflame o coração. **Revista Pistis Prax.**, Teol. Pastor., Curitiba, v. 7, n. 1, p. 112-141, jan./abr. 2015. p. 120.

¹⁴³ BOFF, 2015, p. 123.

¹⁴⁴ ISHERWOOD; STUART, 1998, p. 37.

¹⁴⁵ ISHERWOOD; STUART, 1998, p. 38.

decência, ou seja, da organização sexual dos espaços públicos e privados da sociedade.¹⁴⁶

Existe materialidade, corporeidade que elabora teologias. Dilemas e questões muito específicas que provêm das diferentes camadas de opressão que os corpos experimentam na sociedade capitalista neoliberal. Nesse sentido, Althaus-Reid critica a abordagem da Teologia da Libertação, que pensa teologia a partir da categoria “pobre”, mas não amplia ou mesmo adensa essa reflexão para falar também de gênero e sexualidade e, ainda poderíamos acrescentar, raça. Ou seja, transforma as pessoas pobres em uma massa homogênea e essencializada, que não leva em conta outras categorias.

Nosso ponto de partida é a compreensão de que toda teologia implica uma práxis sexual e política consciente ou inconsciente, baseada em reflexões e ações desenvolvidas a partir de certas codificações aceitas. São codificações teossociais que configuram epistemologias, visões de vida e projeções místicas que relacionam a experiência humana com o sagrado.¹⁴⁷

Também Ivone Gebara se une à denúncia do silenciamento das mulheres na teologia e, mas especificamente, na TdL. Ambas, Ivone e Marcela, denunciam o academicismo que tomou conta da produção teológica da TdL, reproduzindo assim o patriarcalismo hegemônico desse campo, com tão bem frisou Donna Haraway. A sugestão dessas autoras é ouvir e perceber, elaborar e conceber, saberes que habitam a materialidade dos corpos.

Convocamos e acolhemos os saberes de nossos corpos; desconstruímos narrativas; desmanchamos velhos preceitos e preconceitos; criticamos os absolutos; releamos a história bíblica e a história dos cristianismos buscando os traços de nossa presença escondida, de nossa voz silenciada e de nossos direitos negados. Tentamos resgatar nossas sexualidades, para além dos moralismos e dos controles ditados pelos representantes do poder divino. Confundimos e nos confundimos e sobrevivemos à avalanche de agressões dos que julgam que tudo tem que ser segundo o espelho do narcisismo

¹⁴⁶ “The Argentinian woman theologian and the lemon vendors may have some things in common and others not. In common, they have centuries of patriarchal oppression, in the Latin American mixture of clericalism, militarism and the authoritarianism of decency, that is, the sexual organisation of the public and private spaces of society.” ALTHAUS-REID, Marcella. **Indecent Theology: Theological perversions in sex, gender and politics**. Abingdon/New York: Routledge, 2002. s/n [Apple Books]. (tradução nossa).

¹⁴⁷ “Our point of departure is the understanding that every theology implies a conscious or unconscious sexual and political praxis, based on reflections and actions developed from certain accepted codifications. These are theo/social codifications which configure epistemologies, visions of life and the mystical projections which relate human experience to the sacred.” ALTHAUS-REID, 2022, s/n [Apple Books]. (tradução nossa).

falocrático imposto como 'vontade divina'. Resistimos para não sermos seus "bodes expiatórios" e nem nova massa de manobra de seus desejos de dominação. Apesar do medo, a novidade continua irrompendo através de pequenos veios que saem como reações ao caudaloso rio da ordem estabelecida pelo capitalismo hodierno, que odeia o pensamento e a ação revolucionária das mulheres.¹⁴⁸

Nas críticas à TdL, feitas pelas teólogas feministas da libertação, encontramos o elo com o terceiro aporte elencado por Isherwood e Stuart, apontado como um importante método na elaboração de uma teologia do corpo: a teologia feminista. A vida religiosa, de forma geral, sempre esteve centrada na experiência de fé das pessoas crentes com a divindade. Ao longo da história da cristandade, algumas dessas experiências foram consideradas mais válidas que outras, especialmente aquelas que se referiam às vivências dos homens brancos ocidentais da elite, que foram codificadas de forma objetiva como "absolutos", passando a vigorar como tal¹⁴⁹.

Nesse sentido, a teologia feminista, por sua ênfase na experiência das mulheres, ou seja, por levar em consideração a totalidade da pessoa, posto que a experiência é um fenômeno que se dá através de todo o corpo e não somente pelo cérebro, é fundamental a uma teologia do corpo¹⁵⁰.

Esses aportes da teologia do corpo atuam na tarefa de romper com a concepção dualista, de oposição entre mente e corpo, do paradigma racionalista, presente nas teologias hegemônicas. Essa "teologia de baixo", das bases, denuncia e desaloja uma teologia que encontra-se confortável em seus absolutos¹⁵¹. Uma teologia do corpo, bem como tantas outras teologias contextuais e críticas, não arroga para si o caráter universal que a teologia tradicional defende. Entretanto, isso não significa cair em um relativismo absoluto, mas reconhecer os limites que qualquer abordagem encontrará, posto que as reflexões passam por pessoas que são contingentes aos seus próprios contextos e experiências. Elas não acontecem em um vácuo temporal ou espacial, como Donna Haraway já alertava.

Essa mentalidade dualista do cristianismo ajudou a sustentar uma sociedade que, para manter suas hierarquias de poder, precisa oprimir populações e grupos, e por isso foi um dispositivo fundamental ao empreendimento colonial. Dentre esses

¹⁴⁸ GEBARA, Ivone. A Teologia da Libertação e as mulheres. **Sociedade e Cultura**, v. 23:e61023, 2020.

¹⁴⁹ ISHERWOOD; STUART, 1998, p. 38-39.

¹⁵⁰ ISHERWOOD; STUART, 1998, p. 39.

¹⁵¹ ISHERWOOD; STUART, 1998, p. 39.

grupos, é nos corpos das mulheres, e, com ainda mais vigor, das pobres e racializadas, que esse fardo tem pesado mais. Segundo Isherwood e Stuart¹⁵², “esse tipo de dominação só é possível porque estamos alienados de nosso próprio poder erótico e, portanto, o arranjo da sexualidade em uma sociedade é extremamente importante para aqueles que desejam manter o poder”. Se o poder é sexualizado, é em seus corpos que as pessoas cristãs podem e devem resistir à opressão.

3.3.2 Um corpo que sente e experimenta

Em semelhante direção, temos a proposta de Marcia W. Mount Shoop. No livro “Let the Bones Dance: Embodiment and the Body of Christ”, a autora aborda a forma como o corpo possui um papel primordial na construção e formação dos saberes e das identidades. Abordando experiências profundamente corporificadas por mulheres, como a maternidade e a gravidez, além da traumática experiência do estupro, a autora preocupa-se em compreender as maneiras como o corpo participa do processo de perceber o mundo e constituir-se, apresentando-se não somente como um objeto de estudo e análise, mas como um lugar que carrega e formula representações e linguagens que nem sempre podem ser traduzidas em linguagem verbal e objetiva. Uma de suas principais contribuições é a de localizar experiências extremamente impactantes, para o ser humano, de forma integral (corpo, alma e espírito), e buscar compreender a maneira como o corpo fala, expressa, representa, simboliza e elabora essas experiências, constitutivas da vida e da identidade de cada indivíduo. O corpo fala aquilo que o discurso silencia. O corpo testemunha as verdades que habitam o cotidiano. A partir desse entendimento, a autora passa a refletir sobre a experiência da fé cristã, na qual o corpo, tanto o de Cristo quanto o da igreja e o corpo individual, são centrais na compreensão e vivência da espiritualidade.

Shoop aponta a forma como o corpo é ignorado na maioria das celebrações cristãs, especialmente nas denominações do protestantismo histórico, mais notadamente na celebração de sacramentos como a Ceia do Senhor¹⁵³. Nestas, as celebrações são marcadas pela primazia do discurso sobre outras formas mais corporificadas de participação, fazendo com que o culto seja um exercício mais

¹⁵² ISHERWOOD; STUART, 1998, p. 47.

¹⁵³ SHOOP, 2010, p. 2.

racional e intelectual do que do ser humano de uma forma integral¹⁵⁴. De forma geral, lembra-se do corpo nesses momentos quando se fala sobre a ética e a moralidade a ele aplicadas, mas ele dificilmente é considerado como parte constitutiva da vivência da experiência de fé¹⁵⁵. O corpo é considerado o campo de batalha do pecado, como uma distração à adoração, a partir de uma perspectiva negativa¹⁵⁶. Cabe lembrar mais uma vez que também este martelo cai com mais peso sobre os corpos das mulheres.

Voltamos aqui à citação de Silva Steuernagel, no capítulo anterior, a partir da elaboração de Brian Wren, ao relembrar que, via de regra, nossas celebrações da Eucaristia emulam, de forma bastante artificial, uma refeição. Um pequenino pedaço de pão, um gole de vinho, tudo da maneira mais descorporificada possível, de modo que este momento, “em vez de ser uma celebração da Encarnação, torna-se um desvio inconveniente para o mundo do orgânico — e, portanto, sensual e pecaminoso — durante a liturgia”¹⁵⁷. A Eucaristia acaba se tornando uma espécie de encenação caricaturada, um pastiche que guarda semelhança com o evento que representa, mas não é capaz de produzir uma experiência semelhante. O que se coloca como importante e central nesses momentos litúrgicos/sacramentais é a compreensão objetiva do evento. Os sentidos que o vivenciam podem e devem ser minimizados em sua contribuição, pois podem facilmente perverter sua centralidade. Basicamente, o que importa é que levemos nossa cabeça ao culto. É até mesmo recomendado ao corpo que fique de fora, ou interfira o mínimo possível nesse momento.

Segundo Shoop, o problema de invisibilizar ou negar nossos próprios corpos no ato da adoração e nas formas como experienciamos nossa fé está, não somente, em não conhecermos e não lidarmos de forma adequada conosco mesmos/as, mas em não estarmos abertos/as às especificidades, individualidades, diferenças que encontramos nas demais pessoas. Uma teologia corporificada nos ajuda a acolher nossas próprias questões, ao mesmo tempo que nos mantém atentos/as e abertos/as a abraçar aqueles e aquelas que são diferentes de nós¹⁵⁸, nos levando à compreensão de que os saberes, assim como as experiências, são localizados e se informam mutuamente.

¹⁵⁴ SHOOP, 2010, p. 3.

¹⁵⁵ SHOOP, 2010, p. 3.

¹⁵⁶ SHOOP, 2010, p. 4.

¹⁵⁷ “[...] becomes an inconvenient detour into the world of the organic —and therefore sensuous and sinful— during the liturgy.” SILVA STEUERNAGEL, 2021. p. 23. (tradução nossa).

¹⁵⁸ SHOOP, 2010, p 4-5.

A fé cristã caracteriza-se por um Deus que revela-se encarnado em corpo, com todas as complexidades que isso representa, para que também no corpo das pessoas cristãs a redenção seja experimentada¹⁵⁹.

Shoop destaca ainda que é o corpo das mulheres que tem suportado, de forma mais concreta e localizada, as consequências negativas de uma fé descorporificada. Enquanto o corpo dos homens, especialmente branco e heterossexual, pode ser abstraído, ao longo da história do cristianismo, é no corpo das mulheres que o pecado moraria¹⁶⁰. Esta é uma herança de séculos, como destaca Barr, ao escrever que “as mulheres medievais eram consideradas mais propensas ao pecado, o pecado sexual em especial”, além de pontuar que, nas representações da tentação ou do pecado nesse período, era comum que estes se apresentassem como uma mulher ou como um demônio, mas dificilmente como um homem¹⁶¹. Nem seria necessário voltarmos no tempo. Esta desconfiança em relação ao corpo é, ainda hoje, muito presente nas igrejas evangélicas do Brasil.

Ainda assim, um exemplo bem presente e conhecido, por grande parte das vezes, de maneira equivocada, são as caças às bruxas. Conforme explica Federici, este é um exemplo dessa projeção do mal e da tentação sobre o corpo das mulheres. Era preciso controlar as mulheres, controlar seus corpos, não somente por causa do suposto poder que exerciam a partir de sua sexualidade em relação aos homens, mas também pelo controle de natalidade que possuíam e por seus conhecimentos medicinais de cura, tão importantes para o trabalho de reprodução social que deveriam exercer¹⁶².

Uma abordagem teológica a partir do corpo, construída pela via dos afetos e da percepção, nos ajuda a localizar esse conhecimento, evitando as armadilhas de uma teologia abstrata, que não aterrissa nos contextos nem se responsabiliza por aquilo que produz¹⁶³. Essa abordagem confia na capacidade do corpo de contar suas histórias, de uma maneira que outras linguagens não conseguem fazer. Nesse sentido, a teóloga brasileira Ivone Gebara ressalta, repetidamente, que

¹⁵⁹ SHOOP, 2010, p. 5.

¹⁶⁰ SHOOP, 2010, p. 6.

¹⁶¹ BARR, Beth Allison. **A construção da feminilidade bíblica**: como a submissão das mulheres se tornou a verdade do Evangelho. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022. p. 184.

¹⁶² FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017. p. 305.

¹⁶³ HARAWAY, 1995, p. 15.

Somos um corpo que fala, mesmo quando não emite sons audíveis. Cada corpo fala de si mesmo, mas precisa ser perguntado para contar-se, para tornar-se história para os outros corpos. Cada corpo necessita de outros para se falar, para se amparar, para se ajeitar nas suas diferenças, nas suas habilidades e desabilidades, nos seus limites e necessidades. Precisa falar e ser ouvido para confessar afetos que o habitam, tristes lembranças e medos que o atormentam. Precisa ser ouvido e respondido, ser olhado e confirmado. Enfim, somos e habitamos nas muitas falas que nos constituem.¹⁶⁴

A teóloga ressoa o “pensamento processual” de White, acima citado por Isherwood e Stuart, ao pontuar que um corpo precisa de outros para se perceber, para se contar, para ser ouvido e respondido, olhado e confirmado. Pois o corpo fala aquilo que o discurso silencia. E Gebara ressalta a importância de estarmos atentas para ouvir e perceber aquilo que o corpo nos diz, as maneiras como fala de si mesmo, como se autorrepresenta. Para tal, Shoop propõe a categoria teológica de *feeling*, que abarca muito mais do que uma possível tradução poderia contemplar.

Essa categoria teológica de sentimento [*feeling*] é complicada e primordial; não é emoção, nem pensamento, nem sensação, mas sim o modo mais primário e mais corporificado pelo qual navegamos em todas as experiências, incluindo, mas não se limitando a, emoção, pensamento e sensação.¹⁶⁵

Feeling, portanto, é aquilo que forma e informa nossa consciência. Ou seja, é pré-consciente, na medida em que vai sendo formado e informado pelas percepções de mundo que nos chegam, via diferentes sentidos, ao mesmo tempo que vai condicionando e formando essa capacidade de percepção dos sentidos, atuando também de forma pós-consciente. É a forma mais primal de conhecer e estar no mundo, uma extraconsciência, que é anterior e, ao mesmo tempo, está além da consciência¹⁶⁶.

Como categoria teológica, o *feeling* pode auxiliar no processo de compreendermos e experimentarmos a redenção. Shoop¹⁶⁷ aponta o *feeling* como

¹⁶⁴ GEBARA, Ivone. “Falar”. In: DINIZ, Débora; GEBARA, Ivone. **Esperança Feminista**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2022. p. 258.

¹⁶⁵ “This theological category of feeling is complicated and primal; it is not emotion, not thought, not sensation, but instead the most primary and the most embodied mode through which we navigate all experience, including but not limited to emotion, thought, and sensation. The dimensions of embodied experience that are not expressed with thought, emotion, decision, consciousness, or sensation can be coaxed into some kind of awareness through our attention to feeling.” SHOOP, 2010, p. 12. (tradução nossa).

¹⁶⁶ SHOOP, 2010, p. 12.

¹⁶⁷ SHOOP, 2010, p. 12.

nossa *imago Dei*, a imagem de Deus em nós, integrando todos os aspectos de nossa existência, especial e principalmente no corpo. Permite que entendamos o corpo, não somente como o lugar do pecado, a partir de uma fé desencarnada, que apenas se efetiva na racionalidade e na compreensão objetiva das doutrinas, mas como espiritual e capaz de experienciar e vivenciar a fé, em linguagens que lhe são próprias e que nem sempre podem ser compreendidas e explicadas de forma objetiva.

Importante pontuar que corpo não quer dizer, necessariamente, físico. O “físico” é um dos aspectos que constitui o corpo, assim como a “mente”, tida como a forma mais básica de consciência ou mesmo pré-consciência. Shoop¹⁶⁸, entretanto, deixa claro que não está lidando com uma construção dicotômica dos diferentes aspectos que formam o corpo, mas com a interconexão entre estes, que se complementam e constituem na tarefa de perceber e estar no mundo. Ainda que “mente” e “físico” compreendam diferentes esferas de nossa experiência humana, elas interagem e se informam mutuamente. É nesse encontro que o *feeling* opera.

O *feeling*, assim, é o principal local de nosso encontro com o mundo exterior, é como nos relacionamos com absolutamente tudo que está ao nosso redor. Ele molda nossas reações primitivas, ao mesmo tempo que condiciona nossas experiências¹⁶⁹. Assim como Isherwood e Stuart, Shoop também lança mão de conceitos formulados pelo filósofo britânico Alfred North Whitehead, acima citado. O *feeling* aproxima-se de sua ideia de “preensão”, ou seja, a maneira como os sentimentos são experimentados, percebidos, apreendidos¹⁷⁰, a partir da qual torna-se possível entender o equilíbrio entre o corpo e a mente na tarefa de apreender o mundo, desafiando inclusive a ideia estabelecida pelo cientificismo moderno de que o corpo está subordinado à mente nessa construção¹⁷¹.

Assim como na fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty¹⁷², a autora entende que o *feeling* tem a primazia sobre a cognição, ainda que não se oponha a

¹⁶⁸ SHOOP, 2010, p.15-16.

¹⁶⁹ SHOOP, 2010, p. 16-17.

¹⁷⁰ SHOOP, 2010, p. 17.

¹⁷¹ SHOOP, 2010, p. 18.

¹⁷² O filósofo francês Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), a partir de seu estudo sobre a percepção (conceito que se aproxima ao *feeling* aqui trabalhado), tratou do papel desempenhado pelo corpo e seus sentidos na forma de conhecer e interagir com o mundo. A percepção refere-se à interação do corpo com o mundo a partir dos cinco sentidos (visão, audição, olfato, tato e paladar), ou seja, sua experiência prática no mundo, o conhecimento corporificado. Escreve que “o mundo é não aquilo que eu penso, mas aquilo que vivo” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 14). O corpo não é simplesmente uma máquina que obedece e é dependente da mente, mas consciente do mundo, capaz de percebê-lo e de capturar e constituir o mundo, conferindo-lhe significados e sentidos. Para Merleau-Ponty,

ela. Ambos participam ativamente da percepção, conectados e sempre formando e informando-se mutuamente. “Toda realidade promove sentimento [feeling]. Toda realidade é sentida [felt]”¹⁷³, escreve Shoop. É corporificado, primal.

Na abordagem teológica a partir do corpo, de sua percepção dos fenômenos com os quais entra em contato, o *feeling* pode ser uma ferramenta potente para uma teologia prática pastoral.

O *feeling* preenche sua capacidade redentora de três maneiras à luz da definição de redenção de [Wendy] Farley. Primeiro, o *feeling* ajuda a nos libertar dos poderes destrutivos do pecado e do mal. Uma análise por meio do *feeling* pode ajudar a nos liberar para uma consciência mais profunda e complexa que resiste à trivialidade. Em segundo lugar, *feeling* é curar. *Feeling* é onde a cura pode se enraizar e de onde pode conduzir a uma vida corporal mais abundante. O *feeling* trabalha contra o sofrimento, não justificando-o ou procurando-o, mas resistindo às suas tentativas de dar a última palavra. O *feeling* nos cura da perda, do dano e da dor. O *feeling* não torna as cicatrizes invisíveis nem restaura o que foi danificado a algum estado anterior ou primitivo. A aparência dessa cura torna-se real na genialidade das habilidades de sobrevivência do corpo. Em terceiro lugar, o *feeling*, por meio da análise teológica e da experiência corporificada, é restaurador do valor e da promessa do corpo. Nesse poder de restaurar, o *feeling* não é apenas um exemplo de redenção, mas um mecanismo de sua efetivação em nossa experiência vivida. É a ferramenta, nossa imago Dei, que permite que a redenção se torne real. *Feeling* não torna possível a perfeição dos corpos, nem nos leva a uma experiência corporificada de alguma forma imperturbável. *Feeling* re-lembra [*re-member*] o corpo sintonizando-nos com sua complexidade, criatividade e possibilidade. É o mecanismo de nossa vida na promessa da redenção.¹⁷⁴

corpo e mente são inseparáveis e atuam de forma articulada para compreender e interagir com o mundo. A fenomenologia de Merleau-Ponty será retomada, ainda que de forma indireta, no próximo capítulo, a partir do trabalho de James K. A. Smith. Ver: MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

¹⁷³ SHOOP, 2010, p. 18.

¹⁷⁴ “Feeling fills out its redemptive capacity in three ways in light of Farley’s definition of redemption. First, feeling helps to liberate us from the destructive powers of sin and evil. An analysis by way of feeling can help to liberate us to deeper, more complex awareness that resists triviality. Second, feeling is healing. Feeling is where healing can take root and whence it can usher in more abundant embodied life. Feeling works against suffering, not by justifying it or seeking it out, but by resisting its attempts to have the last word. Feeling heals us from loss, harm, and pain. Feeling does not render scars invisible nor does it restore what is harmed to some prior or pristine state. What this healing looks like becomes real in the genius of the body’s survival skills. Third, feeling, by way of theological analysis and by way of embodied experience, is restorative of the worth and promise of the body. In this power to restore, feeling is not simply an example of redemption, but a mechanism of it becoming actual in our lived experience. It is the tool, our imago Dei, that allows for redemption to become real. Feeling does not enable the perfection of bodies, nor does it bring us to a somehow untroubled embodied experience. Feeling re-members the body by tuning us in to its complexity, creativity, and possibility. It is the mechanism of our living into the promise of redemption.” SHOOP, 2010, p. 21. (tradução nossa).

De que forma isso se efetiva? Shoop aponta três pontos importantes na dinâmica da redenção corporificada através do *feeling*: a construção da subjetividade, a dinâmica do sentimento físico simples e a descentralização da consciência.

Shoop descreve a maneira como o corpo, através da percepção ou do *feeling*, participa da construção da subjetividade. A subjetividade é constituída sempre em relação a tudo o que está ao seu redor. Está sempre sendo formada e informada. E quem nos coloca *em relação* ao mundo, no sentido de que não podemos estar isolados dele e das experiências e fenômenos que ocorrem ao nosso redor e conosco, é o corpo¹⁷⁵. Ele é nossa interface com o exterior.

A entrada de todas essas “informações” da maneira como percebemos, como julgamos, depende de como nosso corpo funciona, ou seja, das dinâmicas do nosso sentimento físico simples. Shoop exemplifica que quando nosso corpo é ferido, toda a nossa percepção e atitude diante da vida se modifica. Sofremos esse impacto em diferentes instâncias de nosso ser. Aponta que os danos causados aos corpos danificam nossa habilidade de sentir, de perceber¹⁷⁶.

O cristianismo, ao longo dos séculos, tem produzido uma desconfiança com relação ao corpo, às suas emoções, sensações, sentimentos, aos saberes que ele produz. O corpo, ou melhor, a carne, é onde se localiza o pecado, a partir de uma perspectiva maniqueísta.

Feeling nos ajuda a sintonizar, prestar atenção e abrir mão de nossa necessidade de compreender completamente. O *feeling* é o tradutor e o professor de um novo tipo de linguagem — uma linguagem que pode falar uma palavra teológica sobre nossa condição corporificada ao mesmo tempo em que abre espaço para o que as palavras não conseguem articular.¹⁷⁷

Em uma abordagem fenomenológica, a partir do que Shoop nomeia de *feeling*, semelhante ao que Merleau-Ponty vai designar de percepção, o corpo passa a ter uma linguagem que é anterior e está além da consciência. Essa linguagem corporal pode ser apreendida a partir de *disposições* que o corpo gera.

¹⁷⁵ SHOOP, 2010, p. 22-23

¹⁷⁶ SHOOP, 2010, p. 24.

¹⁷⁷ “Feeling helps us tune in, pay attention, and surrender our need to understand completely. Feeling is the translator and the teacher of a new kind of language— a language that can speak a theological word about our embodied condition at the same time that it clears a space for what words cannot articulate.” SHOOP, 2010, p. 128. (tradução nossa).

Uma disposição é uma característica; é uma inclinação que inclui perspectivas, atitudes e tendências em relação a certos comportamentos. As disposições obscureceram as distinções entre as características mentais, físicas, emocionais e espirituais do corpo. Eles integram todas as camadas da experiência incorporada. Eles não são apenas éticos, mas também existenciais e profundamente enraizados além do alcance da decisão consciente. Os corpos sentem e moldam inclinações, comportamentos, perspectivas e caráter a partir das constelações do fluxo de sentimentos.¹⁷⁸

Essas disposições formam e conformam, ao mesmo tempo que nossas experiências e vivências vão formando e conformando-as, em um processo cíclico e constante¹⁷⁹. Não é um processo passivo, mas altamente crítico e relacionado com a realidade em que habitamos. As disposições estão permeadas por nossas particularidades, por nossas heranças, mas também por nossas esperanças a respeito de quem podemos nos tornar, a partir ou em detrimento de toda a nossa bagagem¹⁸⁰.

A compreensão dessas dinâmicas, da corporeidade e da experiência, são centrais na elaboração da ideia de imaginário social e religioso formado no diálogo com a liturgia do culto, tema do próximo capítulo. Além disso, a compreensão desses processos é de grande auxílio para o trabalho de campo. O entendimento de que não se trabalha apenas com dados objetivos, mas com diferentes camadas subjetivas da experiência humana, ajuda a pesquisadora/etnógrafa a desconfiar das respostas fáceis, a considerar todo o contexto e mesmo a expressão da corporeidade e do território que pesquisa, e não somente os discursos e as representações que lhe são entregues, nas conversas e interações.

3.4 CORPO-TERRITÓRIO: CAMINHOS PARA A TEOLOGIA LATINO-AMERICANA

Antes de seguirmos para o próximo capítulo, cabe ainda pontuarmos que não é apenas a experiência do sujeito/da sujeita, em sua corporeidade individual, que forma sua identidade. Essa corporeidade está inserida na sociedade e está localizada

¹⁷⁸ "A disposition is a characteristic; it is an inclination that includes outlook, attitude, and tendencies toward certain behaviors. Dispositions have blurred distinctions among mental, physical, emotional, and spiritual characteristics of the body. They integrate all layers of embodied experience. They are not only ethical, but also existential and deeply embedded beyond the reach of conscious decision. Bodies feel and fashion inclinations, behaviors, outlooks, and character out of the constellations of feeling's flow." SHOOP, 2010, p. 129. (tradução nossa).

¹⁷⁹ SHOOP, 2010, p. 130.

¹⁸⁰ SHOOP, 2010, p. 130.

em corpos específicos, que, por sua vez, estão também cercados e atravessados por contingências sociais, como classe, raça, gênero, capacidades etc. Não é apenas a corporeidade informada pelos sentidos, mas de como esta informação também passa pela mediação de seus marcadores sociais.

Trataremos, então, da ampliação dessa potencialidade do corpo, enquanto indivíduo produtor de sentido, para uma perspectiva mais abrangente, de um corpo social, atravessado pelas contingências de suas características (gênero, raça, classe e capacidade), bem como dos contextos sociais que ele habita. Para tal, voltaremos ao conceito de **corpo-território**.

Pensar corpo e corporeidade, enquanto corpo-território, significa não apenas pensar em uma constituição físico-biológica, como já foi dito anteriormente, e nem mesmo resume-se à capacidade de apreender, sentir e experimentar o mundo de uma perspectiva individual, mas como um território “nomeado e construído a partir de ideologias, discursos e ideias que justificam sua opressão, exploração, submissão, alienação e desvalorização”¹⁸¹. Sua constituição “em relação” às outras pessoas não se dá apenas no nível das subjetividades individuais, mas em sua formação, sempre em movimento e situada, enquanto ser social e político e agente na história. 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”¹⁸². Esta ideia-força, portanto, tem sido articulada pelas teorias feministas latino-americanas, sendo também importante na elaboração das teologias feministas da América Latina.

Nas teorias feministas latino-americanas, o corpo não é simplesmente uma contingência da pesquisadora, e muito menos de suas interlocutoras, conforme já nos alertou Suely Messeder acima. O corpo é uma categoria epistemológica em si. Como escreveu Nancy Cardoso Pereira, também para as teólogas latino-americanas, “o corpo é fundamental, o texto como corpo e o corpo no texto, porque os corpos têm classe social, etnia e gênero”¹⁸³. Não encontra-se confinado a sua própria

¹⁸¹ GRIJALVA, Dorotea Gómez. **Meu corpo é um território político**. ____ (e-book): Zazie Edições, 2020. p. 32.

¹⁸² GAGO, Verônica. **A Potência Feminista**, ou o desejo de transformar tudo. São Paulo: Elefante, 2020. p. 107.

¹⁸³ PEREIRA, 2015, p. 134.

individualidade, nos limites e margens de um único corpo, “mas como matéria ampliada, superfície extensa de afetos, trajetórias, recursos e memórias”¹⁸⁴.

Nessa perspectiva, não é possível abstrair-se do corpo, pois a corporeidade participa da elaboração dos saberes.

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, justamente por sua impossibilidade de ser regido e definido pela mera regra proprietária.¹⁸⁵

A ideia de corpo-território é também uma forma de resistência aos processos sociais e econômicos neoliberais, que via de regra trazem prejuízos e sofrimentos às populações marginalizadas e vulnerabilizadas, em grande parte compostas por mulheres, que experimentam em seus próprios corpos a opressão do capitalismo moderno. O entendimento do corpo, a partir de uma perspectiva ampla, política e social, busca articular demandas de grupos de pessoas, a partir de questões concretas da realidade do cotidiano.

Corpo e território compactados como única palavra desmineraliza a noção corpo como propriedade individual e especifica uma continuidade política, produtiva e epistêmica do corpo enquanto território. (...) cada corpo nunca é só “um”, mas o é sempre com outros, e com outras forças também não humanas.¹⁸⁶

Nesse sentido, é preciso debruçar-se sobre epistemologias que contemplem outras formas de elaborar conhecimento, que levem em consideração, além da percepção e das experiências localizadas nos corpos dos indivíduos, seus atravessamentos geopolíticos, sociais, culturais, econômicos etc.

¹⁸⁴ GAGO, 2020, p. 109.

¹⁸⁵ GAGO, 2020, p. 123.

¹⁸⁶ GAGO, 2020, p. 107.

3.4.1 Corpo-território e Corpo de Cristo

O corpo, apesar de ser endereçado ao longo da história da cultura judaico-cristã principalmente como o local do pecado, é também aquele que recebe, na mesa de comunhão da Igreja, o corpo e o sangue de Cristo, que faz tudo novo, que faz dessa “unidade humana” uma nova criatura, sendo a própria Igreja também chamada de “corpo de Cristo”. A conversão ou a consciência da salvação não é um exercício meramente do intelecto e da vontade, em uma espécie de “*ethos* desencarnado” presente em grande parte do protestantismo tradicional¹⁸⁷. O corpo e o sangue de Cristo são ingeridos pelo corpo e passam a fazer parte dele. É esse corpo, humano e marcado, não somente pelo tempo (envelhecimento), mas pelos tempos históricos, pela contingência dos contextos geográficos e sociais, que é chamado de “templo do Espírito Santo” pelo apóstolo Paulo (1 Co 6.19). É a redenção de todo o ser. Assim, pensar no corpo-território como o lugar onde os pecados estruturais, ou seja, as estruturas de injustiça, operam, marcam e oprimem, também nos leva a compreender que são esses corpos, generificados, racializados, sexualizados, que recebem o “Corpo de Cristo” para serem livres. A nova criação é a libertação dos corpos dessas estruturas que os atravessam e operam para manter as velhas ordens, as velhas hierarquias. O corpo-território precisa encontrar o Corpo de Cristo. Shoop destaca que

As comunidades cristãs e os crentes são o Corpo de Cristo no mundo. Nós concretizamos o amor de Deus pelo mundo, a esperança que derrota todo desespero, a cura que supera todo sofrimento e o mistério do “Deus conosco”. Nós concretizamos esse estado de redenção como já existe e como ainda está por vir. A redenção ajuda a formar nossas disposições nesta nova situação corporificada de graça e a trabalhar para sermos melhores do que somos. Mas pode ser profundamente difícil conhecer a nós mesmos e nossas distorções, especialmente quando elas se tornam um modo de vida.¹⁸⁸

O culto, por conta de seu caráter extremamente simbólico, corporificado, mostra-se como o espaço propício para articular essas subjetividades que partem de

¹⁸⁷ SHOOP, 2010, p. 130.

¹⁸⁸ “Christian communities and believers are the Body of Christ in the world. We flesh out God’s love for the world, the hope that defeats all despair, the healing that outlasts all suffering, and the mystery of “God with us.” We flesh out this state of redemption as it already exists and as it is yet to be. Redemption helps to inform our dispositions in this new embodied situation of grace and to work to be better than who we are. But it can be profoundly difficult to really know ourselves and our distortions, especially when they become a way of life.” SHOOP, 2010, p. 130. (tradução nossa).

realidades objetivas e bem específicas, de experiências localizadas no tempo e no espaço. Produz uma teologia pública dramatizada nos corpos e a partir deles. Ensina e negocia modos de ser e viver no mundo, na realidade social que habitamos. Combate, nos corpos, toda a injustiça que os atravessa e que tanto afrontam a essência de um Deus caracterizado por sua justiça graciosa e por seu amor. Dessa maneira, o culto expressa seu caráter profético. Além disso, a capacidade de resistência situada nos corpos é poderosa para, mesmo quando ferida mortalmente, sarar e renascer¹⁸⁹.

[...] 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.¹⁹⁰

Veronica Gago¹⁹¹ pontua ainda que é o corpo-território que torna possível a desobediência, que, no confronto com as ordens e normas estabelecidas, cria novas formas de vida, a partir de saberes outros, inesgotáveis em suas possibilidades inventivas. Corpo-território é chamado de ideia-força pois “torna-se” potência no contexto das lutas, no devir apontado pela autora. A resistência do corpo é a resistência da vida.

Conforme pontuado no capítulo anterior, a liturgia do culto pode ser um espaço de resistência e denúncia das injustiças que o mundo estabelece, seja através dos símbolos escolhidos, na exegese dos textos bíblicos, nas maneiras como os elementos culturais de povos e culturas marginalizados impregnam os elementos da liturgia, e principalmente, nos corpos que fazem tudo isso acontecer. Dessa maneira, expressa sua dimensão política, posto encontrar-se impregnado das demandas e das representações de seu contexto, marcadas nos corpos que oferecem sua adoração. Esse, portanto, pode ser um espaço do qual grupos oprimidos se apropriam na luta contra seus opressores, ressignificando e subvertendo teologias e a práxis desenvolvidas pelos grupos dominantes, para desafiar as estruturas de poder que

¹⁸⁹ A epígrafe deste capítulo, o poema “corpo território”, trata dessa temática.

¹⁹⁰ GAGO, 2020, pp. 108-109.

¹⁹¹ GAGO, 2020, p. 110.

operam não apenas na sociedade de forma geral, mas dentro da própria estrutura da igreja.

Entendendo desta forma, o corpo humano de Cristo, Verbo vivo de Deus, também pode ser entendido como uma expressão da ideia de corpo-território. Ele mesmo, atravessado pelas contingências de sua temporalidade, de seu gênero, de sua classe social, de seu grupo étnico, da opressão romana sobre o povo judeu.

O anúncio de Jesus sobre o reino (*basileia*) de Deus não foi apenas uma visão, foi uma prática, a personificação de um igualitarismo radical e subversão das matrizes de poder dominantes. Jesus usou seu corpo de forma a perturbar a ordem sócio-político-religiosa, seja tocando os impuros, comendo com os ímpios, impedindo a execução de uma mulher flagrada em adultério ou virando mesas no templo.¹⁹²

Assim como carregou em seu corpo essas contingências, marcado pela longas caminhadas pela Palestina, pela tortura infligida pelos centuriões e pela cruz a que foi condenado, também com seu corpo resistiu a todas essas opressões e injustiças, perpetradas não apenas contra ele mesmo, mas também a todas as pessoas. A ressurreição de seu corpo foi a resistência final. Em Cristo, Deus se recusou a abandonar a carne. Em Cristo, ele continua tendo corpo.

3.5 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

O corpo é o território, o espaço no qual é exercida a opressão sobre as mulheres. As teóricas do feminismo, especialmente aquelas ligadas aos movimentos pós e decoloniais, têm refletido sobre isso. De forma semelhante, as teólogas feministas têm apontado que os corpos das mulheres têm sido esmagados com o peso das teologias patriarcais. Nas fogueiras inquisitoriais da história, a carne das mulheres sempre foi o prato favorito.

O corpo, principalmente o corpo das mulheres, sempre foi um mistério a ser desvendado e um perigo a ser temido. A história do desenvolvimento da teologia cristã nos mostra isso, apesar do silenciamento e do apagamento imposto às mulheres

¹⁹² “Jesus’ announcement of the reign (*basileia*) of God was not merely a vision, it was a practice, an embodiment of a radical egalitarianism and subversion of dominant power matrixes. Jesus used his body in such a way as to disrupt the socio-político-religious order, whether that was through touching the unclean, eating with the wicked, preventing the execution of a woman caught in adultery or turning over tables in the temple.” ISHERWOOD; STUART, 1998, p. 104-105. (tradução nossa).

pelas teologias patriarcais, que, ainda em nossos dias, seguem operando. No campo da liturgia, conforme abordado nesta pesquisa, o papel da corporeidade se torna ainda mais evidente, posto que liturgia é teologia performada no corpo.

A descentralização da consciência, da racionalidade exaltada pela modernidade, por sua vez, é uma reivindicação tanto das teorias feministas quanto das teorias pós-coloniais e decoloniais, que propõem outras formas de conhecer, de experimentar, de constituir conhecimentos e saberes. A valorização de outros saberes, sem necessariamente abrir mão dos avanços dos métodos científicos, tem por objetivo acabar com as hierarquias do conhecimento, com a pretensa superioridade da razão sobre as demais formas de conhecer. Ao “dar corpo” ao conhecimento, localizando-o em determinadas experiências e vivências de grupos humanos ou de indivíduos específicos, colocam em xeque a pretensa neutralidade e superioridade de uma produção científica que se julga descolada de qualquer tipo de influência de seu meio e das características inerentes de seus pesquisadores e pesquisadoras.

Essa abertura às experiências, de conhecimento e apreensão do mundo de maneira fenomenológica, mostra-nos aspectos pessoais e individuais da pessoa sujeita que pesquisa e também daquela com quem interage, a interlocutora, que reparte seus saberes e percepções com a primeira. Esses saberes, entretanto, não são tão exclusivos e subjetivos quanto alguns críticos dirão. O corpo-território carrega as demandas e as marcas não apenas de uma vida, mas de um seguimento, de um grupo étnico, de um grupo interior. O controle dos corpos está diretamente relacionado com o controle dos territórios. A libertação dos corpos está intimamente ligada à libertação dos territórios e vice-versa.

O controle dos corpos sempre foi assunto da Igreja, que mantém controle e monopólio não somente sobre os corpos das pessoas cristãs, mas sobre o corpo do próprio Cristo, ao negar acesso a este a tantas pessoas cujos corpos não podem ser controlados. A Igreja esquece, ou faz de conta que não vê, que pensa poder controlar um corpo que nem mesmo a morte foi capaz de conter. A ressurreição de Cristo, em carne, mãos e lado marcados, é a resistência suprema do corpo-território.

4 O IMAGINÁRIO SOCIAL E RELIGIOSO PROPOSTO ÀS MULHERES A PARTIR DA LITURGIA

Há um esforço a ser feito que é de longe o mais difícil de todos, mas ele não está no campo da ação. É manter o olhar voltado para Deus, trazê-lo de volta quando ele se afastar, aplicá-lo durante alguns momentos com toda a intensidade de que dispomos. Isso é muito duro porque toda parte medíocre de nós mesmos, que somos quase nós inteiros, que somos nós mesmos, que é aquilo que chamamos de eu, sente-se condenada à morte por essa prática de olhar para Deus. E ela não quer morrer. Ela se revolta. Ela fabrica todas as mentiras passíveis de desviar o olhar. Uma dessas mentiras são os falsos deuses que chamamos de Deus. Podemos acreditar que pensamos em Deus quando na realidade amamos certos seres humanos que nos falaram dele, ou certo meio social, ou certos hábitos de vida. Ou certa paz da alma, uma certa fonte de alegria sensível, de esperança, de reconforto, de consolo. Nesses casos, a parte medíocre da alma está em total segurança; mesmo a oração não a ameaça.

Simone Weil
(Pensamentos desordenados sobre o amor de Deus)¹⁹³

4.1 INTRODUÇÃO

Este capítulo tem por objetivo investigar o imaginário social e religioso proposto às mulheres a partir da liturgia do culto, buscando perceber quais são as imagens e os imaginários propostos pela teologia, a partir de sua performance pública no culto, sobre Deus, sobre os papéis de gênero e, mais especificamente, sobre o papel das mulheres e, portanto, sobre seus corpos.

Para tal formulação, começaremos definindo no que consiste o imaginário social. A seguir, passaremos ao tema da utilização do método etnográfico para apreender de que maneira esses imaginários são construídos, tendo como principal aporte empírico os cultos dominicais de uma pequena comunidade luterana localizada na periferia de uma cidade do sul do país, em constante diálogo com a circulação da pesquisadora por diferentes ambientes de culto ao longo dos anos, para, enfim, na última seção do capítulo, trazer à tona as percepções sobre o tema apreendidas através do trabalho de campo sobre a construção dos imaginários na experiência

¹⁹³ WEIL, Simone. **Pensamentos desordenados sobre o amor de Deus**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. p. 38.

dessa comunidade, inserida dentro do contexto mais amplo, das igrejas evangélicas do Brasil.

Entendendo que os imaginários são elaborados a partir de vivências de corporeidades materiais, que tem contornos sociais e culturais, bem como religiosos, pretende-se aqui lançar algumas hipóteses interpretativas, a partir da vivência e observação-participante do culto.

4.2 IMAGINÁRIO SOCIAL E RELIGIOSO

A partir de uma elaboração que parte dos filósofos da fenomenologia Edmund Husserl¹⁹⁴ e Martin Heidegger¹⁹⁵, passando por Maurice Merleau-Ponty¹⁹⁶ e Pierre Bourdieu¹⁹⁷, e, por fim, pelo trabalho Charles Taylor¹⁹⁸, o filósofo James K. A. Smith defende a importância de reavaliar a ideia de “cosmovisão cristã”, popular na tradição protestante, especialmente a reformada, substituindo-a pelo conceito mais amplo e corporificado de “imaginário social”. Ecoando o pensamento de Santo Agostinho, Smith aponta que o que move o ser humano, o que de fato forma seu imaginário social e o direciona na esperança, ou seja, motiva sua forma de viver, é aquilo que se ama. Em termos mais afeitos à filosofia, as pré-disposições que estão e vão sendo encravadas em um nível pré-cognitivo no corpo e no coração, e não somente o que é possível apreender e conhecer através do pensamento racional e cognitivo¹⁹⁹.

A partir dessa trajetória epistêmica, Smith vai apontar a necessidade de pensarmos as liturgias culturais, não somente as liturgias do culto cristão, ainda que estas sejam centrais em sua reflexão como formativas dos imaginários sociais e religiosos que elaboramos ao longo da vida. Segundo o autor, liturgias funcionam como pedagogias do desejo, que “modelam e constituem nossa identidade, dando

¹⁹⁴ Edmund Husserl (1859-1938), filósofo e matemático alemão, considerado o fundador da escola da fenomenologia.

¹⁹⁵ Martin Heidegger (1889-1976), filósofo alemão.

¹⁹⁶ Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), filósofo francês, fortemente influenciado pelo pensamento dos dois anteriores.

¹⁹⁷ Pierre Bourdieu (1930-2002), sociólogo francês, que desenvolveu importantes conceitos para a área das ciências sociais e humanas, como *campo*, *habitus* e *capital simbólico*.

¹⁹⁸ Charles Taylor (1931-), filósofo canadense.

¹⁹⁹ O pensamento de Smith é desenvolvido ao longo de três livros, traduzidos e publicados no Brasil pela editora Vida Nova, editados como uma trilogia sob o título de “Liturgias culturais”, composta pelos seguintes títulos: Desejando o reino: culto, cosmovisão e formação cultural (volume 1), Imaginando o reino: a dinâmica do culto (volume 2) e Aguardando o Rei: reformando a teologia pública (volume 3).

forma aos nossos desejos mais fundamentais e à nossa disposição mais elementar para com o mundo”²⁰⁰. Essa formação, entretanto, se daria pela via das práticas materiais e dos ritos encarnados a que nos expomos cotidianamente. Estas práticas podem ser oriundas de ambientes e ritos religiosos, mas também de lugares e formas de consumo, como os shopping centers, ou mesmo toda a cultura em torno da vida universitária etc. Mais recentemente, especialmente no período pós-pandemia, também podemos pensar a partir da interação e do uso das mídias sociais, conforme David Taylor, citado no segundo capítulo, destacou em relação não somente às práticas de culto, mas às interações sociais de forma geral²⁰¹. Daí a importância de pensarmos em termos de saberes corporificados, para além do conhecimento cognitivo.

No capítulo anterior, a abordagem fenomenológica das formas de percepção do corpo, particularmente no trabalho de Marcia Shoop, enfatiza a maneira como a formação cristã acontece não simplesmente como um exercício cognitivo, mas em um nível posterior, pré-cognitivo, e segue atravessando a forma como nos colocamos no mundo. Como Smith, a teóloga destaca o papel da percepção corporificada na construção de nossas identidades e de nosso ser-no-mundo. Smith junta, à esta compreensão fenomenológica dos processos de constituição do ser humano, o conceito de *habitus*, de Pierre Bourdieu.

Segundo Bourdieu, *habitus* é um “sistema de disposições socialmente constituídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes”²⁰². Ou seja, podemos dizer que o *habitus* é constituído pelas disposições que vamos aprendendo ao longo da vida, inseridas dentro do contexto histórico e/ou de classe a que pertencemos, que, ao mesmo tempo que nos inclina a determinadas formas de pensar e agir, não é imutável, apesar de durável. A partir dessas disposições aprendidas, o sujeito compreende o mundo e é impelido em suas ações, ainda que encontre possibilidades de se impor diante dessas disposições, não sendo estas um destino inevitável do sujeito. Provável, sim, mas não inevitável.

²⁰⁰ SMITH, 2018, p. 25.

²⁰¹ TAYLOR, 2023, p. 2.

²⁰² BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 191.

Dentre as instituições que operam na constituição dessas disposições estão as religiões, com suas práticas rituais e de devoção, nas quais a repetição é uma de suas características constitutivas. A liturgia cristã, portanto, é uma prática reiterada que forma, nas pessoas que participam, determinadas inclinações e disposições, que vão informando sua forma de ser e estar no mundo.

O que torna o trabalho de James K. A Smith relevante para esta tese é sua interpretação das liturgias cristãs a partir dessa perspectiva. Uma abordagem das maneiras com que o rito se inscreve na corporeidade das pessoas que o frequentam, para muito além dos conteúdos que são compartilhados nesses eventos. Assim, Smith irá propor uma constituição do ser humano, enquanto indivíduo religioso, como *homo liturgicus*. Neste contexto, critica a ideia de cosmovisão cristã, tantas vezes utilizada para explicar uma maneira de ser e de viver a partir dos preceitos e dogmas das religiões cristãs. Sua principal crítica direciona-se à forma como este conceito centra-se na ideia de que são os pensamentos, as ideias e as doutrinas as principais responsáveis pela formação da pessoa cristã. Segundo o autor, nessa construção não se daria o devido valor às práticas constitutivas da fé cristã, que atuam em um nível pré-cognitivo, ou seja, o *habitus*, como é o caso do culto e das práticas de adoração da igreja²⁰³, uma vez que “o ritual é a forma com que (aprendemos a) crer com nosso corpo”²⁰⁴. Estas práticas, estas habituações, não ficam restritas ao ambiente religioso ou mesmo às práticas de espiritualidade. O que é apreendido, corporificado através do ritual passa a servir também como disposição para outras esferas da vida²⁰⁵, direcionando a forma de agir e pensar das pessoas que as vivenciam, de forma repetida e habitual.

Estas disposições, apreendidas e corporificadas, contribuem diretamente para a formação do imaginário social e, portanto, religioso. No caso da formação da identidade cristã na pessoa, também chamada de discipulado, o conceito de imaginário social ofereceria uma perspectiva mais completa do que consiste o alvo de uma educação cristã, mediada pela liturgia.

²⁰³ SMITH, 2018, p. 65.

²⁰⁴ SMITH, James K. A. **Imaginando o Reino**: a dinâmica do culto. São Paulo: Vida Nova, 2019. p. 114.

²⁰⁵ SMITH, 2019, p. 117.

Um imaginário social não é o modo de *pensarmos* sobre o mundo, mas de como *imaginamos* o mundo antes mesmo de pensarmos nele; portanto, o imaginário social é constituído das coisas que abastecem a imaginação — histórias, mitos, imagens, narrativas. Além disso, tais histórias são sempre comunitárias e tradicionais. Não há histórias privadas: toda narrativa recorre a histórias que foram repassadas (*traditio*). Portanto, o imaginário é social sob dois aspectos: de um lado, é um fenômeno social recebido de outros e com outros compartilhado; por outro lado, trata-se de uma visão *da* vida social e *para* a vida social — uma visão daquilo que conta como prosperidade humana, do que conta como relações importantes, do que conta como famílias “boas” etc.²⁰⁶

Segundo Smith, ao se pautar a partir de “uma antropologia cognitivista, ela [a Igreja] adota uma pedagogia atrofiada, presa à mente”²⁰⁷. Por este motivo, os cultos protestantes concentram-se em torno da ideia de ensinar doutrinas e ideias corretas, elaborados e performados como eventos intelectuais, tais como aulas e palestras²⁰⁸. O ser humano passa a ser considerado como uma coisa pensante, que apenas de maneira contingente se lembra que possui um corpo. Daí sua crítica à assimilação desta compreensão pela igreja protestante, especialmente no que concerne a adoração.

Ao defender a ideia de um imaginário social e religioso, Smith entende que este se trata de uma compreensão afetiva do mundo, alimentada pela imaginação e, portanto, capaz de ser relevante para a vida das pessoas cristãs, de fato.

[...] o cristianismo é um imaginário social singular, que “habita” e emerge da matriz da pregação e da oração. Os ritmos e rituais da adoração cristã não são “expressão de” uma cosmovisão cristã; eles são a “compreensão” implícita na prática — Uma compreensão que não se obtém sem as práticas.²⁰⁹

Aqui, Smith aponta de que maneira os ritos de adoração cristã, ou seja, os cultos, funcionam como práticas reiteradas que formam o *habitus*, inscrevendo disposições que vão, paulatinamente, formando a identidade do sujeito como pessoa cristã. O culto, em seus diversos elementos, não é simplesmente uma expressão ou representação daquilo em que se crê e que motiva na vida, mas participa ativamente da formação dessa identidade. Não se vai ao culto somente para “expressar a fé”, mas para elaborá-la, inscrevê-la na própria vida e, através do engajamento na própria

²⁰⁶ SMITH, 2018. p, 67.

²⁰⁷ SMITH, 2018, p. 43.

²⁰⁸ SMITH, 2018, p. 42.

²⁰⁹ SMITH, 2018, p. 69.

liturgia, exteriorizar essas disposições. Podemos chamar de *habitus* justamente por ser uma estrutura estruturada, ou seja, propõe um imaginário social e uma forma de ser e estar no mundo, a partir da internalização de um conjunto de disposições, que funcionam como estrutura estruturante²¹⁰, a partir das práticas que o sujeito expressa, não somente no momento do culto, mas, segundo o objetivo da educação cristã, na vida como um todo.

O culto, portanto, revela-se como uma prática material que forma nossa identidade, pois “a educação é um esforço holístico que envolve a pessoa toda, inclusive o corpo, num processo de formação que tem como objetivo nossos desejos, que aparelha a nossa imaginação e nos orienta em relação ao mundo”, de uma forma pré-cognitiva²¹¹. Aqui, cabe ainda lembrar o que escreveu Clodóvis Boff, acerca dos saberes que advêm da prática de fé e espiritualidade.

Portanto, a contribuição que o amor dá ao conhecimento não é material, mas formal: não faz conhecer outras coisas (*alia*), mas de outro modo (*aliter*). Quem ama não sabe mais do que quem só sabe. Sabe apenas de modo mais intenso. Trata-se aí sempre de saber, mas agora de um saber impregnado de amor. O ganho é de qualidade, não de quantidade.²¹²

A inscrição do que poderíamos chamar de um *habitus* cristão, a partir do culto e das demais práticas de devoção da Igreja, na corporeidade das pessoas cristãs, encontra mérito não no conteúdo da fé em si, mas na profundidade com a qual este é assimilado para a vida. Parafraseando Clodóvis Boff, não sabe mais, mas sabe de forma mais profunda, mais inteira. Inscreve-se sob a sua pele e dá pulso ao passo da vida.

4.2.1 O imaginário social como forma de decolonizar saberes

De certa forma, a crítica de Smith reconhece aquilo que os autores e as autoras decoloniais já desenvolvem há algumas décadas: a maneira como a colonialidade do saber opera também na educação cristã. Estes e estas vão além: denunciam as dinâmicas de poder que colocam a forma de produção de conhecimento científico, fruto dos esforços iluministas, eurocêntrico e moderno, pautado em uma

²¹⁰ BOURDIEU, 2007, p. XLI.

²¹¹ SMITH, 2018, p. 39.

²¹² BOFF, 2015, p. 120.

pretensa objetividade e racionalidade, como superior a formas outras de aquisição de conhecimentos e saberes²¹³.

O conceito de *colonialidade do saber*, retomado pelos feminismos decoloniais, aponta que a modernidade ocidental eurocêntrica produziu “um tipo de racionalidade técnico-científica, epistemológica, que se coloca como o modelo válido de produção de conhecimento”²¹⁴, desprezando ou julgando como inferior outras formas de aquisição e transmissão de saberes.

O conhecimento, nessa visão [modernidade ocidental eurocêntrica], deve ser neutro, objetivo, universal e positivo. Como aponta o colombiano Santiago Castro-Gómez, ele pretende estar em um ponto zero de observação, capaz de traduzir e documentar com fidelidade as características de uma natureza e uma cultura exóticas. Trata-se de um imaginário proposto de uma plataforma neutra, um ponto único, a partir do qual se observa o mundo social, que não poderia ser observado a partir de nenhum ponto, assim como fazem os deuses. A partir daí, cria-se uma grande narrativa universal na qual a Europa e os Estados Unidos são, simultaneamente, o centro geográfico e a culminação do movimento temporal do saber, onde se subvalorizado, ignora, exclui, silencia e invisibiliza conhecimentos e populações subalternizadas.²¹⁵

Como pontuado no capítulo anterior, as teorias e teologias feministas têm insistido na importância da experiência como lugar de elaboração de saberes e de conhecimento. Experiência esta que é localizada, contextualizada, não apenas geograficamente, mas também entendida a partir de indicadores como classe, gênero, raça, orientação sexual e mesmo capacidades físicas e cognitivas, como é o caso das pessoas com deficiência. A valorização de uma determinada forma de produzir conhecimento é fruto da hierarquia proveniente de nossa socialização, especialmente nos países do Sul global, nos quais “o conhecimento produzido por uma elite a serviço dos detentores do poder é mais valorizado do que qualquer outro produzido, por exemplo, por um grupo de catadores de lixo”²¹⁶.

Essa pretensa supremacia de um conhecimento objetivo, que é obtido principalmente pela via da cognição, do discurso verbal, seja ele escrito ou falado,

²¹³ PANOTTO, Nicolás. **Descolonizar o saber teológico na América Latina: religião, educação e teologia em chaves pós-coloniais**. São Paulo: Recriar, 2019.

²¹⁴ CURIEL, Ochy. “Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial”. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de [org]. **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 128.

²¹⁵ CURIEL, 2020, p. 128.

²¹⁶ GEBARA, 2008, p. 32.

encontra-se muito estabelecida também nos cultos cristãos, especialmente aqueles de matriz protestante, nos quais a pregação tornou-se o evento central.

Sabe-se que para o protestantismo a Palavra veiculada por meio da pregação foi uma marca constitutiva. O discurso e sua compreensão — o ouvir — constitui-se condição fundamental para o acesso e o fortalecimento da fé. Os ritos, inclusive os sacramentos, e, de maneira mais radical, as imagens ficaram para um segundo plano, quando não banidas da vida espiritual e litúrgica da igreja. A Palavra e a prédica, porém, como linguagem, não conseguem prescindir das imagens e dos imaginários. Em um contexto, como o brasileiro, onde a cultura, a fé e a religiosidade são fortemente influenciadas pela matriz Católico-Romana e pelas formas híbridas e sincréticas da religiosidade, imagens e imaginários de Deus impregnam o contexto, a cultura e o cotidiano das pessoas, também daquelas pertencentes ao protestantismo.²¹⁷

Como aponta Júlio César Adam, apesar dessa pretensa centralidade da linguagem verbal no culto, ainda assim não se pode prescindir dos imaginários que impregnam e são elaborados nas vivências do cotidiano das pessoas.

A tentativa de uma espécie de “cercamento” da interpretação bíblica, nas pregações e nos estudos bíblicos das igrejas de matriz protestante e evangélica, poderiam ser, então, tentativas de controlar também os imaginários das pessoas crentes ou mesmo oferecer uma espécie de contranarrativa. Estas, imersas em um contexto brasileiro e latino-americano, no qual formas híbridas e sincréticas de religiosidade, como lembra Adam acima, convivem com imaginários populares a respeito de Deus, da fé e da vida, recebem então, através do discurso verbal, ou seja, da pregação, uma orientação para viver. Entretanto, a partir da ideia de imaginário social e religioso, o discurso não seria suficiente para “arrebatar” o coração das pessoas. No Brasil, canta-se sobre a fé em Deus nas rodas de samba; ele está presente nos ditos populares, é invocado nos jogos de futebol e nas conversas cotidianas, etc. Em diálogo com aquilo que se aprende de Deus, no culto, na missa ou mesmo no terreiro, a cultura popular também participa desta elaboração.

O imaginário social proposto pelo cristianismo, portanto, não se limita apenas à maneira como é ritualizado, performado no culto, mas de toda a sua presença social na vida das pessoas. Na forma como controla e regula a vida social, seja esse controle

²¹⁷ ADAM, Júlio C. Um Deus com o rosto do Brasil: um estudo exploratório sobre a relação entre imagens e imaginários de Deus na cultura e na pregação evangélico-luterana. **Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 14, n.44, p. 1298-1322, 29 dez. 2016. p. 1299.

exercido na dimensão cultural, econômica, política, sexual. Como denuncia Nancy Pereira, “nossa história como Brasil, como América Latina, é a história de um massacre, de colonização, de um cristianismo que evangelizou mal, porque evangelizou tendo como mecanismo a submissão de outras culturas”²¹⁸. Se, na seção anterior, discutia-se a capacidade das práticas reiteradas da adoração cristã, isto é, do culto, de inscrever maneiras de ser e estar no mundo, na vida e no corpo das pessoas, estas inscrições podem levá-las tanto na direção da esperança e da libertação, em meio a um contexto de opressão, quanto mantê-las cativas a sistemas injustos e desumanizantes, como aqueles deixados como herança maldita pelo colonialismo patriarcal, racista e escravagista. Neste sentido, é relevante pontuarmos que o imaginário religioso e social, no Brasil e na América Latina, encontra-se ainda carregado e sendo instrumentalizado para a manutenção das diferentes expressões da colonialidade, seja ela do ser, do saber, do poder e/ou de gênero. Como nos lembra Carvalhaes, é preciso “ler a história do cristianismo e suas formas litúrgicas como uma história de opressão aos pobres sob o projeto litúrgico colonial”²¹⁹. A tarefa dos teólogos e das teólogas é identificar estes elementos e, junto com a comunidade eclesial, elaborar imaginários libertários, a partir das demandas que movem esta comunidade em esperança.

A teóloga Odja Barros também aponta que a assimilação de imaginários religiosos não acontece simplesmente através do discurso religioso, mas da maneira como este discurso é legitimado através das práticas das igrejas, seja em sua estrutura eclesial, seja na liturgia do culto e na linguagem simbólica adotada. A autora destaca ainda, com maior ênfase, a maneira como isso se dá nas relações de gênero e na sexualidade, tangenciando o tema desta tese.

A Bíblia segue sendo uma matriz poderosa que molda os discursos de gênero da igreja e da sociedade, sobretudo na legitimação e defesa do status patriarcal heteronormativo de dominação masculina promovido pelas igrejas, tanto na formatação de sua estrutura eclesial, como na liturgia cívica e nos símbolos da fé cristã. Os discursos bíblicos como potentes matrizes do imaginário imprimem, na sociedade e nas igrejas, modelos de identidade e relações de gênero e sexualidade e, apesar de condicionarem e legitimarem, sobretudo, relações de gênero patriarcal-heteronormativa, forjam também relações libertadoras, servindo como potentes interlocutoras de debate sobre a possibilidade de novas relações de gênero.²²⁰

²¹⁸ PEREIRA, 2015, p.130.

²¹⁹ CARVALHAES, 2018, p. 342.

²²⁰ BARROS, 2020, p. 287.

Muito embora a autonomia para a leitura da Bíblia, para cultivar a vida espiritual, seja incentivada em grande parte das igrejas evangélicas, o mesmo não acontece com a livre interpretação. Os encontros promovidos nas igrejas protestantes e evangélicas, via de regra, acontecem nos moldes de “sala de aula”, ou seja, uma pessoa atuando como a professora que interpreta e explica o conteúdo, dentro de molduras e limites já preestabelecidos. Esta maneira de ler os textos bíblicos vai sendo paulatinamente assimilada e passa a ter status de verdade incontestável, sendo reiterada pelas práticas da própria igreja.

Assim, refletir sobre o papel do culto e da liturgia na vida das mulheres a partir dos imaginários sociais que estas elaboram e nos quais estão imersas, torna-se também um empreendimento que visa uma teologia litúrgica decolonial, que entende que “a busca da liturgia não tem a ver apenas com a maneira como vemos o campo da liturgia, mas primordialmente como vemos, sentimos e concebemos o mundo”²²¹. A desconstrução de perspectivas hegemônicas passa pela materialidade do dia a dia, dos corpos que amam e sofrem, que, como destacou Clodóvis Boff, não nos ensina mais, mas de maneira mais profunda, mais encarnada e mais comprometida.

Marcela Althaus-Reid, em sua crítica à “academização” da Teologia da Libertação, expõe a esterilidade de teologias e, portanto, de ritos e expressões litúrgicas que não passam de manutenção da tradição ou repetição de fórmulas distantes da realidade concreta das pessoas.

Nossa pobreza e fome física foram trocadas por conceitos teológicos como ‘o pão da vida’, que objetivamente não tinha muita utilidade, e equivalia a dar um livro de receitas com ilustrações coloridas para pessoas famintas. O sofrimento concreto era a moeda que trocávamos por promessas sistemáticas ou descrições do pão que satisfaz mais do que o pão real, mas, infelizmente, como era ridículo quando as cólicas da fome tomavam conta do corpo.²²²

Toda teologia que se propõe ao diálogo com uma comunidade de fé local, em contextos específicos, será perturbada, desafiada em seus pressupostos. Althaus-

²²¹ CARVALHAES, 2018, p. 341.

²²² “Concrete suffering was the currency we exchanged for systematic promises or descriptions of the bread which satisfies more than real bread, but alas, how ridiculous that was when hunger cramps took over the body.” ALTHAUS-REID, 2022, s/n [Apple Books]. (tradução nossa).

Reid foca sua elaboração na questão da sexualidade e identidade de gênero, mas sua leitura pode também ser aplicada a outras questões. As complexidades da vida, com suas demandas e contextos, específicos e cambiantes, nunca caberão dentro de uma teologia, porque a teologia é limitada pela (in)capacidade humana de compreender e articular todos os desafios que se apresentam.

Elaborar teologias e liturgias a partir de outras formas de saber, corporificadas, localizadas em realidade concretas, é central nessa busca pela desconstrução dos projetos coloniais, hegemônicos em nosso contexto.

Implica uma atitude crítica em relação aos modos bitolados de ver o mundo e o reconhecimento e o empoderamento de modos alternativos de construir o saber e os sentidos institucionais, estruturais e cotidianos. Trazer à tona a pluralidade das construções de sentido sociais constitui um espaço crítico sobre as cosmovisões hegemônicas, para trazer consigo outras vivências e ideias que, por sua vez, implicam no reconhecimento da presença de outros corpos, subjetividades e identidades.²²³

O culto mostra-se como um espaço propício a tal empreendimento decolonial. Sendo uma das formas mais paradigmáticas de se estabelecer uma comunidade cristã, que sobrepõe dimensões simbólicas e políticas do tempo e do contexto em que está inserido, funciona não somente como uma maneira de “ensinar” às pessoas cristãs no que devem crer e como devem viver, mas lhes incute uma postura para estar no mundo, no sentido fenomenológico do termo. E o faz com o auxílio da arte, do envolvimento do corpo no rito, o que, por si só, já propicia outras formas de saber, de conhecer, em um processo de constante diálogo com a cultura, de forma geral, de maneiras por vezes mais ou menos intencional.

4.2.2 As mulheres no imaginário do culto

A importância da construção de imaginários sobre as mulheres a partir do culto é apontada na crítica de Marjorie Proctor-Smith às imagens das mulheres advindas dos textos bíblicos que compõem o Lecionário Comum²²⁴, cujas leituras orientam a liturgia dos cultos de diversas igrejas e denominações ao redor do mundo.

²²³ PANOTTO, 2019, p. 75.

²²⁴ A autora refere-se ao Lecionário Comum proposto pela Consulta (norte-americana) sobre Textos Comuns, elaborado por um comitê de pastores e estudiosos que representam as igrejas católicas

A teologia pressupõe a liturgia. A reflexão teológica parte da experiência religiosa testemunhada na celebração litúrgica da Igreja e passa à reflexão. Quando as pessoas cristãs se reúnem para adoração, a sua identidade como cristãs é estabelecida ou reforçada; a herança comum é recordada e celebrada; seus heróis, fundadores e pessoas santas são comemorados; e a obra de Deus na história humana e na vida da comunidade é reconhecida.²²⁵

A teóloga aponta o papel que as leituras bíblicas selecionadas têm na constituição da identidade das pessoas cristãs, nas imagens que elaboram nos diferentes momentos litúrgicos. Proctor-Smith segue, então, apontando a importância de examinar quais são as mulheres que aparecem nessa seleção de textos e quais são ignoradas, a partir de uma leitura da teologia feminista²²⁶. Sua denúncia em relação aos desdobramentos dessas escolhas, em um texto escrito em 1985, mostra-se atual ainda nos dias de hoje. Em 2015, Nancy Pereira pergunta: “e de que maneira o imaginário sobre a mulher e suas representações participam, por presença ou por omissão, na teologia que você faz?”²²⁷. A partir desse tipo de leitura crítica, as teólogas feministas “começaram a perceber de forma mais clara as relações entre a face simbólica histórica e masculina de Deus e a opressão das mulheres”²²⁸. Assim, surge a questão: de que forma o culto contribui na construção do imaginário social das mulheres?

Uma vez que o culto evangélico, em sua tentativa de distanciar-se da missa e dos ritos católicos, abriu mão de representações visuais, de elementos arquitetônicos mais elaborados etc., a construção de imagens é dada, em grande parte, através dos sermões e das letras das canções. Entretanto, não unicamente dessa maneira. Quais são as vozes que conduzem a comunidade de fé? Quem prega? Quais são as palavras, termos, conceitos e ideias que são utilizados e desenvolvidos na liturgia?

romanas, episcopais, presbiterianas, luteranas e metodistas unidas nos Estados Unidos e no Canadá. PROCTER-SMITH, Marjorie. “Images of Women in the Lectionary”. In: SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth; COLLINS, Mary (ed.). **Women — invisible in Theology and Church**. Edinburg: T. & T. Clark LTD, 1985. p. 51-62. p. 51.

²²⁵ “Theology presupposes liturgy. Theological reflection begins from the religious experience witnessed to in the Church’s liturgical celebration and moves on to reflection. When Christians gather for worship, their identity as Christians is established or reinforced; the common heritage is recalled and celebrated; their heroes, founders, and holy people are commemorated; and the work of God in human history and in the life of the community is recognised.” PROCTER-SMITH, 1985, p. 51. (tradução nossa).

²²⁶ PROCTER-SMITH, 1985, p. 51.

²²⁷ PEREIRA, Nancy Cardoso. Teologia da Mulher. **Encontros Teológicos**, n. 70, ano 30, n. 1, 2015. p. 121-157. p. 123.

²²⁸ GEBARA, 2007, p. 15.

Quem canta? Quem ocupa os espaços? Qual é o lugar que as crianças têm na liturgia e nos espaços físicos das igrejas? Estes são elementos que podem indicar quais são as imagens de Deus que são propostas e elaboradas a partir do culto, bem como legitimar locais e corporeidades nas quais o discurso teológico pode ser produzido.

Quando um teólogo, uma teóloga, escolhe um determinado horizonte de imagens, de símbolos, para ter mediação na comunicação, escolhe um conjunto de símbolos, de representações e isso tem implicações, tem limites e tem possibilidades, tem alcances e tem contradições.²²⁹

E a teologia feminista pergunta: quem escolhe? E por quê?²³⁰ Trazendo novamente a discussão do capítulo 2 sobre as diferentes dimensões do culto, podemos entender, aqui, de que maneira o culto assume uma dimensão profética, quando denuncia as ausências, bem como a dimensão política, quando promove a presença, quando confere protagonismo, a partir e através da corporeidade de pessoas e grupos até então invisibilizados, seja pelo patriarcado, pelo capitalismo ou mesmo pela colonialidade. Desta forma, “as liturgias evidenciam não só as dinâmicas de inclusões e exclusões da comunidade local, mas da sociedade geral em suas mais amplas relações de poder político e visões de mundo”²³¹, posto que evidenciam as relações de poder que estão presentes na sociedade em geral. Afinal, “a estrutura social, os textos, a tradição, estão montados em cima de imaginários e relações sociais entre homens e mulheres. Não tem no mundo o que não seja cortado por relações sociais de gênero”²³².

Neste sentido, propostas que reconheçam a presença das mulheres, de seus corpos sempre marcados por seu gênero, especialmente em papéis de protagonismo, no ofício do culto, são demonstrações simbólicas e políticas do projeto de Jesus. Sua ausência ou mesmo a delimitação de espaços muito específicos, como, por exemplo, cultos ou retiros “de mulheres”, denuncia que “a igreja entendida como hierarquia clerical-patriarcal não só exclui as mulheres da liderança, mas também engendra um sistema simbólico senhorial, i.e., centrado nos homens da elite, para legitimar suas

²²⁹ PEREIRA, 2015, p. 122.

²³⁰ PEREIRA, 2015, p. 124.

²³¹ CARVALHAES, 2018, p. 345-346.

²³² PEREIRA, 2015, p. 130.

estruturas senhoriais”²³³. Esta crítica não pretende desmerecer ou desqualificar a importância desses espaços, que geralmente são lugares de acolhimento e reconhecimento; entretanto, não deveriam ser os únicos espaços, dentro das estruturas eclesiais, nas quais as mulheres possam se manifestar, falar, ensinar, pregar.

Se toda mulher é imagem de Deus, sua biografia individual e sua *experiência* espiritual refletem um componente essencial da experiência de Deus. Essa experiência tem relevância teológica para a comunidade celebrante na liturgia. Segundo Edith Franke, a espiritualidade pessoal está, por isso, “estritamente ligada ao processo de refletir sobre si mesma e à experiência de si” (Franke, p. 99). A *individualização* dos modos de experiência espiritual, entretanto, não exclui o *caráter comunitário*. Existe, pelo contrário, um empenho para buscar convicções fundamentais no diálogo e na moldagem litúrgica.²³⁴

A relevância de termos mulheres pregando e ensinando, participando de forma plena da liturgia do culto, reside no fato de que a experiência do que significa ser humano e se relacionar com Deus não pode ser completa sem que se leve em consideração a experiência das mulheres. Isso ocorre de forma comunitária e compartilhada quando acontece na liturgia do culto. De certa forma, compartilhar da experiência espiritual do outro ou da outra sempre abre novas possibilidades de conhecer não somente o que significa ser/tornar-se humano, mas também permite vislumbrar uma outra face de Deus, diferente daquela que foi revelada em mim. Se toda pessoa é imagem e semelhança de Deus, ele se dá a conhecer na diversidade dessas imagens. Nisso reside a beleza da diversidade de vozes, de jeitos e de corporeidades que elaboram teologias e performam liturgias.

4.3 ETNOGRAFIA: ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE MÉTODO

Antes de seguirmos para a formação do imaginário social e religioso sobre mulheres a partir da liturgia e da teologia, como enfatizado neste capítulo, e pelas mulheres, no capítulo seguinte, creio serem relevantes algumas palavras sobre o

²³³ SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth. Rumo ao discipulado de iguais: a Ekklesia de mulheres. **Estudos Teológicos**, v./n. 36/3, p. 281-296, 1996. p. 282.

²³⁴ ENZERN-PROBST, Brigitte. “Espiritualidade e liturgia das mulheres” *In*: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph; MEYER-BLANCK, Michael; BIERITZ, Karl-Heinrich. **Manual de ciência litúrgica: ciência litúrgica na teologia e prática da igreja** (Volume 3). São Leopoldo: Faculdades EST, Sinodal, 2011. p. 266-284. p. 279.

método. Para apreender as nuances dessas práticas materiais, desses ritos encarnados, a escolha pelo método etnográfico se mostra adequada. Na observação-participante de celebrações de cultos, no engajamento da pesquisadora nas práticas litúrgicas, na observação da movimentação das mulheres antes, durante e depois dos cultos, bem como em conversas com estas, pode-se, pouco a pouco, acessar essas experiências formativas do imaginário social e religioso das participantes. Além disso, é importante nesse processo a localização dessas vivências em diálogo com o contexto religioso e social mais amplo, do cenário brasileiro e latino-americano. Localizar essas experiências, observações e interações em relação ao crescente protagonismo da igreja evangélica é salutar para que a pesquisa seja relevante, não somente a partir de uma perspectiva teológico-ecclesial, mas mesmo social e política.

Nessa direção, o capítulo anterior, sobre o corpo e a experiência como locus de elaboração de saberes, dá as pistas para a maneira como essa “percepção etnográfica” acontece. Estamos falando aqui de saberes e de teologias que são elaboradas de forma relacional, como pontua Nancy Pereira a respeito da teologia feminista²³⁵, na qual busco me colocar como uma pesquisadora-encarnada, sujeita às marcas de minha corporeidade e atenta a elas nas minhas interlocutoras²³⁶. O conceito de uma “escrita encarnada”, a partir de saberes localizados, nesta tese, é fundamental. Ainda que, até agora, estejamos transitando pelos modos de fazer e pelos códigos do conhecimento acadêmico e científico, não se deveria perder de vista quem está escrevendo e por quê.

Em que pesem as distinções em relação a muitas das mulheres da comunidade na qual realizei a observação-participante, proponho aqui trazer relatos dessa experiência a partir da dinâmica proposta pela liturgia dos cultos e a recepção desta pelas mulheres. Busco, assim, observar as formas como as mulheres vivenciam a experiência do culto dominical, para a seguir buscar dialogar com estas sobre suas participações e elaborações.

Já no projeto desta tese, a etnografia despontava como a metodologia propícia. No refinamento da problematização e delimitação mais apurada da pesquisa, comum ao processo de pesquisa e escrita acadêmica, a opção pela etnografia não foi questionada. Nesse sentido, tão central quanto o método, era a sua utilização de

²³⁵ PEREIRA, 2015.

²³⁶ MESSEDER, 2020, p. 156-157.

forma mais horizontal possível, em relação às interlocutoras da pesquisa. Ou seja, a busca por desconstruir a hierarquia entre pesquisadoras e interlocutoras ao máximo possível.

A etnografia envolve a imersão na vida comunitária e ritual de um grupo, a fim de obter uma compreensão de uma situação de dentro para fora. A observação participante, marca registrada da etnografia, exige que o pesquisador passe algum tempo no campo e se envolva em práticas de fé com as pessoas, criando assim as condições para a aprendizagem experiencial. Os etnógrafos observam o máximo que podem num ambiente, usando todos os sentidos para captar a plenitude do que transparece, e registram as suas percepções através da utilização de vários meios de comunicação. A metáfora da escavação é frequentemente aplicada à etnografia. Este termo designa a busca do etnógrafo por escavar abaixo da superfície da vida em grupo para descobrir os significados profundos ou simbólicos da prática e linguagem do grupo. Os etnógrafos também utilizam entrevistas qualitativas para ajudá-los a compreender as práticas espirituais, experiências, hábitos, estilos e valores das pessoas. Através de relações prolongadas com parceiros ou participantes de investigação, os investigadores não só recolhem dados, mas também encontram seres humanos “com fé”.²³⁷

A partir desta metodologia, é possível acessar as intersubjetividades vivenciadas e compartilhadas na experiência de fé, individual e comunitária. A reflexividade entre a pessoa pesquisadora e as pessoas interlocutoras, no encontro de suas subjetividades, permite que a pesquisadora avalie constantemente seu posicionamento em campo e encontre estratégias para desconstruir, até onde for possível, a hierarquia entre os saberes vivenciados pelo grupo ou pessoas pesquisadas e as elaborações destes para a consecução da pesquisa.

Certamente, a partir do compromisso ético assumido por pesquisadores e pesquisadoras no campo das pesquisas sociais, é preciso pisar com muito cuidado o solo sagrado da vida das pessoas. A partir de uma perspectiva feminista e decolonial,

²³⁷ “Ethnography involves immersing one’s self in the communal and ritual life of a group, in order to gain an understanding of a situation from the inside out. Participant observation, the hallmark of ethnography, requires the researcher to spend time in the field and engage in practices of faith with the people, thereby creating the conditions for experiential learning. Ethnographers observe as much as they can in a setting, using all of the senses to take in the fullness of what transpires, and record their perceptions through the use of various media. The metaphor of excavation is frequently applied to ethnography. This term names the ethnographers quest to dig down beneath the surface of group life to uncover the deep or symbolic meanings of group practice and parlance. Ethnographers also use qualitative interviews to help them understand people’s spiritual practices, experiences, habits, styles, and values. Through prolonged relationships with research partners or participants, researchers not only collect data but also encounter human beings ‘at faith’.” MOSCHELLA, 2012, p. 225. (tradução nossa).

entende-se que as pessoas e os grupos com os quais se interage, no labor da pesquisa, não são meros objetos de pesquisa e nem mesmo meros ou meras informantes, mas pessoas plenas, que, em suas corporeidades e subjetividades, carregam saberes e vivências valiosos à pesquisa.

4.3.1 A pesquisadora em campo

Durante o período da pesquisa, assim que possível, por conta dos impedimentos decorrentes da pandemia do COVID-19, busquei me dedicar à participação em cultos, especialmente em uma comunidade específica, para observar e interagir com as mulheres que frequentavam as celebrações. O campo trata-se de uma pequena igreja luterana, em um bairro da periferia de uma cidade de médio porte no sul do país. Durante esse período, sempre em movimento entre o campo, minha comunidade local e as experiências de deslocamento proporcionadas pelos grupos de pesquisa e congressos dos quais participei, pude ir afinando não somente meu olhar, mas minha percepção como um todo em relação às dinâmicas sociais mediadas pela liturgia do culto e tudo o que envolve o evento.

No contexto do campo, haviam alguns marcadores visíveis de meu papel. Sou uma mulher branca, de meia idade, que pode ser considerada de ascendência germânica, com um cabelo curto, de uma cor grisalho prateado quase branco, que chega em uma comunidade, tanto a eclesial quanto o próprio bairro, de pessoas pardas e negras. Além disso, algumas das pessoas participantes da comunidade me conheciam de meu trabalho anterior, como pastora em outra igreja da cidade. Ou seja, era óbvio que minha presença seria notada e afetaria, de alguma maneira, a dinâmica local. Atenta a estes marcadores sociais e raciais, me propus a frequentar os cultos por vários meses, apenas como observadora ou mesmo apenas mais uma pessoa participante do culto, buscando, assim, se não normalizar minha presença por lá, ao menos tornar-me um rosto conhecido. Rapidamente, passei a me engajar em conversas com as mulheres que sentavam ao meu lado e compartilhavam comigo um pouco de seu dia, de suas histórias, de suas famílias e relações com aquela comunidade. Da mesma maneira, lhes contava histórias da minha vida. A maternidade, nesse sentido, se mostrou como um ponto de encontro entre tantos assuntos. Histórias sobre os filhos e as filhas, trocas de indicações de escolas e de pediatras, situações do cotidiano, ou seja, circunstâncias comuns à vida das mulheres,

foram nos aproximando. Assim, fui lhes contando sobre o porquê de minha presença por lá, de forma mais pessoal, mesmo que isso já tivesse sido feito de maneira mais formal, dentro dos critérios éticos que fazem parte do emprego de metodologias de pesquisa social.

Nesse processo, assim como Moschella, também “senti-me, por vezes, dividida entre o meu papel de etnógrafa em busca de compreensão e a minha inclinação pastoral para oferecer apoio ou conforto nestes momentos”²³⁸, nos quais as pessoas compartilhavam histórias e sentimentos. Afinal, essa é uma pesquisa na área da teologia prática e, portanto, interessa aqui pensar e elaborar a partir da prática, mas também propor boas práticas.

De uma perspectiva pastoral e espiritual, a identidade cultural é importante. [...] Há uma certa clareza espiritual que vem da compreensão de nós mesmos como seres plenamente históricos, formados e formadores dos mundos religiosos que habitamos.²³⁹

O que Moschella ressalta aqui é justamente a importância de compreendermos os imaginários sociais e religiosos que movem as pessoas, em pensamentos e ações, que as formam enquanto seres humanos plenos, para que a ação pastoral e a direção espiritual levem em conta estes aspectos, corporificados e localizados, de suas existências, enquanto indivíduos e também como pertencentes a determinados grupos e estratos sociais.

Ainda no contexto metodológico desta pesquisa, destaco que, no projeto original, aprovado pelo programa de pós-graduação, constava, como objetivo principal da pesquisa, o seguinte: **acompanhar** a experiência religiosa corporificada pelas mulheres a partir das dinâmicas mediadas e articuladas na liturgia do culto dominical. Quando submetido ao Comitê de Ética na Pesquisa, o uso do verbo “acompanhar” foi questionado pelo mesmo. Segundo este, “acompanhar não é pesquisar”. Objetivamente, compreendo o critério de avaliação do CEP e optei por trocar a palavra “acompanhar” por “relatar”. Entretanto, o que se pretendia com a ideia de

²³⁸ “I felt, at times, torn between my role as an ethnographer probing for understanding and my pastoral inclination to offer support or comfort in these moments.” MOSCHELLA, 2008, p. 9. (tradução nossa).

²³⁹ “From a pastoral and spiritual perspective, cultural identity matters. [...] There is a certain spiritual clarity that comes from understanding ourselves as fully historical beings, both shaped by and shapers of the religious worlds we inhabit.” MOSCHELLA, 2008, p. 7. (tradução nossa).

“acompanhar”, bem como com “vivenciar”, que aparecia nos objetivos específicos e que também foi alterada, era, de alguma forma, já na escrita do projeto, buscar formas de desconstruir a hierarquia entre pesquisadora e interlocutoras. Estava claro que meu objetivo lá era específico: observar e relatar a forma como as mulheres vivenciam o culto e de que maneira o que lá apreendem contribui ou não para uma vida melhor. Entretanto, minha tentativa ensejava não apenas “relatar” ou “pesquisar”, como alguém que está completamente fora e que não é tocada, de forma alguma, por aquela realidade. Aqui novamente invoco o conceito de “escrita encarnada”, de Suely Aldir Messeder, trazida no capítulo anterior. Por este motivo, busquei condensar minha posição, em relação ao contexto da pesquisa e das interlocutoras, na introdução desta tese, trazendo não somente a consistência e perseverança no comprometimento com o tema da liturgia, mas apontando também os deslocamentos que, especialmente no período do doutorado, foram possíveis de serem realizados, sempre com os sentidos atentos, com um engajamento que, além da objetividade da pesquisadora, também contava com a subjetividade da mulher que tantas vezes se percebia arrebatada pelo rito.

Para distinguir uma da outra, a observação objetiva da participação subjetiva, nos ajuda o método. Ainda assim, é preciso esclarecer que, com isso, não busco colocar uma hierarquia entre as diferentes maneiras de apreender a experiência. Uma é capaz de informar a outra e esta pesquisa busca demonstrar essa possibilidade, do conhecimento informado e adensado pelos afetos, pela subjetividade, ou como escreveu Clodóvis Boff, pelo amor.

Nesta busca, a etnografia “Living Devotions”, da teóloga estadunidense Mary Clark Moschella serviu de guia e inspiração. Já citada anteriormente, seu trabalho com uma comunidade católica na Califórnia propôs caminhos metodológicos e epistemológicos para esta pesquisa.

Através de uma reflexão mais interpretativa, podemos desbloquear um pouco da sofisticação religiosa, dos valores situados e da sabedoria prática dos devotos. Onde está Deus nessas práticas? Meu objetivo não é idealizar os devotos ou seus costumes, nem julgá-los, mas encontrá-los como seres humanos religiosos, pessoas de fé cristã, que estão trilhando seu caminho com habilidade, sabedoria e inteligência, bem como com pontos cegos e erros. Como muitas práticas religiosas, as devoções revelam um potencial

vivificante e transformador, bem como possibilidades limitantes e prejudiciais.²⁴⁰

Sua abordagem interpretativa, preocupada com as elaborações e imaginários religiosos das pessoas interlocutoras, a partir de uma comunidade eclesial específica, é honesta o suficiente para admitir que as práticas de devoção das pessoas cristãs podem tanto libertá-las quanto limitá-las. Também aqui a perspectiva etnográfica busca propor vias de compreensão que não idealizem o papel do culto, nem se prendam a críticas desmedidas e estéreis. Por este motivo, se fez necessário que a pesquisadora se posicionasse em relação ao tema de pesquisa, com a consciência de que sua abordagem objetiva do fenômeno também é informada pelas experiências e memórias que habitam sua corporeidade e sua subjetividade.

4.3.2 A partir de onde pisam os pés: contextualizando o campo da pesquisa

Posto isso, da importância do método, na tentativa de lançar hipóteses sobre as imagens e representações construídas pela liturgia do culto, sobre as mulheres e pelas mulheres, me dediquei ao trabalho de campo, em um empreendimento etnográfico, não somente para descrever uma realidade local, mas pelas questões que poderiam ser provocadas pelas práticas locais. O objetivo deste capítulo compreende também pensar o imaginário social e religioso a partir de uma perspectiva mais ampla, situando as questões levantadas em relação ao contexto evangélico-protestante brasileiro, não focando unicamente em uma comunidade eclesial específica, mas discutindo-as de forma multissituada. Desta maneira, ao observar esse contexto e as mulheres que efetivamente participam de seus cultos, encontrar subsídios para discutir questões relacionadas à corporeidade das mulheres na liturgia do culto e as representações sobre mulheres que permeiam as liturgias das igrejas evangélicas.

²⁴⁰ “Through a turn to a more interpretative reflection, we can unlock some of the religious sophistication, situated values, and practical wisdom of the devout. Where is God in these practices? My aim is not to idealize the devout or their ways, nor to judge them, but to encounter them as religious human beings, people of Christian faith, who are making their way with skill, wisdom, and wit as well as with blind spots and blunders. Like many religious practices, the devotions reveal life-giving and transformative potential, as well as limiting and harmful possibilities.” MOSCHELLA, 2008, p. 137. (tradução nossa).

Para tal, a partir de agosto de 2023, passei a frequentar os cultos dominicais de uma pequena comunidade luterana, situada em um bairro periférico, com população de baixa renda, localizado em uma cidade de médio porte, no interior do estado do Rio Grande do Sul. Os cultos desta comunidade reúnem um número variável de pessoas. O público máximo que presenciei foi de 40 pessoas, das quais, entre 85 e 90% costuma ser composto por mulheres. Uma das composições familiares recorrentes entre as pessoas que frequentam a comunidade é avó-filha-netas/netos.

O bairro é composto, em sua maioria, de casas térreas e algumas, poucas, com, no máximo, dois andares. Pode-se ver a presença de pequenos comércios, como mercadinhos, açougues, bares etc. O prédio da igreja, com três andares, destaca-se ligeiramente daqueles de seu entorno. A rua que passa em frente ao prédio é de terra e poucas ruas possuem calçamento ou são asfaltadas. Por estas ruas empoeiradas, as pessoas chegam ao culto. A grande maioria vem a pé.

Na parte térrea do prédio da igreja fica o espaço para a realização dos cultos, encontros e reuniões, uma área coberta e banheiros. Uma escada leva aos andares superiores, onde, durante o domingo, ficam as crianças, quando há voluntários para cuidar delas. Durante a semana, os espaços da igreja são utilizados para aulas de reforço para crianças e adolescentes, para cursos de qualificação profissional e outras atividades relacionadas. Alguns desses projetos acontecem em parceria com o poder público municipal, estadual e/ou federal.

O interior do espaço de culto é de formato retangular. Esta sala, e todo o prédio em si, não levam, em sua arquitetura, nenhum elemento que o identifique como um templo ou uma igreja, além da placa denominacional na entrada. Não há torre, sino ou cruz em sua arquitetura. No interior, as cadeiras estão posicionadas em fileiras, deixando espaço para um corredor central. Há pouco uso de símbolos visuais e mesmo de cores neste ambiente. As paredes são brancas, com exceção da plataforma que faz as vezes de altar. Há ventiladores grandes, presos às paredes laterais, no alto, para amenizar o calor nos dias de verão. O espaço do altar, um pouco elevado em relação ao restante do espaço onde fica a assistência, como uma espécie de plataforma, é delimitado por paredes pintadas de preto. Ao fundo, há uma cruz de tamanho médio, com iluminação por trás. O espaço da plataforma é escuro, comparado com o resto do espaço do templo. Diante dessa cruz, no limite do elevado, fica o púlpito, ou seja, centralizado. O grupo de música fica nesse espaço entre a cruz

e o púlpito. No lado direito, no alto, fica uma televisão, na qual as letras das músicas a serem cantadas, bem como slides que ajudem na compreensão da pregação são projetados. Não há um altar propriamente dito. Nos cultos nos quais celebra-se a Ceia, uma mesa é montada diante do púlpito, com os elementos, o pão e o suco de uva, e decorada com motivos que lembram parreira e cachos de uvas. Todo o espaço é bastante simples e destituído de elementos simbólicos visuais.

Se “o protestantismo brasileiro se caracteriza por uma radical sobriedade e negação em relação às imagens e aos símbolos religiosos”²⁴¹, o que pode ser observado nos contextos evangélicos e pentecostais, ou por eles influenciados, é ainda mais restritivo neste aspecto. Enquanto em igrejas protestantes ainda temos a presença de velas e paramentos litúrgicos, com alguma representação dos tempos litúrgicos da igreja, nas igrejas de matriz evangélico-pentecostal, os altares, via de regra, consistem de púlpito, flores para a decoração, panejamentos e cadeiras para acomodar pastores e presbíteros da comunidade. Buscando uma definição da configuração do altar dessa igreja local, localizei, através de pesquisa no Google Imagens, diversas configurações semelhantes em igrejas da Assembleia de Deus, Deus é amor, Quadrangular e outras de matriz pentecostal. A igreja aqui descrita, apesar de pertencer à denominação luterana, guarda características que a tornam semelhante às demais igrejas pentecostais do bairro.

Nesse ambiente, desde o princípio, me chamou a atenção a escassez de símbolos e de cores. Como viemos construindo desde o capítulo 2 desta tese, a dimensão simbólica é um importante aspecto constitutivo do rito do culto. Quando há pouco uso ou mesmo ausência de elementos visuais, onde se concentram os aspectos simbólicos do culto? Poderíamos considerar que estes se fazem presentes na configuração do espaço, no discurso verbal da pregação, da liturgia, das canções e hinos e também na presença corporificada de pessoas que conduzem o culto e também daquelas que frequentam e se movimentam por esse espaço.

O culto desta comunidade, realizado aos domingos, no final da tarde possui uma estrutura litúrgica simplificada, popular entre as igrejas de corte evangélica da IECLB, identificadas com o Movimento Encontro²⁴², sem fazer uso de textos de

²⁴¹ ADAM, 2016, p. 1304.

²⁴² O Encontro teve seu início na década de 60, por influência de um missionário luterano vindo dos Estados Unidos da América, chamado John Aamot, e insere-se no contexto de expansão do pentecostalismo no Brasil neste período. Sua ênfase na conversão e no avivamento espiritual das

prontuários ou ordem litúrgica, conforme prevista no Livro de Culto da IECLB. Como o templo não possui sino, o início do culto é marcado pela música. Algumas vezes, alguma das cantoras saúda as pessoas presentes, que vão chegando e saudando umas as outras, de maneira informal. Não há momento específico para isso na liturgia. Terminada a primeira canção, o pastor local ou alguma pessoa designada saúda a congregação. Esta pessoa lê um pequeno trecho das Escrituras, motivando a comunidade à oração. A seguir, cantam-se, geralmente, três canções, músicas do universo gospel, canções de cunho cristão populares no YouTube e nas rádios evangélicas. Eventualmente, canta-se algum hino do cancionário tradicional. A este momento, segue-se a pregação, o “momento da Palavra”. Estas duas seções, “momento de louvor” e “momento da Palavra”, compreendem as duas grandes seções do culto. Depois da pregação, é realizada a oferta, momento no qual é cantada mais uma canção de louvor. A seguir, é feita uma oração de intercessão. O pastor pergunta à comunidade por motivos de oração, que as pessoas vocalizam de seus lugares. Todos os motivos são reunidos pelo pastor e esta é também a oração final. Segue-se um momento de bênção e envio e o culto é encerrado. As pessoas vão se despedindo e voltam para suas casas. Nos cultos em que se realiza a Ceia do Senhor, este momento acontece logo depois da pregação e antes da oferta. Cada pessoa recebe um pedaço de pão e um copinho de suco em seu lugar e espera até que todas tenham recebido, para tomarem juntas.

A movimentação das pessoas, a partir da liturgia, é bastante restrita. Não há sugestão de uma participação mais efetiva ou corporalmente engajada em algum momento, além do momento em que, convidadas a cantar, são também convidadas a se colocar de pé. Entretanto, a movimentação espontânea das crianças é aceita com muita naturalidade. As crianças são interpeladas pelas pessoas adultas e todas parecem um pouco responsáveis por elas. Durante o momento de oração, é possível ouvir as pessoas concordando, com “amém!” ou “aleluia!”, ou então, repetindo pequenos trechos da oração.

peças membros da IECLB e também no trabalho evangelístico possibilitou a abertura da igreja para novas pessoas convertidas, bem como sua inserção no cenário religioso brasileiro. PEDDE, Valdir. Apontamentos sobre o surgimento do Movimento Carismático (Movimentos de Renovação Espiritual) na IECLB. **Estudos Teológicos**, n. 42. v.3, 2002. p. 29–51. p. 31-32. Essa renovação incluía, de forma bastante significativa, mudanças na liturgia dos cultos, tanto no campo da música, a partir do uso de corinhos e canções com estruturas mais simplificadas e mesmo o abandono do uso dos hinários, bem como da estrutura litúrgica formal. A liturgia se torna mais espontânea, nas expressões do canto comunitário, bem como nas orações e nos diferentes momentos do culto.

Cabe pontuar aqui que, a cada culto que participava, registrava a observação no diário de campo. Dificilmente fazia anotações durante o culto, concentrando-me em observar e interagir com as pessoas e com a liturgia do culto. Geralmente, chegava 20-30 minutos antes do início da programação, para acompanhar a chegada das pessoas e conversar com quem chegava mais cedo, bem como com as pessoas envolvidas com a música e os aspectos práticos do culto. Durante a semana que se sucedia, tomava algum tempo para descrever o que havia observado, bem como impressões a respeito das interações que ocorriam. Estas descrições têm o objetivo de encontrar padrões de comportamento, bem como apontar tópicos importantes de serem observados e aprofundados nas conversas e perguntas.

Esta descrição, um tanto quanto minuciosa, tem por objetivo localizar a realidade concreta de tantas evangélicas brasileiras, presentes nas periferias da zona urbana de grandes e médias cidades do país, dando assim o contexto necessário para localizarmos o evento narrado a seguir.

4.3.3 As representações de gênero de Deus e da igreja

[Excerto do diário de campo]

Certo domingo, em determinado momento do culto, um homem jovem, parte da liderança da comunidade, ao agradecer a comunidade mantenedora, maior e mais antiga, da igreja no bairro, pelo apoio no projeto que estavam finalizando, referiu-se a esta como “igreja-mãe”. Ato contínuo, ele faz um aparte e diz: “ou pai!”. Talvez lhe fosse difícil conceber que, na hierarquia das comunidades da paróquia, a igreja “sede” ou principal fosse associada com uma figura feminina, por mais nobre que a figura materna seja considerada não somente pela religião, mas pela sociedade em geral.

Certo domingo à noite, a comunidade estava reunida em culto, no horário de sempre, mas aquela era uma noite especial. O momento especial e atípico do culto consistia em uma espécie de “formatura” de cinco adolescentes mulheres, que haviam passado por um curso de formação de lideranças para compor o grupo de música que atua nos cultos, dirigindo o “momento de louvor”. As moças foram chamadas à frente,

bem como algumas lideranças da comunidade, assim como os professores e as professoras do curso. Naquele momento, diversas pessoas tiveram a oportunidade de usar o microfone e dirigir palavras de incentivo às jovens, bem como palavras de agradecimento às pessoas que colaboraram com a formação.

Foi no momento do agradecimento que a situação registrada acima ocorreu. Esse trecho, no qual registrei também minha reflexão imediata ao acontecimento, nos permite vislumbrar até que ponto a resistência a nomear elementos importantes da vida eclesial em termos femininos, associados às mulheres, é uma realidade. Ao se referir ao papel da igreja que apoiou o projeto, chamando-a de “igreja-mãe”, uma terminologia bastante comum nesse tipo de trabalho de apoio e plantação de novas igrejas, o jovem líder rapidamente fez o aparte: “ou pai”!

Dois fatos tornaram a situação descrita ainda mais inusitada: dentre tantas pessoas que compunham a liderança da comunidade local e que se posicionaram no espaço do altar, estava uma jovem mulher, com seu filho de aproximadamente dois anos no colo. Em determinado momento, ainda de pé no elevado que delimita o espaço do altar, a mulher passou a amamentar a criança em seu colo, sem causar nenhum constrangimento às pessoas que estavam no culto. Ao mesmo tempo, lembremos que a “formatura” declarava cinco jovens mulheres aptas a exercer o ofício da música nos cultos da comunidade. Não havia nenhum menino ou homem nessa turma. As cinco jovens cantariam. Seriam mais vozes de mulheres para compor o timbre do culto.

Frente à presença massiva de mulheres naquele contexto, o que levou o jovem homem a fazer sua observação em relação ao gênero da igreja? Talvez por um desejo inconsciente, diante da presença de tantas mulheres, lhe parecesse necessário reafirmar um papel masculino.

Assim também acontece com atributos social e culturalmente associados às mulheres, como a sensibilidade e a capacidade de expressar afeto, que, em muitos contextos, não apenas religiosos, mas sociais e familiares, são desvalorizados em detrimento de características socialmente associadas à performance de masculinidade, como a coragem, a assertividade, a capacidade de liderar etc. Mesmo na pesquisa acadêmica, conforme denunciado pelas epistemologias feministas, e como também é o caso desta pesquisa.

Essa escolha não acontece por mero acaso, mas é social e religiosamente informada. Na representação dos imaginários religiosos, importam “as escolhas que você faz, por onde você anda, com que imaginário você trabalha, com que palavras. Nesse processo, ter a consciência de como aparecem os corpos pessoais, o corpo social e o corpo do mundo é importante, mas essa questão das relações sociais de gênero também é essencial”²⁴³. No evento descrito no diário de campo, vemos refletida a questão discutida pelas teologias feministas e também pela teologia queer, a respeito do gênero de Deus. Apesar de, no exemplo narrado, não estarmos aqui falando sobre Deus em si, estamos nos referindo a elementos que estão relacionados a ele e à vida de fé, comunitária.

Também Ivone Gebara pontua que “a linguagem sobre Deus nas culturas monoteístas é prioritariamente masculina, ou seja, a cultura expressa Deus partindo do gênero masculino”²⁴⁴. Ela não somente expressa Deus no masculino como propõe que as pessoas se relacionem com o divino a partir de exemplos e construções existenciais, experienciais, de corporeidades que, em sua essencialização, acabam sempre sendo masculinas. Esta não é uma exclusividade do cristianismo, mas da matriz social nas quais as culturas monoteístas participaram.

Socialização patriarcal significa que a maneira pela qual somos educados é marcada por concepções que valorizam um referencial histórico masculino mais do que o feminino. Em outros termos, essa socialização frisa de diferentes maneiras o valor maior do masculino e, em consequência, as atividades realizadas pelos homens. É nesse sentido que falamos da força dos símbolos masculinos presentes na nossa cultura. Eles nos penetram de diferentes modos e nem sempre temos consciência de sua força em nosso psiquismo e em nossos comportamentos. Nós, seres humanos, produzimos símbolos, isto é, linguagens e artes exteriores a nós que expressam nossos valores e crenças interiores. Vivemos produzindo símbolos e nos expressando por meio deles. Essa é nossa maneira de existir e de nos relacionarmos.²⁴⁵

Essa assimilação dos símbolos a partir da socialização patriarcal, inscrita em nossos corpos, pode ser percebida não somente nas imagens escolhidas para representar a Deus e a partir das quais devemos nos relacionar com a divindade, mas também se dá em relação às vozes e corpos que as entregam para a comunidade.

²⁴³ PEREIRA, 2015, p. 127.

²⁴⁴ GEBARA, Ivone. **O que é teologia feminista?** São Paulo: Brasiliense, 2007. p. 12.

²⁴⁵ GEBARA, 2007, p. 19.

Quem fala, à comunidade, em nome de Deus? Qual é o timbre dessa voz? A igreja é “mãe” ou “pai”? Este tópico será desenvolvido no próximo capítulo.

O Deus criador, embora assexuado, tem socialmente o gênero masculino e é experimentado imaginativamente como masculino. Por sua vez, Jesus, o salvador, é sexuado e pertence ao gênero masculino. Apesar da necessidade da Mãe, são o Pai e o Filho que aparecem como centrais na teologia e na iconografia cristã. E a Mãe é sempre submissa à vontade deles e louvada por sua submissão a essa vontade suprema, expressa de forma trinitária masculina: o Pai, o Filho e o Espírito. [...] E esse **ele**, como se pode constatar, tem não só uma expressão linguística masculina, mas também uma cara histórica simbólica masculina.²⁴⁶

Para essa compreensão, colaboram o fato de que a maioria das pessoas cristãs não está familiarizada com o uso de imagens femininas na linguagem sobre Deus, como acontece com a pessoa do Espírito Santo no protocristianismo²⁴⁷. Além disso, a ênfase na identidade masculina de Cristo, que normativizou o ministério ordenado como uma atribuição exclusiva dos homens²⁴⁸, reitera o imaginário de que o divino está relacionado, via de regra, ao gênero masculino. Ou seja, apesar de sua origem, a “cara histórica simbólica” da Trindade acabou se legitimando como masculina. É “o” Deus Pai, “o” Jesus Filho e “o” Espírito Santo.

A presença e atuação prática das mulheres nas comunidades eclesiais é um fato que pode ser comprovado de forma empírica por qualquer pessoa que resolva adentrar um templo ou espaço de culto cristão, seja ele evangélico ou católico, em um domingo qualquer. Por que, então, em tantas delas, essa presença não é reconhecida e endereçada nos elementos litúrgicos, nas canções cantadas em louvor a Deus, na escolha dos textos bíblicos para os sermões e nas ilustrações construídas a partir deles?

Em minha observação no trabalho de campo, mas repassando também minha experiência em cultos dominicais ao longo da vida, percebo que muito cantei com a comunidade sobre ser “órfão” e em encontrar em Deus um “pai”, em ser estrangeiro em uma terra estranha, sempre nesse masculino genérico, mas não me recordo da figura da viúva, que compõe a tríade desse grupo de pessoas vulneráveis, das quais

²⁴⁶ GEBARA, 2007, p. 22, 11. [grifo da autora]

²⁴⁷ RUETHER, Rosemary. Sexism and misogyny in the Christian tradition: liberating alternatives. **Buddhist-Christian Studies**, Vol. 34, University of Hawaii Press, 2014. p. 88.

²⁴⁸ RUETHER, 2014, p. 89.

Deus mesmo se coloca como defensor²⁴⁹. A ilustração de hinos e pregações com personagens masculinos das Escrituras, tais como Davi, Moisés, os discípulos, por exemplo, é comum nas canções gospel, tocadas não somente nos cultos, mas nas rádios e plataformas de streaming.

Um exemplo recente foi o caso da canção “Faz um milagre em mim”, que fez um sucesso estrondoso na voz de Régis Danese. Lançada em 2008, composta por sua esposa Kelly Danese, em parceria com o compositor, denominado apenas como “Joselito”, a canção lhe rendeu uma indicação ao Grammy Latino de “Melhor Álbum Cristão em Português”, em 2009²⁵⁰. A música relata a história do personagem Zaqueu, um rico coletor de impostos que sobe em uma árvore para ver e ouvir Jesus. A intenção de trazer esse exemplo não é uma análise teológico-musical da canção, mas colocar a pergunta: por que esta canção faz sucesso estrondoso, nas rádios, nos programas de televisão das emissoras de TV abertas, nas periferias pentecostais do Brasil, nos cultos evangélicos pelo país afora, ao mesmo tempo que, dificilmente, ouvimos canções que nos coloquem “como aquela mulher que derramou perfume nos pés de Jesus, enxugando-os com seus cabelos”?

Essa canção está dentro do escopo das músicas utilizadas nos momentos de música, nos “momentos de louvor” da comunidade pesquisada. Durante os meses em que frequentei o culto, não identifiquei nenhuma canção que abordasse, de alguma forma, alguma personagem feminina, ou mesmo relacionasse Deus, de alguma maneira, a partir da experiência das mulheres. Via de regra, Deus é sempre o pai de um ser humano compreendido dentro desse espectro masculino genérico.

Lembro aqui o exemplo que Nancy Pereira trouxe sobre as escolhas das imagens simbólicas que são elegidas para compor as liturgias: por que “Jesus, cordeiro de Deus” e não “Jesus, galinha de Deus”, se ambas as imagens fazem parte do relato dos Evangelhos²⁵¹? A teóloga nos lembra que “a estrutura social, os textos, a tradição, estão montados em cima de imaginários e relações sociais entre homens e mulheres. Não tem no mundo o que não seja cortado por relações sociais de gênero”²⁵². Essas escolhas, na construção dos imaginários, estão sedimentadas

²⁴⁹ Deuteronômio 10.17-18.

²⁵⁰ <https://opopular.com.br/cidades/quem-e-regis-danese-cantor-gospel-do-sucesso-faz-um-milagre-em-mim-e-que-ja-teve-dupla-sertaneja-1.3061803>. Acesso em: 21 jan. 2024.

²⁵¹ PEREIRA, 2015, p. 124.

²⁵² PEREIRA, 2015, p. 130.

sobre relações sociais de gênero estabelecidas a partir de hierarquias patriarcais. Conforme elaboração de Odja Barros, essas estruturas acionam palavras “mal-ditas”, que funcionam como uma espécie de feitiço que capturou o corpo de Cristo, o qual foi “enfeitado pelas palavras dos pais patrísticos-medievais e continuou aprendendo palavras ‘mal-ditas’, que foram constituindo a performance a igreja como corpo patriarcal-masculino-heteronormativo”²⁵³.

As consequências desse “feitiço” patriarcal na teologia podem ser examinadas também em seus desdobramentos na liturgia das celebrações cristãs ao longo da história. Muitas das mudanças no campo da teologia bíblica foram precipitadas pelas mudanças práticas que ocorreram nos cultos e missas. E cabe ainda lembrar: se o corpo de Cristo, que é a Igreja, sofreu com o feitiço, pudemos perceber que foi no corpo das mulheres que, de fato, sua maldição se fez sentir. Foi essa carne que, tantas vezes, foi submetida, violada e esmagada sob o peso de teologias e hierarquias de ordem patriarcal.

4.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Rosemary Ruether também aponta que “os padrões opressivos do Cristianismo em relação às mulheres e outras pessoas subjugadas não provêm de doutrinas específicas, mas de uma leitura patriarcal e hierárquica do sistema de símbolos cristãos como um todo”²⁵⁴, acrescentando que estes mesmos símbolos podem também assumir um caráter profético e libertador.

A estrutura para a leitura dos símbolos cristãos como um sistema de dominação deriva das democracias escravistas patriarcais, o sistema social em que o cristianismo nasceu. No entanto, o Cristianismo também começou como uma crítica a este sistema que lhe propôs alternativas proféticas e libertadoras que foram então parcialmente reprimidas.²⁵⁵

²⁵³ BARROS, 2020, p. 283.

²⁵⁴ “The oppressive patterns in Christianity toward women and other subjugated people do not come from specific doctrines, but from a patriarchal and hierarchical reading of the system of Christian symbols as a whole.”. RUETHER, Rosemary. *Sexism and misogyny in the Christian tradition: liberating alternatives*. **Buddhist-Christian Studies**, Vol. 34, University of Hawaii Press, 2014. p. 83. [tradução nossa].

²⁵⁵ “The framework for reading Christian symbols as a system of domination derives from patriarchal slaveocracies, the social system in which Christianity was born. Yet Christianity also began as critique of this system that proposed prophetic-liberating alternatives to it that were then partially repressed.”. RUETHER, 2014, p. 83. [tradução nossa]

Assim, a apropriação e ressignificação dos símbolos e representações de Deus e das figuras que compreendem a espiritualidade cristã, por propostas que busquem destronar o masculino de seu trono divino, especialmente a partir da liturgia, merecem atenção considerável por parte das teologias que nascem das experiências de grupos minoritários e subalternizados.

Se queremos pensar, pastoral e comunitariamente, em processos de libertação, precisamos conhecer profundamente os imaginários sociais e religiosos com os quais nos comprometemos. Para que possamos falar, atuar e interagir a partir de categorias, linguagens, representações que façam sentido para as pessoas e das quais possamos nos apropriar de fato. Ou melhor: sermos por elas apropriados e apropriadas. Construir comunidades a partir das questões que nascem do contexto e do cotidiano das pessoas que frequentam os cultos. Caso contrário, continuaremos aplicando uma lógica colonizadora e paternalista, com respostas prontas para perguntas que não estão sendo feitas, em versões de um evangelho que não salga, que não é relevante e, por isso mesmo, não compromete e não inspira.

Isso, entretanto, não significa assimilar acriticamente os padrões culturais de um determinado grupo ou sociedade. Quando isso acontece, temos igrejas replicando e reforçando a estrutura patriarcal e colonial que está fortemente presente na sociedade e na estrutura eclesial, a partir de teologias e práticas litúrgicas e comunitárias que apenas reforçam o *status quo*. Conhecer a realidade é necessário para questionar esses padrões, com base na realidade concreta das pessoas. Resgatando a epígrafe deste capítulo, é preciso identificar as representações que deformam Deus e a experiência de fé para as mulheres, nas falsas representações criadas por teologias patriarcais, que nos levaram a acreditar que estávamos lindando com Deus “quando na realidade amamos certos seres humanos que nos falaram dele, ou certo meio social, ou certos hábitos de vida”²⁵⁶. Ou mesmo que nos levaram a odiá-lo, por conta da violência imposta por aqueles que se assumiam seus mensageiros.

Cabe ainda apontar que essas elaborações teológicas precisam ser transformadas ou mesmo comunicadas em práticas reiteradas, que inscrevam novas disposições e que, por sua vez, formem novas maneiras de ver e imaginar o mundo, bem como inspirem novas formas de agir no mundo. Ou seja, um novo *habitus*. Se é

²⁵⁶ WEIL, 2020, p. 38.

o que amamos, e não o que pensamos ou aprendemos de forma cognitiva, que orienta nossa imaginação do que é viver bem²⁵⁷, o culto e as práticas litúrgicas das comunidades de fé têm um lugar central na reconstrução do imaginário religioso e social, a partir das práticas que propõem, na forma como comprometem o corpo a participar desse processo.

O chamado da Igreja, destacado por Rosemary Ruether, é de ser um lugar de resistência aos sistemas de dominação e opressão, presentes tanto no mundo quanto na própria Igreja²⁵⁸. Em sua ação política e profética na sociedade, mas também no nível individual, como um espaço que acolhe a diversidade e dignifica as diferentes expressões do que significa ser e tornar-se humano.

²⁵⁷ SMITH, 2018, p. 53.

²⁵⁸ RUETHER, 2014, p. 94.

5 SABERES E FAZERES TEOLÓGICOS DAS MULHERES A PARTIR DA EXPERIÊNCIA DO CULTO

Dalva, minha filha, é difícil imaginar que tudo isso que você está passando seja da vontade de Deus. O problema não é Deus, é o que inventamos Dele. As pessoas têm certeza demais sobre as vontades de Deus, acho até que algumas criaram Deus em vez de terem sido criadas por Ele. Deus não é de pensar, é de sentir. É um colo de braços fortes e delicados, ninando a gente num mar furioso, esquenta seu coração nesse colo, respira com Ele. Deus não é um lugar de certeza, é só um pouco de esperança.

(...)

Eu disse que Deus é de sentir e não paro de falar. Sei que estou inventando um pouco também, tentando adivinhar o que pode trazer alívio para sua dor, tentando fazer alguma coisa. Quero lavar seus pés com água morna, oferecer a alegria de uma comida boa, uma cama macia, carinhos até você adormecer. É só isso que uma mãe pode fazer, mesmo com todo o seu amor. Deus é mãe, sofre também de impotências, mas está sempre lá, pronto para virar as noites acordado e não deixar a gente sozinho.

*Carta de Aurora para Dalva, sua filha
(Carla Madeira, Tudo é rio)²⁵⁹*

5.1 INTRODUÇÃO

Chegando ao capítulo final da tese, é o momento de ouvirmos, de forma mais presente, as vozes das mulheres. Neste capítulo, busquei dialogar com a minha experiência e vivência, tanto como mulher cristã, quanto como alguém que se dedicou ao trabalho pastoral, em comunidade, durante vários anos, bem como participante de diversas experiências com culto e liturgia. A partir de questões que surgiram no trabalho de campo e no diálogo com as interlocutoras da pesquisa, mulheres que frequentam cultos dominicais de igrejas evangélicas e/ou protestantes com periodicidade, discutiremos pontos que sobressaíram nesse movimento entre o campo e a bibliografia de referência. Neste processo, também colaborou o encontro das subjetividades proporcionado não apenas pelo projeto de pesquisa, mas pela minha trajetória de vida, conforme resumida na introdução desta tese.

Para dialogar com as mulheres, estabeleci contatos prévios, explicando-lhes a respeito da pesquisa. Perguntei se aceitariam responder algumas questões,

²⁵⁹ MADEIRA, Carla. **Tudo é rio**. Rio de Janeiro: Record, 2021.

relacionadas a sua percepção do culto. Com agendas complicadas e com a dificuldade de reservar um tempo no domingo à noite, momento do culto comunitário, acabamos trocando mensagens pelo aplicativo WhatsApp. Algumas gravaram suas respostas em áudio, enquanto outras escreveram mensagens de texto. As mensagens em áudio foram transcritas e trechos das conversas estão reproduzidas ao longo do texto. Tanto os áudios quanto o texto transcrito encontram-se salvos em meu computador e também em um Drive designado para o material da tese. No texto abaixo, não cito textualmente todas as interlocutoras, mas a percepção geral das respostas conduziu a abordagem dos tópicos. Foram 5 mulheres entrevistadas, com idades variando entre 25-40 anos, todas com histórico de participação nos cultos da IECLB durante um período considerável de suas vidas, que se dispuseram a interagir e conversar.

A pergunta condutora das entrevistas abertas foi: você sente que o culto, através da liturgia, das músicas, da pregação, se dirige a você de uma forma mais específica enquanto mulher? A partir das respostas a esta pergunta, fomos dialogando sobre as impressões que elas traziam para a conversa. Os destaques e excertos encontram-se transcritos ao longo do capítulo.

5.2 A ESPIRITUALIDADE DAS MULHERES

Ao longo dos anos, em meu trabalho pastoral com mulheres e, especialmente durante o período da pandemia, com o grupo de leitura popular e emancipatória da Bíblia²⁶⁰, que propõe abordagem e direcionamento a partir das teologias e hermenêuticas feministas, tive diferentes oportunidades de ouvir e compartilhar, com companheiras de fé e esperança, tópicos e assuntos relativos à religião e à espiritualidade. Nos momentos de encontro e das conversas que ressoavam daí, pude ouvir sobre suas experiências com Deus, sobre a forma como interpretavam determinadas passagens das Escrituras, como elaboravam suas concepções do sagrado e do próprio Deus e, principalmente, quais eram os desdobramentos disso para suas vidas. Durante o período da pandemia, o grupo organizado de maneira

²⁶⁰ O trabalho realizado com o grupo de leitura popular e participatória da Bíblia durante o período da pandemia do COVID-19, com mulheres, foi tema de trabalho apresentado e de artigo publicado nos Anais do VII Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. Ver: LUCKOW, Fabiane Behling. *Hermenêuticas Bíblicas Feministas para uma Educação Feminista*. In: **Anais do Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião**. São Leopoldo, RS, v. 7, p. 194-206, 2021.

virtual para o exercício da leitura bíblica entre e para mulheres, em grande parte fomentado pelo meu ingresso no doutorado e pelas reflexões decorrentes dos textos estudados e das aulas assistidas, foi fundamental para que esta pesquisa se redirecionasse, de uma compreensão mais ampla da experiência do culto pelas pessoas em geral, para outra, focada na experiência e vivência das mulheres.

Nos encontros do grupo de leitura bíblica, não me passou despercebida a maneira como as mulheres aprenderam a ler os textos e a construir sua relação com o sagrado, muitas vezes contra si mesmas. Interpretações machistas, omissões de algumas personagens, ênfases em outras, bem como uma construção de características associadas às mulheres sem respaldo no texto bíblico de fato etc., foram alguns dos elementos que foram surgindo nesses momentos, nos relatos das companheiras. Depois de algum tempo, ficou latente o quanto nossas leituras eram informadas por hermenêuticas que nos foram ensinadas ao longo de nossas vidas, em igrejas que frequentamos e que, apesar de estimularem a leitura bíblica para o exercício da espiritualidade, funcionam como leituras doutrinárias, nas quais “a Bíblia é usada apenas para confirmar as verdades doutrinárias já estabelecidas institucionalmente pela leitura oficial dada como única verdade sobre um texto bíblico”²⁶¹. À semelhança do que relata a pesquisa da teóloga Odja Barros no grupo de leitura popular e feminista da Bíblia Flor de Manacá²⁶², foi brotando, ao longo dos encontros, a consciência de que nos ensinaram como ler o texto, como elaborarmos a imagem de Deus e como nos relacionarmos com ele. Ao mesmo tempo, aprendemos qual era a imagem e a identidade que a mulher cristã, no singular, deveria assumir para fazer jus a este título. Em maior ou menor grau, a maioria das companheiras apontava para uma abordagem conservadora, de viés patriarcal e machista, de um Deus que, no discurso, não tinha gênero, mas que, na “prática”, jamais poderia ser mulher.

Neste processo, ficou evidente uma das formas de opressão elencadas por Elisabeth Schüssler-Fiorenza, impostas pelo patriarcalismo da estrutura religiosa que impede o discipulado de iguais, o silenciamento.

²⁶¹ BARROS, Odja. **Flores que rompem raízes**: leitura popular e feminista da Bíblia. São Paulo: Recriar, 2020. p. 122.

²⁶² A pesquisa de doutorado da pastora Odja Barros foi publicada no livro acima citado.

Silenciamento: Ao longo dos séculos não se permitiu que as mulheres falassem em público ou tivessem acesso ao mundo acadêmico. Desde as fatídicas injunções de Paulo e de seus discípulos de que “as mulheres deveriam calar-se na assembleia e não se deveria permitir que elas falem ou ensinem aos homens”, as mulheres cristãs têm sido a maioria silenciada do povo de D*s. Ao longo dos séculos e ainda na atualidade as mulheres são proibidas de pregar e de exercer o ministério de ensino oficial da igreja. Até bem recentemente — e em algumas igrejas ainda hoje — não se lhes permitia estudar e ensinar teologia ou definir a política moral e eclesial.²⁶³

O alerta que Fiorenza traz em seu artigo, traduzido para o português e publicado no Brasil em 1996, continua atual. Os textos do apóstolo Paulo continuam sendo manejados para silenciar as mulheres na igreja. Nas redes sociais, inevitável espaço de formação ideológica e, portanto também, teológica, em nossos dias, criadores de conteúdo, alinhados à teologias conservadoras e fundamentalistas, criam e repercutem vídeos e posts, que defendem que, tanto o pastorado feminino, quanto o exercício de ministérios que envolvam a área do ensino bíblico, não são bíblicos²⁶⁴.

Fomos, enquanto grupo, reconhecendo esse tipo de abordagem teológica em nossas formações. Dos encontros e dos debates que mantivemos (e ainda mantemos) em paralelo, por aplicativos de troca de mensagem e indicações de materiais de leituras e vídeos, surgiram diversos “retalhos teológicos”, elaborações gradualmente libertas das interpretações patriarcais a que fomos expostas e que seguem ainda operando em nós. Mesmo que viéssemos de tradições e denominações diferentes, chegávamos todas como mulheres, que experimentam diariamente em seus corpos o peso, não somente das teologias patriarcais e misóginas de nossa própria tradição, mas da sociedade brasileira e latino-americana em geral, marcada por expressões de cristianismo altamente hierarquizadas, colonizadoras e patriarcais. A consciência crescente de nossa identidade marcada pelo gênero, e também pela raça e pela classe social, nos levava a perguntas como: pode Deus nos proteger dos inúmeros tipos de violências a que as mulheres em nosso país estão expostas cotidianamente? É legítimo que nos perguntemos sobre a injustiça das jornadas duplas, triplas de

²⁶³ SCHÜSSLER-FIORENZA, 1996, p. 285.

²⁶⁴ Um exemplo brasileiro desse tipo de postura pode ser encontrado nos vídeos publicados no YouTube, no perfil da Primeira Igreja Presbiteriana de Goiânia, do pastor presbiteriano Augustus Nicodemus. Popular nas redes sociais, o pastor publica vídeos em uma série intitulada “Perguntar não ofende”, na qual responde perguntas da audiência. Suas respostas em relação ao papel das mulheres na comunidade eclesial e no ministério pastoral são categoricamente contra qualquer tipo de liderança exercida por elas. Exemplos: “A mulher deve ficar calada na igreja?” [<https://www.youtube.com/watch?v=uheghn3RGLY>]; “Mulheres podem ser pastoras?” [https://www.youtube.com/watch?v=vU_zXOXBEJE]. Acesso em: 14 fev. 2024.

trabalho a que nos submetemos para dar conta não apenas da nossa (sobre)vivência, mas de nossas famílias? Isso, sob o tema central, sobre o valor e o espaço das mulheres, tanto na sociedade de forma geral, quanto no ambiente de nossas comunidades eclesiais.

Daí surge a pergunta que ressoa nesse capítulo: qual é o papel do culto na elaboração dessas questões e em possíveis respostas para elas? Sendo o culto um espaço paradigmático do que constitui o “ser igreja”, evento que reúne fiéis para adorar, agradecer, ter comunhão e ouvir o ensino das Escrituras, ele possui papel central na formação do imaginário religioso das pessoas que o frequentam. Qual é o espaço que as mulheres têm na elaboração e mesmo no fazer litúrgico? O que significa termos ou não mulheres pregando no púlpito, durante os cultos?

5.3 AS MULHERES E A PREGAÇÃO

Na consecução do trabalho de pesquisa, para além da observação-participante realizada nos cultos da comunidade eclesial citada no capítulo anterior, foi possível também interagir com mulheres que frequentavam o culto com certa assiduidade. Nestas interações e entrevistas, apesar de iniciar a conversa a partir da liturgia, do programa mais amplo que constitui o culto cristão, focando na pergunta direcionada, o tema da pregação sempre despontava. Isso pode evidenciar que, de certa maneira, as mulheres realmente vão ao culto esperando ouvir algo que as inspire, que as ajude a desenvolver sua espiritualidade e a superar os desafios de seus cotidianos. Além disso, podem apontar também a centralização da realização do culto pelo pastor ou pela pastora. Tudo se desenvolve ao redor da pregação, o momento que poderíamos apontar como o mais descorporificado do culto, especialmente quando dirigido por uma figura pretensamente neutra, um momento no qual se imobiliza o corpo, para, de certa forma, ensinar, inculcar ideias através de uma arguição verbal.

Enquanto conversávamos, eu lhe colocava a questão: o culto, através da liturgia, das músicas, da pregação, se dirigia a elas de uma forma mais específica enquanto mulheres? Isto é, se elas se sentiam contempladas também enquanto mulheres pelas abordagens e pelas práticas, levando em conta seu gênero. As interlocutoras participantes do culto responderam que a presença e a visibilização de mulheres em posições de liderança, especialmente como pastoras e pregadoras, ou

seja, posições nas quais eram ouvidas e legitimadas em suas falas, seria um dos aspectos centrais para a identificação das mulheres com o que está acontecendo no culto.

Além disso, a importância da legitimação da experiência, da vivência das mulheres nas pregações, foi levantada. Algumas apontaram o desconforto e a falta de identificação, quando da fala dos pastores homens, especialmente quando estes abordavam temas que envolviam a vida das mulheres, como o parto, a maternidade e a violência de gênero. Ou seja, eles não teriam a experiência do que isso realmente significa em suas vidas, por serem homens, e, por conta disso, não estarem diariamente expostos às situações de violência, opressão e medo que as mulheres enfrentam.

Pensando nas consequências de uma maior participação das mulheres na prática litúrgica, Brigitte Enzner-Probst aponta que

Frente à explicação de textos em mão única, o corpo e, portanto, a própria vida deveriam ser levadas mais a sério como “templo do Espírito Santo” (1 Co 6) e como local sacro primordial. Em vez de lidar exclusivamente com hermenêuticas de textos, caberia empreender esforços similares visando uma hermenêutica do corpo diferenciada.²⁶⁵

Percebe-se, assim, que o discurso ainda possui importante papel na formação dos imaginários religiosos das pessoas, apesar de vivermos em um mundo cada vez mais hiperativo e com déficits de atenção. Mas também percebe-se que as palavras são vazias quando não são encarnadas e incorporadas na experiência concreta da pessoa pregadora. Nesse contexto, o meio, que nesse caso é um corpo, uma corporeidade, importa. E a identificação acontece no reconhecimento de que o discurso não fala desde lugares abstratos, mas nasce “a partir dos lugares não reconhecidos como lugares de produção de saber”²⁶⁶, de experiências ao mesmo tempo ordinárias e transformadoras, que possuem o potencial de revelar o melhor de nossa humanidade²⁶⁷. A compreensão de que teologia pode ser elaborada nesses lugares de vivências cotidianas, de que a espiritualidade e a mística podem ser experienciadas na cotidianidade, abre possibilidades de crer e se relacionar com Deus

²⁶⁵ ENZNER-PROBST, 2014, p. 279.

²⁶⁶ GEBARA, 2015, p. 34.

²⁶⁷ GEBARA, 2015, p. 38.

para além do intermédio dos homens e da própria igreja ou denominação. Deus também pode ser encontrado e desfrutado nas experiências do dia a dia.

A partir da compreensão das dimensões simbólicas dos elementos que compõem a liturgia do culto, vale lembrar que, assim como acontece com performances e expressões artísticas, o ritual e a liturgia que o compõem “não é um discurso. Ela ocorre em formas, significantes, e não em significados”²⁶⁸. Os significados vão sendo elaborados no diálogo entre a pessoa participante e os símbolos propostos.

No caso das mulheres ou mesmo de outros grupos subalternizados, cabe a estratégia da teórica feminista Bell Hooks, que destaca o poder de descrer das definições imputadas pelos poderosos como uma das mais importantes formas de subversão que as pessoas fracas e oprimidas na hierarquia social podem exercer²⁶⁹. Ela destaca que esse é um tipo de resistência a ser exercido comunitariamente. “Reconhecer essa força, esse poder, é um passo que as mulheres podem dar juntas no sentido de sua libertação”²⁷⁰. Refletir, elaborar teologia e vivência de espiritualidade no cotidiano, questionar os estereótipos e as essencializações do papel da mulher (no singular, sim!), contrapondo assim, a concretude da vida com as elaborações teóricas e que, tantas vezes, não se comunicam com a realidade, é uma forma de exercitar esse poder de descrer. Fazê-lo a partir da liturgia do culto e da pregação, nesse evento central da comunidade que é o culto no âmbito da experiência cristã, é uma oportunidade de desconstruir e propor diferentes abordagens a histórias que, há tanto tempo, tem sido contadas apesar das mulheres ou mesmo contra elas.

Um exemplo desse tipo de resistência, de exercício de descrença, foi trazido pela interlocutora Madalena^{271*}. Nascida em uma família que tradicionalmente frequentava a IECLB, denominação da qual ela mesma seguiu participando até mudar-se de cidade, contou-me a respeito do uso da personagem Maria, mãe de Jesus, pelo pastor da comunidade batista da qual participou durante algum tempo.

²⁶⁸ HAN, 2022. p. 45.

²⁶⁹ HOOKS, bell. **Teoria feminista**: da margem ao centro. São Paulo: Perspectiva, 2019. p. 141.

²⁷⁰ HOOKS, 2019, p. 145.

²⁷¹ Nome fictício. Para facilitar a identificação dos nomes fictícios e a fluidez da leitura, estes aparecerão sempre acompanhados de asterisco (*).

[Madalena*] *“O pastor principal eu sinto como se ele soubesse o que uma mulher sente [em tom irônico]. Chegou a comentar da lindeza que é um parto. Nunca mencionou dor e sofrimento. Parece que precisa apenas ver beleza na mulher. Aquela mulher como Maria, imaculada!”*

A representação de tal personagem como uma figura “imaculada”, uma projeção de um ideal de mulher dócil e silenciosa, ou, como se popularizou nos últimos anos, “bela, recatada e do lar”²⁷², tem seu lugar em uma estrutura religiosa que pretende manter mulheres caladas e delimitar seus espaços de ação e questionamentos, que busca manter a hierarquia do *status quo* patriarcal. Ou seja, mesmo quando a imagem utilizada é de uma personagem feminina, ela precisa ser “domesticada” e representada dentro de uma configuração que obedeça aos padrões patriarcais de feminilidade.

O culto, portanto, acaba sendo esse evento ambíguo, ambivalente. Na valorização do trabalho de cuidado e de reprodução da maternidade, exalta-se o papel das mulheres, enquanto o caráter abnegado e sacrificial atribuído a esta função serve ao mesmo tempo para manter as mulheres em uma condição subalterna.

Para muitas mulheres, a celebração litúrgica é um acontecimento cheio de ambiguidades. As mulheres foram e continuam a ser fortalecidas e capacitadas pelo vislumbre da liberdade e igualdade do Evangelho incorporada na liturgia e pela esperança do triunfo da vida sobre a morte que proclama. Ao mesmo tempo, as mulheres sabem que a Igreja, na sua liturgia, geralmente prometeu mais do que cumpriu. Embora afirme a unidade batismal e a igualdade de todos as pessoas cristãs, a liturgia muitas vezes reconheceu apenas os dons de liderança dos homens.²⁷³

Nesse sentido, a participação ativa das mulheres na liturgia, seja na elaboração, seja na performance efetiva, é um gesto político. O culto alcança seu papel profético ao possibilitar que suas vozes sejam não apenas ouvidas, mas que

²⁷² A expressão faz referência ao título constante na capa da Revista Veja (Editora Abril), publicada em abril de 2016, que trazia a esposa do então vice-presidente da república, Michel Temer, Marcela Temer. O título atribuído à sua figura, “bela, recatada e do lar”, gerou imensa comoção nas redes sociais e foi discutida não apenas na mídia jornalística, mas também nas publicações acadêmicas.

²⁷³ “For many women, the liturgical celebration is an event filled with ambiguity. Women have been and continue to be strengthened and empowered by the glimpse of Gospel freedom and equality embodied in the liturgy, and by the hope of triumph of life over death it proclaims. At the same time, women know that the Church in its liturgy has usually promised more than it has delivered. While affirming the baptismal unity and equality of all Christians, the liturgy has often recognised only the leadership gifts of men.” PROCTER-SMITH, 1985, p. 51. [tradução nossa]

lhes seja conferida a credibilidade que é devida, a partir de uma experiência corporificada. Ao mesmo tempo, quando questionamos as representações que são construídas sobre as mulheres, no discurso teológico e nas práticas litúrgicas, estamos também questionando as representações e os papéis que a sociedade tem atribuído às mulheres.

Cabe salientar que esta não é uma questão de escolher entre mais e menos importante. A experiência não é necessariamente mais importante que o seu conteúdo e vice-versa. Mulheres também têm servido para legitimar e perpetuar estruturas e padrões patriarcais, na igreja e na sociedade. Por isso, é preciso também se engajar na construção de discursos teológicos antipatriarcais, no contexto da pregação, atentando-se para uma leitura também antipatriarcal e não misógina das Escrituras, no que diz respeito às personagens mulheres e aos elementos que remetam à vida e às vivências das mulheres nas pregações, nas orações, nas letras dos hinos. Algumas interlocutoras apontaram que, diversas vezes, quando as mulheres eram citadas nas pregações, suas figuras eram associadas à vaidade e à tentação, o que pode ser lido como uma herança do cristianismo medieval²⁷⁴, no qual a tentação era comumente representada, se não pelo demônio, em um corpo de mulher²⁷⁵. Esse tipo de interpretação apenas reforça a ideia de que as mulheres estão mais suscetíveis ao pecado e à maldade e, por conta disso, teriam de ser tuteladas, tanto na igreja, pelo clero masculino, quanto em seus lares e diante da sociedade, por pais ou maridos.

5.4 “A VOZ DO POVO É A VOZ DE DEUS”: MAS QUAL É O TIMBRE DESSA VOZ?

Outra revelação, por parte das interlocutoras, foi a de que ouvir mulheres pregando contribuiu para mostrar o quão naturalizada estava, nelas, a ideia de que, no final das contas, Deus tinha voz de homem. Conforme compartilhou Maria^{*276}:

***[Maria]** “(...) eu não tenho problema se for, hã... , personagem masculino preg... tipo, a história de Abraão, a história ... né? Isso não tenho problema. Claro que eu acho que, se tiver uma fala muito machista, aí vai ser um*

²⁷⁴ SHOOP, 2010, p. 6.

²⁷⁵ BARR, 2022, p. 184.

²⁷⁶ Nome fictício.

problema, né? Mas, num geral, não me incomoda assim, sabe? Se vai ser um culto inteiro só com exemplos masculinos da Bíblia, de boa. Agora, se é só voz masculina, aí me incomoda muito, por conta dessa relação. Muito tempo, a voz de Deus era uma voz só masculina, né? E agora, acho que nos últimos tempos, tenho desconstruído isso, pra essa ideia de uma voz de Deus também poder ser feminina.”

Maria* relatou ainda que, a princípio, tinha dificuldade em ouvir mulheres pregando exatamente por causa da voz. Um incômodo que ela não sabia bem de onde vinha. À medida que foi sendo exposta a essa situação, de mulheres pregando, como pastoras ou leigas, foi desconstruindo essa resistência. Em outro momento dessa conversa, Maria* identificou que essa resistência inicial à voz feminina provinha do fato de haver crescido em um ambiente de “padrões masculinos”. Incômodo e resistência, geralmente, são sentimentos associados com reações corpóreas, físicas. Não é só a mente que se fecha, mas o próprio corpo coloca-se em posição de resistência ou alerta. Pensando em termos de *habitus*, Maria* estava reagindo a partir das disposições aprendidas ao longo de sua vida. Entretanto, ser exposta e vivenciar novas situações permitiu que ela questionasse não somente a situação objetiva diante de si (por que a voz de Deus deve sempre ser ouvida como masculina?), mas sua própria resistência e incômodo diante de uma situação diferente (Deus falando através da voz feminina). A exposição contínua à prática de mulheres pregando lhe permitiu também transformar suas disposições e, portanto, gerar um novo *habitus* em relação a esse evento.

A atribuição de uma imagem feminina, ou mesmo apenas características associadas ao feminino, pode provocar essa resistência inconsciente, mesmo em pessoas que compreendam os problemas da divinização do aspecto masculino da imagem de Deus, operando no nível pré-consciente, a partir dos imaginários que construímos ao longo da vida, das disposições que a sociedade, a cultura e a religião foram formando. Como corrobora Ivone Gebara

É como se, por séculos, as bases filosóficas e religiosas de nosso ser tivessem sido construídas partindo do masculino e agora resistissem às mudanças que se fazem necessárias. Isso mostra o quanto as religiões são

processos, formados pela interação de fatores conscientes e inconscientes e não apenas fruto de decisões racionais.²⁷⁷

Gebara aponta o que aqui identificamos como disposições, que são moldadas e remoldadas ao longo da vida, tanto em nível cognitivo quanto pré-cognitivo. Para que essas disposições sejam revistas, é necessário mais do que apenas reconhecer uma ideia nova como mais correta que a anterior. É preciso ter acesso a práticas, reiteradas e repetidas, que sejam inscritas nos corpos e assim formem novas habituações.

Percebe-se ainda, na fala de Maria*, que a questão também se impõe em torno da identificação e das experiências compartilhadas a partir da categoria de gênero, mais do que por seu conteúdo teológico. Como apontado no capítulo anterior, apesar da centralidade do discurso no culto protestante²⁷⁸, o que efetivamente marca os imaginários é esse conjunto de elementos: a corporeidade das mulheres sendo espelhada e acolhida desde o púlpito, acrescida de um discurso que valoriza as experiências dessa corporeidade. A presença de mulheres nesses espaços, delimitando territórios a partir de seus corpos, funciona como uma espécie de “desobediência” às ordens e normas estabelecidas²⁷⁹, trazendo novas possibilidades e novas narrativas a essas histórias que, há tantos séculos, são contadas desde uma perspectiva masculina.

Importante lembrarmos que, pensando em liturgia, hábito, repetição e todos os elementos que, paulatinamente, vão constituindo os imaginários religiosos a partir das disposições duráveis e transferíveis que constituem o *habitus*²⁸⁰, para que essa prática se torne relevante na vida das mulheres e da comunidade, ela deve ser recorrente e fazer parte da forma como a comunidade eclesial opera. É até comum que mulheres tenham espaço para falar, pregar, orar, cantar, em retiros espirituais, encontros e cultos para mulheres e, até mesmo, no culto principal da congregação em datas especiais, como o Dia das mães. Essa “aparição” eventual acaba reiterando o caráter de excepcionalidade da participação das mulheres nesses lugares, além de reforçar que a identidade e a função principal das mulheres reside em sua capacidade

²⁷⁷ GEBARA, 2007, p. 13.

²⁷⁸ ADAM, 2016, p. 1299.

²⁷⁹ GAGO, 2020, p. 110

²⁸⁰ BOURDIEU, 2007, p. XLI.

de maternar e, em sentido mais amplo, de continuar exercendo o trabalho de cuidado e reprodução social.

Por isso, a mera representatividade não garante legitimidade e empoderamento. Não é sobre qualquer conteúdo. Ainda que as diferentes expressões de cristianismo, no Brasil e a na América Latina, sejam ainda, em grande parte, conservadoras, algumas das interlocutoras, como Maria*, apontaram que falas machistas, à medida que vão sendo identificadas, são também rejeitadas.

Enquanto escrevo esta tese, jornais nacionais e internacionais repercutem a pesquisa da pesquisadora britânica Alice Evans, que será publicada em breve em livro, sob o título “The Great Gender Divergence” [A grande divergência de gênero]²⁸¹, que indica uma tendência global em relação a jovens, entre 18 e 30 anos, a chamada “Geração Z”. As amostras publicadas referiam-se a países como os Estados Unidos, a Inglaterra, a Coreia do Sul e a Alemanha, e indicam que, enquanto as mulheres dessa geração vêm se tornando mais progressistas, ideologicamente, os homens da mesma idade tem se tornado mais conservadores²⁸², formando assim um *gap* entre os gêneros. Ainda que, nos resultados parciais publicados, não se encontrem dados sobre a América Latina ou outros países do Sul global além da Coreia do Sul, os motivos apontados para este fenômeno, como a maior consciência dos direitos sociais por parte das mulheres e a ameaça aos privilégios garantidos aos homens em sociedades patriarcais e hierárquicas, também encontram ressonância nesses contextos. Assim, ainda que o conservadorismo e o fundamentalismo religiosos estejam crescendo nos últimos anos, não somente no continente latino-americano, mas em diversos países do mundo, se observarmos a história recente de nosso país, por exemplo, podemos inferir que, em algum grau, a tendência apontada por Evans também encontra paralelos por aqui. Os dados publicados por pesquisas eleitorais, relativos à eleição presidencial de 2022, que elegeu pela terceira vez o candidato do Partido dos Trabalhadores, Luis Inácio Lula da Silva, apontam que os votos que o elegeram viriam de “mulheres, pobres, nordestinos e por pessoas com escolaridade até o ensino fundamental” e na interseccionalidades dessas categorias²⁸³. Cabe apontar que o concorrente direto de Lula foi Jair Messias Bolsonaro, candidato da

²⁸¹ <https://press.princeton.edu/news/the-great-gender-divergence>, acesso em: 12 fev. 2024.

²⁸² <https://www.conexapolitica.com.br/internacional/homens-conservadores-e-mulheres-progressistas-jovens-estao-cada-vez-mais-divididos-politicamente-aponta-pesquisa/>, acesso em: 12 fev. 2024.

²⁸³ <https://www.poder360.com.br/governo/lula-foi-eleito-por-mulheres-pobres-e-nordestinos/>, acesso em: 12 fev. 2024.

extrema direita, alinhado com valores e ideologias conservadoras, com apoio de amplo segmento das igrejas evangélicas do país.

Ainda que os dados sejam recentes, posto lidarem com eventos da história recente, e as pesquisas acadêmicas estejam elaborando suas análises, as notícias são relevantes para compreendermos o contexto histórico e social no qual esta tese está inserida. Ainda é cedo para afirmar ou prever qualquer tipo de “levante progressista/feminista”, mas é preciso manter este cenário no horizonte.

5.5 MULHERES PREGANDO: PEDAGOGIAS DE RECONHECIMENTO DE HUMANIDADE

Outro elemento que apareceu na interação com as interlocutoras diz respeito a um tipo de pedagogia que pode ser aprendida, pelos homens, ao ouvir mulheres pregando, orando, dirigindo o culto.

À medida que não apenas as mulheres, mas também os homens passam a ouvir mulheres, nos momentos do culto, forma-se uma disposição para ouvir mulheres e entendê-las como iguais também em outros espaços. Assim, por dar protagonismo a mulheres, seja na liturgia, seja na homilética, o culto assume um sentido político e profético, anunciando não somente em palavras, mas também em ações e em corporeidade, o evangelho do reino anunciado por Jesus, no qual as mulheres não somente são bem-vindas, mas tratadas com igualdade.

[Marta²⁸⁴] “As mulheres tão muito acostumadas a ouvir os homens falar, os homens não tão tão acostumados assim [a ouvir as mulheres]. E, num primeiro momento, pode gerar estranheza, e tem essa reação contrária aí, do conservadorismo, mas também gera frutos muito bons, assim... e é importante. E é uma coisa que o [marido], mesmo sendo homem, sempre tendo homens falando e tem essa identificação, sente falta de ouvir, porque depois que já teve contato é... com a experiência de mulheres falando, pô... é uma outra perspectiva da vida acontecendo no culto. Bah! Então, é diferente. Assim como as mulheres ouvem os homens, os homens também devem ouvir as mulheres.”

²⁸⁴ Nome fictício.

Como comentou Marta* no relato acima, ouvir homens pregando é tão recorrente que é lido como “normal”. Sua fala novamente nos lembra a maneira como se naturalizou que a voz que pronuncia o discurso sobre Deus seja masculina. Assim como Maria*, no relato anterior, Marta* também comenta a respeito da estranheza e de possíveis questionamentos e reações contrárias à figura da pastora ou mesmo da pregadora. Ainda assim, comenta do efeito pedagógico, que desnaturaliza o discurso verbal (pregação, oração e até mesmo música) no culto como uma atribuição exclusiva ou majoritariamente masculina.

Se “um imaginário social não é o modo de pensarmos sobre o mundo, mas de como imaginamos o mundo antes mesmo de pensarmos nele”²⁸⁵, o tipo de mundo imaginado por grande parte das pessoas cristãs é um mundo no qual os homens possuem a primazia do discurso e da liderança. A participação das mulheres, ainda, parece ser vista como uma espécie de exceção.

[Marta] “[...] o homem é visto como um neutro porque é padrão. A gente está acostumado a ouvir homens pregando. É... eu acho que, pra mim, essa tomada de consciência, né? De sair da neutralidade, que é um homem pregando tem muito mais relação quando ele faz uso da sua pregação para falar de uma pauta que é mais sensível para mim como mulher, por exemplo, falar sobre maternidade, sobre papel de gênero, falar sobre... é... enfim, alguma problemática que tem uma vivência completamente diferente pra mim do que pra ele, por eu ser mulher. Aí eu percebo: não! Ele tá falando isso porque ele é um homem pregando e não... tipo, ele sai da neutralidade. Mas é só porque esses temas, essas pautas são sensíveis pra mim. É... mas de maneira geral, pelas conversas que eu tenho, quando eu trago essa tomada de consciência, né, de que saiu da neutralidade, e que vou conversar com alguém, as pessoas demoram pra perceber, porque mais comum é que homem pregando é neutro, afinal tá sempre falando, né? É pastor! Pastora? Que estranho! Tô acostumado com pastor, porque

²⁸⁵ SMITH. 2018, p. 67.

isso já tá mais comum, né? Então, a tomada de consciência não vem fácil não.”

Ivone Gebara nos lembra que “a aparente neutralidade é parte dos jogos de poder”²⁸⁶. Ela busca cercar os imaginários e limitar a imagem de Deus e a vivência da espiritualidade a uma forma específica que, depois de oficializada e naturalizada, pode ser controlada. Dessa forma, exerce-se um “poder sobre os outros a partir de um conceito limitado de Deus”²⁸⁷. A fala de Marta*, acima, reflete uma ideia de que é possível, em alguns momentos, “ser neutro”, como se a corporeidade, nesse sentido amplo, de corpo atravessado pelas estruturas sociais e pelas disposições concernentes aos pertencimentos do indivíduo, não informasse sua identidade como um todo. Ecoando novamente Donna Haraway, também nas igrejas cristãs, o privilégio (e, portanto, o poder) da neutralidade descorporificada é dada apenas a corpos bem específicos²⁸⁸.

Considerar a ideia de que existe uma espécie de “denominador comum” de nossas humanidades não deixa de ser verdade, de uma maneira ideal. Entretanto, encontrar-se, enquanto diversos, a partir da condição humana exige movimentos e deslocamentos em direção à humanidade do outro, da outra. Exige a construção e o reconhecimento da alteridade. Na forma como a sociedade tem se estruturado, não somente nos dias atuais, mas ao longo da história da humanidade, perguntamos: quem faz esse deslocamento? Quem tem sido considerado menor, menos digno, menos imbuído de dignidade humana e, portanto, precisa ascender a essa condição? Dentro da estrutura da colonialidade patriarcal, todos e todas que não são identificadas como do sexo masculino, brancos, heterossexuais e cisgênero, posto ser esse o ideal de ser humano naturalizado por este sistema.

Embora aponte para uma visão da totalidade humana, muitas vezes em termos abstratos, o culto da Igreja não conseguiu levar a sério as lutas diárias das mulheres pela sobrevivência e pela dignidade, pelo direito de controlar nosso próprio corpo, nossa própria sexualidade e nosso próprio futuro. Face ao abuso psicológico, físico e sexual infligido a milhões de mulheres — muitos dos quais nas nossas próprias casas — a liturgia tem valorizado a obediência, a humildade e o altruísmo. Apesar dos bancos ocupados principalmente por mulheres, a linguagem da liturgia assumiu que o homem é a norma, o

²⁸⁶ GEBARA, 2008, p. 49.

²⁸⁷ GEBARA, 2008, p. 37.

²⁸⁸ HARAWAY, 1995, p. 7.

plenamente humano; a fêmea, a exceção, o subumano. Proclamou que Deus também é homem, e mais: Rei, Senhor, Pai e Mestre.²⁸⁹

Na tentativa, muitas vezes genuína, de “nivelar” as experiências das pessoas a partir de sua condição de seres humanos criados por Deus, invisibiliza-se a luta pela dignidade e mesmo pela sobrevivência de grupos subalternizados, como aponta Procter-Smith acima.

A ausência de linguagem inclusiva na liturgia, seja na oração, nas músicas, no momento da pregação, na bênção final, direciona uma percepção masculinizada do culto. Entretanto, como aponta Tamez, não basta, por si só, chamar Deus de mãe, nem incluir o gênero feminino nas falas e canções, se a construção do papel social das mulheres continua sendo de uma humanidade subalternizada. Elaborar as imagens sagradas para além da estrutura patriarcal vai além de imaginar Deus como uma figura que pode, também, ser representada como feminina. Nas falas aqui transcritas, podemos perceber uma sensibilidade semelhante: enquanto a presença das mulheres for reconhecida apenas de forma abstrata e essencializada, enquanto seus corpos e experiências reais e presentes no espaço do culto não forem, de fato, reconhecidos e levados em consideração, seremos apenas uma ilustração do sermão ou da canção, que serve de escada para o grande personagem masculino da história. Registro aqui as incontáveis vezes que ouvi sermões sobre o texto de 2 Samuel 11, no Antigo Testamento, que trata do rei Davi abusando de seu poder e título para manter relações sexuais com Bate-Seba, uma mulher casada com um de seus oficiais²⁹⁰, nos quais Bate-Seba era mencionada como um mero “escorregão”, uma “pisada de bola”, uma tentação à qual Davi não resistiu, por estar no lugar errado, na hora errada. A vida desta mulher é simplesmente uma escada para falar sobre o arrependimento e a redenção deste grande rei, “um homem segundo o coração de

²⁸⁹ “While pointing to a vision of human wholeness, often in abstract terms, the Church's worship has failed to take seriously the daily struggles of women for survival, for dignity. for the right to control our own bodies, our own sexuality, and our own future. In the face of the psychological, physical, and sexual abuse inflicted on millions of women- much of it in our own homes-the liturgy has valued obedience, humility, and selflessness. In spite of pews filled mostly with women, the language of liturgy has assumed that the male is the norm, the fully human; the female, the exception, the sub-human. It has proclaimed that God too is male, and more: King, Lord, Father, and Master.” PROCTER-SMITH, 1985, p. 51-52. [tradução nossa].

²⁹⁰ O texto não registra qualquer palavra de Bate-Seba nesse momento, somente o recado que ela envia a Davi, depois do fato consumado, avisando que estava grávida, mas podemos inferir que essa relação, naquele contexto e permeada por dinâmicas de poder, não foi, necessariamente, consensual. Ou seja, uma situação de violência sexual e abuso de poder.

Deus”. Não se pretende aqui desqualificar o personagem Davi na narrativa bíblica, mas apontar uma abordagem hermenêutica de textos nos quais temos homens e mulheres se relacionando, na qual as mulheres, por maiores que sejam as violências por elas sofridas, servem de escada para uma espécie de “moral da história” de redenção dos personagens centrais, homens. Bate-Seba, bem como inúmeras mulheres vítimas de todo tipo de violência de gênero, dificilmente são protagonistas nesses sermões. Nos bancos das igrejas, domingo após domingo, sentam-se homens como Davi, que abusam de sua posição social como homens em uma sociedade patriarcal, e que precisam ser exortados. Mas sentam-se também, provavelmente em maior número, muitas mulheres como Bate-Seba, que não podem sequer vocalizar o seu “não!” diante de uma sociedade que parece, cada vez mais, não se importar com suas vidas.

Neste sentido, é interessante que algumas das interlocutoras da pesquisa tenham dito que, no contexto do culto, o emprego de personagens masculinos e exemplos de ilustrações a partir da experiência masculina não lhes importava tanto quanto o fato de haverem mulheres oficiando algum momento da liturgia ou mesmo pregando. Ainda assim, Elsa Tamez aponta que elaborar as imagens sagradas para além da estrutura patriarcal é muito mais do que imaginar Deus como uma figura que pode, também, ser representada como feminina.

Criar imagens femininas de Deus é um passo importante para o equilíbrio de gêneros e talvez ajude a diminuir a violência contra as mulheres, a fazer-nos mais humanos e sensíveis, mas não representa a garantia de uma relação equitativa de gêneros. A teologia feminista propõe ir mais além: a partir da experiência cotidiana, quer reinventar imagens que interpelem a realidade patriarcal e ajudem a transformá-la, e isso somente é possível fora das rígidas e dicotômicas categorias clássicas patriarcais. Ver a Deus em um plano de relação com o todo, como propõe a teologia ecofeminista, é uma proposta interessante para ser discutida.²⁹¹

Tamez questiona sobre a responsabilidade que as imagens e representações construídas e ensinadas pelas teologias patriarcais possuem em relação aos problemas concretos que envolvem a vida das mulheres, como o feminicídio e a feminização da pobreza, sobre as possibilidades de auxiliarem na diminuição das

²⁹¹ TAMEZ, Elsa. “Apontamentos sobre Deus e gênero” In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). **Teologia para outro mundo possível**. São Paulo, SP: Paulinas, 2006. p. 277-281. p. 281.

violências contra as mulheres. Nas falas das interlocutoras, percebemos que esse movimento de identificação, das mulheres que participam do culto com aquelas que porventura ocupam as posições de liderança, tem a capacidade de inspirar noções de valor próprio, de elaborar a imagem de um Deus que não somente se importa com elas e as ouve, mas que pode inclusive falar através de vozes diversas, e não somente do padrão naturalizado pelo patriarcado, de homens brancos, cisgênero e heterossexuais. Não nos cabe aqui, por ingenuidade, concluir que, uma vez que os púlpitos e os cultos, ao permitirem uma maior representatividade de gênero, também serão mais inclusivos para pessoas LGBTQIAPN+, indígenas ou negras (especialmente para as mulheres nesta interseccionalidade), mas podemos considerar esse um passo importante.

Para as mulheres, partir destes fatos graves não implica perguntar-nos o que diz a teologia a respeito disso, nem o que a Igreja está fazendo para evitar os assassinatos de mulheres (*feminicides/feminicídio*). Implica, antes, perguntar-nos em que medida as Igrejas são cúmplices e até que ponto a teologia cristã legitima os assassinatos. Implica, igualmente, perguntar-nos por que não há eficácia nos discursos teológicos-libertadores para terminar com esse mal. Teologicamente, tampouco se trata de refletir sobre os silêncios de Deus diante do sofrimento das mulheres, mas sobre que Deus, que imagens se têm de Deus na sociedade em que vivemos e até que ponto essas imagens colaboram com o *feminicídio*.^{292 293}

A teóloga pontua que a tarefa primeira das igrejas não se resume a posicionar-se a respeito de tais assuntos, defendendo a causa dos grupos vulnerabilizados em nossa sociedade, mas, antes de tudo, cabe revisar criticamente suas instituições e elaborações teológicas que, ao longo dos séculos, têm corroborado uma estrutura hierárquica e patriarcal, violenta em relação à vida e aos corpos das mulheres, organizando-se social, cultural e religiosamente em torno do masculino, que ocupa o topo da hierarquia²⁹⁴. Denuncia que de nada adianta chamar a Deus de “mãe”, se as mães em nosso contexto continuam sendo oprimidas e subalternizadas na hierarquia patriarcal das famílias e da sociedade em geral.

²⁹² TAMEZ, 2006, p. 277.

²⁹³ No apêndice da tese, encontram-se três poemas que escrevi, a partir das experiências e anseios das mulheres, em relação às imagens de Deus a partir do que se aprende no culto, e as questões que se colocam diante dessas representações. Desta forma, a expressão desse encontro entre as subjetividades ganha também o calor e a profundidade da experiência do compartilhada.

²⁹⁴ TAMEZ, 2006, p. 278.

Em uma sociedade estruturada patriarcalmente, violenta com as mulheres, é importante que as teologias questionem, de forma honesta, a partir da realidade concreta de nossos contextos: que segurança poderia oferecer um Deus mulher quando as mulheres nem sempre conseguem proteger-se a si mesmas, seja no espaço público, seja em suas casas? Maria pode acolher as dores, a Ruah pode inspirar e conduzir a vida, mas, no imaginário social, talvez apenas o Deus homem, o pai dos órfãos e juiz das viúvas²⁹⁵ possa, de fato, oferecer proteção e justiça. Lembrando aqui a ambiguidade que a liturgia e a própria figura de Deus e as representações do sagrado assumem para a vivência das mulheres, na qual tanto Deus quanto os homens assumem o papel de algozes e de salvadores, questiona-se: quais são as representações teológicas e as práticas comunitárias que inspiram modos de vida e mudanças sociais para que o mundo seja um lugar mais justo e seguro para todas as pessoas?

Desta forma, se dá o processo dialógico apontado por Elza Tamez: o processo de libertação e de emancipação, de valorização e igualdade das mulheres, no ambiente da igreja e a partir dele, não consiste somente em trocar ou adicionar pronomes nem em chamar Deus de Deusa, ou identificá-lo também como mãe e não somente como pai²⁹⁶, mas em promover o acesso de mulheres a espaços nos quais suas experiências, não somente como mulheres, mas como seres humanos plenos e dignos, são legitimadas. Como afirmou Brigitte Enzner-Probst, “não basta instalar imagens de Deus simpáticas enquanto se mantiver a intenção instrumentalizadora violenta e subjugadora da linguagem litúrgica”²⁹⁷. Neste sentido, a fala da interlocutora Madalena*, transcrita acima, exemplifica esse tipo de instrumentalização. As referências que o pastor fazia ao parto, romantizadas e destituídas da dor, do medo e da incerteza inerentes a esse momento, buscando construir uma imagem idealizada do evento que gerasse conexão e identificação com as mulheres, foram entendidas por Madalena como tentativas de inculcar uma imagem docilizada das mulheres, para as quais o parto e a maternidade seriam a mais nobre via a ser seguida.

²⁹⁵ Salmo 68.5.

²⁹⁶ TAMEZ, 2006, p. 278.

²⁹⁷ ENZNER-PROBST, 2014, p. 279.

5.6 CORPO X MENTE; PRÁTICA X DISCURSO

[Excerto do Diário de campo]

Quando o pastor começou a pregar, a partir do texto da depressão de Elias, uma mulher, pequena e magra, um pouco suja e descabelada, entra e fica parada perto da porta da igreja, do lado de dentro. Me parece que é conhecida, pela reação das demais pessoas, de familiaridade. Ela começa a falar, em tom ainda baixo, enquanto o pastor prega. Dorcas^{298}, que estava sentada ao meu lado, no fundo da igreja, e volta e meia amamentava o filho por ali, se levanta e vai conversar com ela. Com o ouvido dividido entre a pregação e essa conversa, percebo certa tensão. A mulher diz que quer falar no púlpito, dar seu testemunho. Dorcas* tenta convencê-la a esperar o final da pregação. Aos poucos, a conversa vai aumentando de tom, as vozes começam a se sobrepor à voz do pastor. Em certo momento, o pastor, do púlpito, pergunta se há algum problema. Dorcas* lhe responde que não estão conseguindo ouvi-lo e pergunta se poderia usar o microfone. Percebo uma comunicação no olhar. O pastor passa a usar o microfone e segue sua exposição. As pessoas não se voltam para ver o que está acontecendo, seguem com sua atenção no púlpito.*

Priscila^{299}, esposa do pastor, percebe a movimentação e vem participar da conversa. Ambas tentam convidar a mulher para conversar do lado de fora, ao que ela se recusa veementemente. Depois de algum tempo, conseguem levá-la para o espaço externo coberto, logo ao lado do espaço de culto. Uma terceira mulher da comunidade, que também estava sentada no fundo, se junta a elas. Uma das jovens mulheres, que canta no grupo de música que conduz a comunidade, também se junta a elas. Elas fecham a porta de vidros que fica na entrada. De onde estou sentada, ainda é possível vê-las conversando, mas não ouvi-las com clareza.*

Num rompante, uma das mulheres entra no templo e pega uma Bíblia emprestada com uma irmã sentada mais ao fundo. Antes de fechar a porta atrás de si, consigo escutar Priscila dizendo “está repreendido, em nome*

²⁹⁸ Nome fictício.

²⁹⁹ Nome fictício.

de Jesus!”. Percebo que elas começam a orar e ler trechos da Bíblia para a mulher, que entendem estar “possuída” por algum demônio.

Toda essa movimentação acontece sem que o pastor interrompa a pregação ou mesmo que a comunidade se dê conta.

Ao final da pregação, o pastor levanta nomes de pessoas pelas quais orar. As pessoas falam em voz alta os nomes de parentes e amigos. A roda de oração continua em torno da mulher no espaço ao lado.

Neste momento, eu preciso sair. Dorcas fala rapidamente comigo e pergunto se deu tudo certo, se “a barra já estava limpa”, e ela responde que não, que ainda estava difícil. Me despeço e digo que em breve voltarei.*

No excerto do diário de campo que mantive durante o período da observação-participante, citado acima, temos uma situação que se insere no desenvolvimento da relação entre o papel das mulheres no culto e sua relação com a liturgia. Enquanto o pastor prega do púlpito, as mulheres estão atentas ao que acontece no espaço. Dorcas* identifica uma situação atípica e toma uma atitude. Quando questionada pelo pastor sobre o que acontecia, ela rapidamente articula uma resposta qualquer, que diverge da situação concreta, ou seja, uma mulher tentando “tumultuar” o culto, atrapalhar a ordem estabelecida. Além disso, outras mulheres chegam para auxiliá-la e conduzem a situação, de maneira que o culto seguiu seu andamento normal.

A situação exemplifica uma tensão entre o lugar do discurso teológico, assumido nesse caso por um homem, e a prática de cuidado e acolhimento no contexto comunitário, assumido pelas mulheres.

O quanto o pastor ou a pastora se permitem sair desse lugar de controle do discurso, e da performance da pregação, para acolher manifestações e imprevistos da vida comunitária?

Contraponto a esse episódio, trago aqui outro relato, registrado a partir de minha prática como pregadora, sobre o período em que atuava em função pastoral.

Certa vez, aconteceu uma cena inusitada enquanto eu pregava no culto de minha comunidade local. Naquele domingo, especificamente, além de ser responsável pela pregação, também estava conduzindo o louvor e a liturgia, [...] Quando estava no meio da fala, desenvolvendo algum ponto da mensagem, meu filho Victor Hugo, que então tinha entre 4 e 5 anos, entrou correndo templo adentro e veio até o púlpito onde eu estava. Logo a seguir, entrou uma das “tias” do culto infantil atrás dele, para levá-lo de volta à sala

da qual havia fugido. Parei tudo e falei com ele, que compreendeu e, tranquilamente, voltou com a professora. Sorri para a comunidade, que, cúmplice e parceira, sorriu de volta. Imagino que eu devo ter feito alguma piada sobre a situação, pois essa não foi a única vez que algo do tipo aconteceu comigo.³⁰⁰

Os dois episódios guardam semelhanças bem como diferenças. A situação que encontramos no relato do diário de campo da comunidade eclesial pesquisada, de uma mulher “competindo” com o discurso do pastor, continha, na leitura das pessoas participante, um caráter negativo, a partir de uma perspectiva espiritual e também de ordem do culto, enquanto a situação narrada por mim guarda um componente de interrupção cotidiana na vida de mulheres que são mães, especialmente. Entretanto, em ambos os casos, temos a interrupção de um momento formal, quase solene, dos cultos cristãos: a pregação.

Outra semelhança entre os dois episódios é o protagonismo das mulheres, que, nos bastidores do que seria considerado central, resolveram as situações de forma pragmática.

Esta observação não tem por propósito contrapor o pregador (homem) à pregadora (mulher). Esta não é uma guerra dos sexos. Mas demonstrar a construção patriarcal em torno da figura de quem elabora e entrega o discurso teológico. Mulheres, operando dentro da lógica patriarcal, podem ter a mesma atitude do pastor, bem como homens podem ter atitudes semelhantes à minha, descrita acima.

A lógica do patriarcado, aqui, expressa-se na ideia de que o discurso, a mente, é superior ao que acontece com os corpos, no Corpo (Igreja). Conforme denunciam Donna Haraway e Ivone Gebara, a hierarquia dos saberes, bem como das pessoas que produzem esses saberes, opera também no evento do culto.

Creio que é nestas experiências corporais, existenciais de nosso cotidiano que nasceram nossas crenças e depois se organizaram em forma de religiões. [...] As religiões oficializadas passaram, em seguida, a gerenciar a criatividade popular e, ao gerenciá-la, controlá-la. Assim, as intuições existenciais mais profundas, apropriadas por uma elite, tornaram-se doutrina, conhecimento de alguns iniciados, conceitos e teorias religiosas impostos aos chamados leigos e afirmados como vontade de Deus. Mas de que Deus se está falando? Não estaríamos de fato lidando com formas de poder que, embora contenham aspectos positivos, primaram por manter pessoas e

³⁰⁰ LUCKOW, Fabiane Behling. “A liderança feminina na experiência das comunidades locais”. In: PADILLA, C. René; STEUERNAGEL, Valdir. **Raízes de um evangelho integral: missão em perspectiva histórica**. Viçosa: Ultimato, 2021. p. 253-255. p. 253.

grupos submissos aos poderes de alguns? Esta perspectiva nos abre para entender a palavra **teologia** como palavra de **poder**, e poder sobre os outros a partir de um conceito limitado de Deus. Esta é, em grande parte, a história do cristianismo desde Constantino até os nossos dias. As religiões e, dentro delas, as teologias se tornaram, na maioria das vezes, expressões de controle e dominação quando justificaram suas verdades para além da experiência humana, para além da história, para além do poder e do amor que nos habitam.³⁰¹

Este trecho do artigo de Gebara lança pistas sobre a escolha das mulheres entrevistadas de apontar, de forma reiterada, o espaço da pregação na liturgia. Quem determina a interpretação do texto detém o poder, controla o conceito sobre Deus. O quanto as estruturas litúrgicas patriarcais e a própria pregação estão abertas às interrupções, às interpelações cotidianas, que são “lugares reveladores do melhor da nossa humanidade”³⁰²? No contexto religioso, a mulher que disputava o espaço de fala era alguém que manifestava um mal espiritual. Talvez ela pudesse ser apenas uma pessoa com alguma enfermidade psicológica. Ambas as interpretações podem ser verdadeiras. Inclusive, poderiam se sobrepor. Anotei, no diário de campo, que a pregação tratava da depressão de Elias, que se encontra no relato do livro de 1 Reis, no Antigo Testamento. Entretanto, confesso que não lembro do teor do sermão, enquanto a paciência, o cuidado, a renúncia das mulheres da comunidade “dentro” do templo para atender a mulher que sofria “fora”, causou forte impressão. Elas pregaram para mim naquela noite. Cabe aqui, ainda, destacar que também não lembro o texto bíblico, nem a temática que eu mesma pregava, na noite em que meu filho entrou correndo pelo templo. Mas sua interrupção e a forma como a situação se desenrolou até hoje é lembrada por irmãos e, especialmente, irmãs de minha igreja local.

5.7 A IMPORTÂNCIA DA EXPERIÊNCIA CORPORIFICADA NO CULTO PARA AS MULHERES

O exercício de ouvir mulheres, no ambiente do culto, tem papel fundamental na desconstrução do patriarcado, no qual se naturalizou “que escutar é nosso estado natural e nossa obrigação, e discursar sobre as coisas é direito deles; e que talvez a tarefa da mulher seja deixar que o senso que ele tem de si mesmo vá aumentando

³⁰¹ GEBARA, 2008, p. 37-38.

³⁰² GEBARA, 2008, p. 38.

enquanto o dela se encolhe³⁰³, como se a busca pela invisibilidade fosse praticamente um mandato bíblico para as mulheres. Relembro aqui o dito do professor Adam, na introdução dessa tese: os homens com os cargos (visíveis, vocais, nos lugares de poder e mando) e as mulheres com as cargas (invisíveis, de preferência! E caso sejam vistas, com um sorriso no rosto e uma atitude servil).

Este exercício, de ouvir mulheres a partir dos locais de produção de discurso teológico, contribui para a desconstrução não somente no espaço de exercício da religiosidade/espiritualidade, mas na sociedade de maneira geral. Ouvir o que as mulheres, assim como pessoas de grupos subalternizados, como negras, indígenas, imigrantes, LGBTQIAPN+ etc., por tanto tempo destituídas de suas vozes, têm a dizer a respeito de teologia e espiritualidade, está para além do conteúdo compartilhado em si, mas insere-se nessa luta pela construção de sua dignidade plena enquanto seres humanos. Em uma sociedade patriarcal, que desacredita mulheres quando estas levantam suas vozes para denunciar as violências e injustiças por elas sofridas, que tipo de empoderamento pode gerar a denúncia e o clamor profético de nossas irmãs diante da comunidade de fé?

No contexto do grupo de leitura bíblica com mulheres, ao qual aludi no início do capítulo, aparecia a seguinte relação: as mulheres oriundas de denominações nas quais mulheres são ordenadas ao ministério pastoral e nas quais não há restrições para que estas exerçam cargos de liderança institucional nas comunidades eclesiais, como é o caso da IECLB, por exemplo, costumam participar de forma mais vocal e desenvolva, sem tanto receio de falar sobre sua interpretação dos textos bíblicos. Enquanto isso, outras, advindas de contextos nos quais essa atuação é mais restrita no âmbito da comunidade, como batistas, presbiterianas e adventistas, comentavam sobre as restrições impostas às mulheres no ofício do culto, especialmente como pregadoras. Estas últimas sentiram-se estimuladas, ao longos dos três anos de encontros mensais, a também, pouco a pouco, compartilharem suas impressões sobre os textos lidos e também suas experiências de fé.

Entre as entrevistadas pela pesquisa, a fala de Carmem^{304*}, abaixo, exemplifica essa dinâmica. Carmem é uma jovem mulher, com idade em torno de 30 anos, e que, por conta de mudanças de cidade, participou de diferentes denominações

³⁰³ SOLNIT, Rebecca. **Recordações da minha inexistência**: Memórias. São Paulo: Companhia das Letras, 2021. p. 232.

³⁰⁴ Nome fictício.

e atualmente congrega em uma igreja luterana. Sua denominação de de origem é uma igreja da Igreja Presbiteriana do Brasil, uma das mais refratárias ao pastorado feminino no contexto religioso brasileiro.

[Carmem*] *“Eu acho que... que a luterana também tem um outro ponto, que é... a gente vê mulheres trabalhando, né? E servindo. Na igreja. Tipo, aqui tinha uma pastora, agora ela saiu. Mas... tinha uma pastora, tem mulheres no conselho, como diaconisa, muito mais mulheres até, trabalhando nisso do que... do que homens. E... eu acho que isso também é... é muito bom, importante. Eu tava no Natal agora, lá na presbiteriana e, no Natal, me deu muito um clic assim, do tipo: caramba! Que espaço masculino! Tipo, até pra orar, só eram convidados os homens. E não era assim quando o [pastor1] e o [pastor2] tavam na frente da igreja. Mas esse pastor que tá lá agora, ele tá assumindo durante o tempo de sabático do outro pastor que foi pra lá, nos últimos anos, e ele era da Assembleia e depois foi, tipo, pra presbiteriana, fez algum curso não sei da onde não sei das quantas, e eu senti tipo assim, uma coisa muito verticalizada, sabe? [...] Muito masculina, muito hierárquica, muito masculina. Eu não sinto isso na luterana.”*

A experiência de Carmem*, de vivenciar espaços nos quais mulheres podiam trabalhar e participar de maneira ativa e vocal, para depois voltar a lugares nos quais há uma delimitação da ação das mulheres, lhe permitiu questionar essa ausência.

Um dos pressupostos acentuados pela teologia feminista, também posto às demais teologias contextuais, é o de que fala-se de Deus a partir da experiência localizada e contextualizada, ao mesmo tempo em que desafia-se a perspectiva exclusivista e restrita do modelo de cristianismo hegemônico, desenvolvido na Europa, nos primeiros séculos da era cristã³⁰⁵. As experiências das corporeidades elaboram saberes, que por sua vez são atravessados pelas contingências de seus contextos.

³⁰⁵ DEIFELT, 2006, p. 263.

A teologia cristã, em particular, tradicionalmente, tem tido uma agenda múltipla: ela se refere ao Evangelho de Jesus Cristo e à fé que responde a esse Evangelho. Ela está preocupada com o estudo e a interpretação das Escrituras, operando na e para a Igreja, mas em sintonia com os acontecimentos do mundo. A teologia relê a história e a tradição da Igreja e mantém doutrinas e formulações baseadas na verdade do Evangelho, que ela tem o imperativo de proclamar.³⁰⁶

Conforme já elaborado no capítulo 2, sobre as dimensões do culto, a liturgia é a expressão visível ou mesmo a participação ativa da comunidade de fé nessa releitura da história e da tradição da Igreja. Ela traduz as verdades não visíveis do sagrado em uma realidade tangível, que pode ser experimentada através do engajamento do corpo no rito. Entretanto, é preciso reconhecer que as escolhas, sobre como o Evangelho é traduzido para cada período e contexto, não são neutras³⁰⁷. Elas podem reforçar estruturas sociais que oprimem populações ou podem ser instrumento de resistência profética diante das injustiças.

Entende-se assim que só é possível falar de Deus a partir da mediação da cultura, e que cada cultura possui seus limites, que devem ser avaliados e, caso seja necessário, desafiados. Numa sociedade hierárquica e patriarcal, é ensinado e incorporado, a partir das disposições que vão formando nosso imaginário social e religioso, que Deus, no discurso teológico, pode até não ser homem, mas também jamais poderia ser mulher. Por isso, quando os homens falam de Deus e mesmo por ele, encontram-se em uma posição neutra, como se a corporeidade que habitassem não informasse, de maneira nenhuma, as hermenêuticas e leituras que fazem, não somente das Escrituras, mas das experiências da vida como um todo.

Ao garantir espaços na liturgia e no púlpito do culto às mulheres, e na comunidade eclesial, de forma geral, as igrejas reconhecem a agência das mulheres e possibilitam sua libertação. Atuam, desta maneira, de forma contracultural, em resistência à religião patriarcalmente estruturada. Também possibilitam que pessoas com diferentes atravessamentos de suas corporeidades compartilhem e ampliem suas experiências do que significa tornar-se humano.

O discurso teológico, para ser efetivamente libertador, precisa refletir acerca do mundo e da existência concreta das pessoas, relacionando o divino à sua realidade concreta e palpável. Portanto, a teologia não é somente a doutrina acerca de Deus,

³⁰⁶ DEIFELT, 2006, p. 263.

³⁰⁷ CARVALHAES, 2018, p. 339.

mas os relatos da relação de Deus com a humanidade e desta com a divindade³⁰⁸. Há limites e possibilidades nas diferentes experiências e, portanto, nos diferentes corpos, socialmente constituídos, para falar a respeito de Deus.

É impossível ignorar essas limitações e fingir que conseguimos compreender e proclamar a mensagem acerca do divino na sua totalidade. Essa arrogância humana, quando associada a poder e autoridade, pode ser traduzida como pecado. Ela reduz o falar de Deus a uma única cosmovisão, excluindo todas as demais em nome do absoluto. É o pecado de universalizar uma experiência tornando-a normativa. É reduzir o infinito ao finito.³⁰⁹

Ainda que nenhuma experiência humana ou de grupos humanos possa compreender plenamente a Deus, estes podem contribuir com perspectivas informadas por sua diversidade, criando, desta maneira, um quadro mais plural da imagem de Deus e de sua ação no mundo. Esta concepção me remete a uma das experiências mais marcantes de minha formação com artista visual, que aconteceu em uma aula de desenho de observação sobre o cubismo³¹⁰, e que exemplifica de que maneira essa construção pode trabalhar para elaborar uma perspectiva mais ampla do sagrado e também do humano. Nesta aula, a professora colocou um violão no centro da sala para ser desenhado. A classe sentava-se em mesas de desenho, dispostas em formato de semicírculo em torno do objeto. Fomos orientados/orientadas a desenhar o violão em cinco minutos. Dado o tempo estipulado, a professora pediu que levantássemos de nosso lugar e sentássemos duas mesas à esquerda da primeira, levando conosco o desenho que havíamos feito. Deste novo ponto de vista, deveríamos seguir desenhando o mesmo violão, na mesma folha. Isso foi feito algumas vezes, até que fechássemos o circuito em torno do violão. O resultado foram diferentes perspectivas de um mesmo objeto (o violão), formando um único trabalho. Além das diferentes perspectivas do mesmo objeto que tínhamos construído em nosso desenho, havia também grande diversidade de abordagens e estilos entre os trabalhos de colegas.

³⁰⁸ DEIFELT, 2006, p. 264.

³⁰⁹ DEIFELT, 2006, p. 265-266.

³¹⁰ O cubismo foi um movimento artístico que surgiu, dentre outras vanguardas artísticas, no início do século XX. Caracteriza-se, grosso modo, por representar fragmentos da realidade, em diferentes perspectivas. Seus maiores expoentes foram os pintores franceses Pablo Picasso (1881-1973) e Georges Braque (1882-1963). Ver: DE MICHELI, Maria. **As vanguardas artísticas do século XX**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

A pluralidade das teologias contextuais, em suas diferentes perspectivas e experiências, mas também a presença e a agência de diferentes pessoas na vida da comunidade eclesial local, especialmente nos espaços de discurso, pode também contribuir para a construção de uma experiência de fé que valoriza a diversidade. Ouvir e conviver com pessoas, que trazem para a roda experiências diversas, amplia a compreensão do que significa ser humano, e também apresenta novas faces de Deus. Afinal, se todos os seres humanos são imagem e semelhança de Deus, conforme ensina o Gênesis, quando mais conheço a diversidade humana, mais conheço a Deus. A exemplo do que aconteceu naquela aula de desenho, um mesmo texto das Escrituras, lido a partir de diferentes pessoas, informadas por suas vivências, a partir de suas corporeidades, vão inscrevendo, pouco a pouco, perspectivas mais abrangentes de quem Deus é e de como ele se revela no corpo da comunidade eclesial e no mundo, perspectivas das quais também participam as subjetividades individuais das pessoas que compõem o Corpo de Cristo.

Como escreveu Teresa Berger, “os povos marginalizados não são desprovidos de agência; eles nunca simplesmente recebem, mas também transformam”³¹¹. Sua observação em relação ao estudo da história da mulheres na teologia e na liturgia, de que, a princípio, apenas as destacadas e pertencentes a uma elite religiosa ganharam espaço na historiografia tradicional da igreja, vem seguida da crítica à forma misógina como as mulheres, em geral, eram tratadas como meras vítimas, como pessoas que apenas sofriam, de maneira subserviente, os processos históricos, sociais e religiosos, sem possuir nenhum tipo de agência.

Wanda Deifelt segue apontando a forma como as teologias não hegemônicas denunciam a normatização do discurso sobre Deus ao proporem abordagens que nascem de diferentes experiências humanas (a partir de recortes de gênero, classe social, raça, capacidades etc.). O recorte desta pesquisa se detém na categoria gênero, ainda que seja impossível e, muito menos, aconselhável, que se discuta essa categoria de forma não interseccional. Uma perspectiva da divindade limitada a um escopo masculino, branco, heterossexual e cisgênero, como a que tem sido privilegiada no cristianismo hegemônico, perigosamente se torna terreno fértil para os

³¹¹ “Marginalized peoples are not devoid of agency; they never simply receive, but also transform.” BERGER, Teresa. **Gender differences and the making of liturgical history**: Lifting a veil on liturgy's past. Surrey/Burlington: Ashgate, 2020., p. 25. [tradução nossa].

fundamentalismos religiosos, conforme nos lembra Nancy Cardoso Pereira³¹², à medida que exclui e nega qualquer outra possibilidade de interpretar a manifestação do divino.

Se “é parte da criatividade e liberdade humanas nomear a Deus a partir da experiência com o divino”³¹³, a experiência comunitária e das liturgias conduzidas apenas por homens tolhe e acaba por deslegitimar a experiência de fé das mulheres. Quando esta experiência é mediada e conduzida por teologias de viés patriarcal, quando são sempre os homens que falam de Deus e por Deus, quais são os nomes que Deus assume? Qual gênero é utilizado para representar Deus e o divino, se estes são nomeados a partir da experiência dos homens? O exemplo sobre o gênero do Espírito Santo³¹⁴, trazido no capítulo anterior, exemplifica essa questão.

Só podemos falar deste divino porque estamos em relacionamento de mutualidade e interdependência. [...] A linguagem sobre o divino precisa de mediação, que acontece através da existência, experiência, contexto e cultura. O criador deixa-se conhecer através da criação e de suas criaturas. A divindade só pode vir a nós e habitar no meio de nós utilizando formas que entendemos e com as quais podemos nos relacionar.³¹⁵

Voltando à importância pedagógica de uma maior diversidade corporificada no contexto do culto, da liturgia e da interpretação das Escrituras na homilética, o papel de cada pessoa envolvida no fazer litúrgico é ampliar a compreensão de que Deus pode ser representado de múltiplas formas e se revelar de diferentes maneiras, tantas quanto forem as experiências humanas. Conhecer a Deus a partir de vivências humanas diversas da minha me permite conhecer outras faces de Deus, para além do limite de minha própria experiência humana.

As dinâmicas incorporadas da comunidade eclesial deveriam refletir a igualdade proposta no discurso e na prática de Jesus Cristo, naquilo que Schüssler-Fiorenza iria nomear como “*ekklesia* de mulheres”³¹⁶, não como uma igreja que exclui os homens, mas que não se organiza a partir da hierarquia clerical-patriarcal.

³¹² PEREIRA, 2013, p. 33.

³¹³ DEIFELT, 2006, p. 268.

³¹⁴ RUETHER, 2014, p. 88.

³¹⁵ DEIFELT, 2006, p. 269.

³¹⁶ SCHÜSSLER FIORENZA, 1996, p. 281.

Visto que uma maneira de nos roubar nosso poder religioso de nomear e de produzir mudança implica a perda de memória histórica, a teologia feminista visa resgatar as lutas emancipatórias contra o senhorialismo ao longo da história como uma memória e herança feministas. Ela procura resgatar a história cristã das lutas cotidianas não apenas como memória do sofrimento e da vitimização de mulheres e de homens privados de seus direitos. Também procura reapropriar-se dessa herança como memória daquelas mulheres e homens que moldaram a história cristã como sobreviventes religiosos/as, interlocutoras/es e agentes de mudança nas lutas contra a dominação senhorial e em prol da realização do discipulado de iguais.³¹⁷

Assim, é fundamental rever a história da liturgia cristã, desde uma perspectiva das mulheres. Teresa Berger, em sua pesquisa historiográfica sobre gênero e liturgia, mostra que, mesmo depois do século III, quando o cristianismo assume status de religião oficial do império e passa a ter seus cultos realizados nas catedrais e paróquias, ritos ainda são realizados nos espaços domésticos com as pessoas que habitam aquele espaço, sejam elas familiares, escravas ou servas. Orações diárias, a veneração de santos em altares domésticos e mesmo a Comunhão são realizadas nesses ambientes. Berger informa que até mesmo batismos eram realizados pelas parteiras, de maneira que ritos de passagem eram administrados também neste espaço³¹⁸. Ou seja, a experiência e os saberes ordinários das mulheres eram incorporados à devoção e aos ritos.

Conforme a liderança masculina, através de seu exercício clericalizado, foi delimitando na igreja os espaços nos quais as mulheres podiam atuar, estes foram paulatinamente diminuindo. Para que isso acontecesse, a prática sexual passou a ser entendida como impura e pecaminosa, posto que, segundo Agostinho, era através da relação sexual que o pecado original havia sido transmitido a toda humanidade³¹⁹. E assim, o celibato torna-se uma obrigação compulsória ao chamado do clero. Desta forma, os homens estariam protegidos da impureza sexual das mulheres, cujos corpos eram considerados como ameaças a essa pureza, carregados atualmente de luxúria e pecado³²⁰.

No período da Reforma, as diversas posições dos reformadores em relação à presença real do Corpo de Cristo na Eucaristia trouxeram novas questões e abordagens ao assunto. Enquanto Martinho Lutero falava do céu como um lugar onde

³¹⁷ SCHÜSSLER FIORENZA, 1996, p. 289.

³¹⁸ BERGER, 2011, p. 43-44.

³¹⁹ BARR, 2022, p. 115.

³²⁰ BARR, 2022, p. 118.

todas as pessoas dançariam, João Calvino considerava que, mesmo aqui na terra, a dança deveria ser condenada, como um prólogo à imoralidade³²¹. O desejo sexual, mesmo no casamento, deveria ser controlado e subjugado.

Ainda assim, de forma geral, a “desidealização” da virgindade foi uma das mudanças promovidas pela Reforma. Além de não encontrarem respaldo bíblico para uma suposta superioridade do celibato, os reformadores consideravam que, quando exercido de forma compulsória, poderia promover, ao invés de evitar, a imoralidade. A reabilitação do casamento, no entanto, significou mais controle sobre o corpo das mulheres. A vida no mosteiro, uma das brechas no sistema religioso medieval para que mulheres pudessem pregar, ensinar e liderar, contanto que transcendessem seus corpos, renunciassem à sua sexualidade como freiras, era agora duramente criticada e mesmo associada à prostituição. Este também foi o caso das comunidades de *beguin*s, que reuniam mulheres laicas, que viviam juntas e trabalhavam sem se submeter ao controle masculino, nem do clero³²². Por fim, os únicos papéis que restavam às mulheres eram os de esposa e mãe³²³.

As mulheres sempre foram esposas e mães, mas foi a partir da Reforma Protestante que ser esposa e mãe se tornou o “padrão ideológico de santidade” para as mulheres. Antes da Reforma, as mulheres podiam ganhar autoridade espiritual rejeitando sua sexualidade. A virgindade lhes dava autonomia. [...] Na verdade, quanto mais distantes as mulheres medievais ficavam do estado civil de casada, mais próximas elas ficavam de Deus. Após a Reforma, o oposto tornou-se realidade para as mulheres protestantes. Quanto mais se identificavam como esposas e mães, mais devotas se tornavam.³²⁴

A teologia da Reforma, com sua ênfase no “sacerdócio geral de todas as pessoas crentes”, diminuiu consideravelmente o poder e a influência do clero. O sacerdócio de todas as pessoas crentes ainda colocava os corpos das mulheres como marcadores da inferioridade destas em relação aos homens. A mudança, portanto, fez com que a figura de autoridade do padre, único responsável até então pela administração dos sacramentos, fosse substituída pelo marido, que então passou a ser “a cabeça da mulher”³²⁵. O controle exercido sobre as pessoas da paróquia pelo

³²¹ ISHERWOOD; STUART, 1998, p. 69-70.

³²² FEDERICI, 2017, p. 83.

³²³ ISHERWOOD; STUART, 1998, p. 70.

³²⁴ BARR, 2022, p. 127.

³²⁵ BARR, 2022, p. 143.

padre, sobre homens, mulheres e crianças, foi praticamente substituído pelo “sacerdote do lar”, o marido³²⁶. Entre Deus e as mulheres, interpõe-se mais uma figura de autoridade.

A organização das relações familiares, em uma hierarquia patriarcal que estabeleceu também as relações econômicas e sociais, ascendeu e passou por um processo de consolidação no final da Idade Média, com o cercamento das terras comunitárias e o confinamento das mulheres na nova configuração dos espaços domésticos, com o objetivo de transformar seus corpos em máquinas de reprodução da força de trabalho³²⁷. Um exemplo das transformações litúrgicas oriundas dessas mudanças políticas e sociais foram os “bancos de caixa” [*box pews*], encontrados principalmente em igrejas da Inglaterra, no século XVII. Enquanto, nas igrejas medievais, mulheres ocupavam um lado do templo e homens, outro, dividindo-se assim por gênero e não por família, é nesse período de transição para a Idade Moderna que surgem os bancos de caixa³²⁸.

Em vez de se sentar com suas comunidades femininas, as mulheres agora se sentavam com suas famílias. Em vez de o pregador dirigir seu sermão para “bons homens e mulheres”, ele agora o direcionava principalmente para os líderes espirituais da família — “os homens, pais e irmãos” [...]. À medida que as atividades das mulheres foram redirecionadas para o lar, as mulheres tornaram-se menos “coletivas, visíveis e ativas” na paróquia da Baixa Idade Média.³²⁹

Neste sentido, é relevante o trabalho de escrita e pesquisa da filósofa anticapitalista Silvia Federici, que entende o corpo das mulheres como uma espécie de “infraestrutura” que possibilita o funcionamento da sociedade capitalista. A autora analisa a forma como o corpo, no período final da Idade Média, passou por um processo de disciplinamento, sendo concebido como “algo mecânico, vazio de qualquer teleologia intrínseca — as ‘virtudes ocultas’ atribuídas ao corpo tanto pela magia natural quanto pelas superstições populares da época”³³⁰, para que pudesse ser submetido como força de trabalho, no nascente sistema capitalista, de acumulação de capital. Isso, entretanto, não significava que o corpo não teria valor ou

³²⁶ BARR, 2022, p. 147.

³²⁷ Ver FEDERICI, 2017.

³²⁸ BARR, 2022, p. 151.

³²⁹ BARR, 2022, p. 152-153.

³³⁰ FEDERICI, 2017, p. 253.

seria desprovido de alma. Federici pontua que “o que morreu foi o conceito do corpo como receptáculo de poderes mágicos que havia predominado no mundo medieval”³³¹, mas, ainda assim, esse corpo precisava ser vivo e atuante, para que sua mão de obra pudesse ser explorada pelo nascente sistema econômico.

A igreja e o patriarcado são cúmplices nesse processo de estabelecimento da hierarquia nas relações sociais entre homens e mulheres, e mesmo em relação a grupos vulneráveis, como crianças, idosos e pessoas com deficiência, que seguem operando ainda hoje nos imaginários sociais, conforme vimos ao longo dessa pesquisa, inclusive através das diferentes dimensões da colonialidade presentes nos contextos do Sul global. Essa hierarquia se baseia na concepção de que os homens são seres superiores; ainda que teologias complementaristas tentem responder que as diferenças estão nas funções de cada sexo e não em seu valor enquanto seres humanos, a realidade prática e social dessas ideias advoga contra essa retórica³³². Ou seja, a violência e ódio contra pessoas que estão fora desse escopo (branco, masculino, heterossexual, cisgênero) e sua desumanização são provas latentes dessa estrutura de opressão contra minorias e grupos subalternizados.

5.8 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Ainda que, em denominações como a IECLB, as mulheres sejam ativas e protagonizem grande parte das atividades comunitárias, especialmente a partir de grupos de mulheres, como é o caso da Ordem Auxiliadora de Senhoras Evangélicas (OASE), a participação ativa, como pastoras, liturgas ou musicistas, neste evento central e paradigmático das comunidades cristãs que é o culto, apresenta as mulheres como pessoas que contribuem com a comunidade em pé de igualdade. O mesmo pode-se dizer da representatividade de raça, classe, capacidade e orientação sexual. A presença legitima a validade da experiência, da dignidade humana.

Se o culto, em sua liturgia, é também uma pedagogia, que tipo de saber é apreendido, incorporado, pelas pessoas que o frequentam? A partir da observação em cultos e das conversas com as interlocutoras da pesquisa, percebemos que séculos de “naturalização” de um Deus sempre associado ao masculino começam a ser questionados quando mulheres protagonizam momentos da liturgia do culto,

³³¹ FEDERICI, 2017, p. 257.

³³² ISHERWOOD; STUART, 1998, p. 21.

especialmente a pregação. Isso, entretanto, não quer dizer que, ato contínuo, se elabore Deus a partir de uma imagem de mulher. De certa forma, isso funciona como uma maneira de dessacralizar o masculino em Deus.

Um culto que valoriza a representatividade, não somente de gênero, mas também de raça, classe social e orientação sexual, aponta para uma subversão nas dinâmicas de poder patriarcal e colonialista, no qual são sempre os homens brancos que têm acesso aos espaços de poder, aos espaços que formam a opinião das pessoas e que lhes dizem como devem viver. O exemplo do processo de introdução da leitura popular e feminista da Bíblia na Igreja Batista do Pinheiro, em Maceió (Alagoas), relatado na tese de doutorado de Odja Barros³³³, é inspirador. A partir dessa mudança de paradigma, não apenas na forma de ler a Bíblia, mas de quem está autorizado a fazê-lo, transformou a eclesiologia desta comunidade, das crianças até as pessoas idosas, passando também pela liturgia do culto.

Em um processo de diálogo, também as mudanças sociais dos últimos séculos, conquistadas pelos movimentos feministas, como, por exemplo, o direito ao voto, à propriedade, leis que possibilitaram o divórcio, de combate à violência de gênero e à homofobia etc., e a legitimação destes direitos pela sociedade, têm desafiado a Igreja e as teologias hegemônicas a lidarem com as consequências do patriarcado que não só foi apoiado por ela, mas, em grande medida, estabelecido a partir dela.

Como apontou Smith:

A formação corporificada e ritualizada começa a transbordar, modelando e preparando minha percepção do mundo em outras esferas da experiência. Em outras palavras, o ritual não é um fim em si mesmo ou meramente um roteiro para um “compartimento” de uma vida. Uma vez que ele implanta efetivamente um *habitus* no corpo, esse *habitus* começa a governar a ação ao longo da vida do indivíduo.³³⁴

O culto, assim, assume seu papel profético e político, ao simbolizar liturgicamente as lutas e causas que mobilizam as pessoas na sociedade de maneira geral, a partir das práticas reiteradas que, mais do que conhecimento cognitivo, vão

³³³ A tese foi também publicada em livro, sob o título “Flores que rompem raízes: leitura popular e feminista da Bíblia”. Citado ao longo desta tese, sua referência completa encontra-se na seção que reúne as referências utilizadas neste trabalho.

³³⁴ SMITH, 2019, p. 117.

inculcando saberes e modos de viver. De todos os símbolos utilizados nas liturgias para representar a Deus e inspirar seu povo na vivência da fé, a diversidade humana, celebrada e compartilhada, reconhecida e valorizada, pode ser uma das mais poderosas formas de revelar a multiforme graça de Deus e inspirar seu povo a caminhar na esperança de uma sociedade mais justa.

6 O ENCONTRO DAS SUBJETIVIDADES

Esta pequeno capítulo, que praticamente prefacia as Considerações finais da teses, contém três poemas, escritos durante a redação da tese. Na tentativa de acolher representações, anseios, afetos e esperanças, nessa caminhada com minhas irmãs, entendo que a escrita acadêmica nem sempre consegue alcançar as subjetividades que habitam os encontros do campo de pesquisa. Ciente de que “a escrita só funciona se ela for uma recriação imaginativa de alguns dos efeitos da própria pesquisa de campo”³³⁵, compus estes poemas, na tentativa de deixar soar aquilo que vibrou em meu coração, durante essa trajetória.

Estes poemas foram também lidos pelas interlocutoras da pesquisa, cujas vozes ressoaram através das páginas deste trabalho e renderam tantas outras conversas. Funcionam assim também como uma devolutiva, mas mais do que isso. Mantiveram as vias de comunicação abertas, seguiram reverberando sentimentos, imaginários, sonhos e o anseio de viver plenamente sua espiritualidade. No reconhecimento de suas próprias vozes e imagens, nas palavras e linhas dos poemas, as interlocutoras puderam seguir elaborando sua vivência de fé e espiritualidade.

³³⁵ STRATHERN, 2017, p. 312.

... três poeminhas perdidos ...**1**

Deus é pai, não é padrasto
e também não é mãe
não pode
Deus mãe não pode.

pai eu não conheço bem
é um conceito abstrato,
um nome numa folha,
uma história que me contaram.
não mãe. mãe tá aqui,
tem cheiro, tem toque.
mãe não se esconde, tem presença.
pai eu não sei onde está,
não sei onde mora.
mãe eu sei! eu conheço.

queria um Deus mãe...

2

o que eu sei de Deus,
o que dele me ensinaram,
é que gosta de elogio
e que, apesar da boa memória,
carrega consigo um livro,
listinha de “prós” e “contras”.
que está pronto para cuidar de mim,
mas que, não sei porque nem ele me diz,
tantas vezes se demora
e em outras, some...

3

quantas vezes, ainda criança,
entrei na igrejinha, esperando te encontrar.
te procurei nas canções,
te chamei nas orações,
te esperei nas palavras,
te busquei no 1º banco, lugar de honra.
te busquei no fundo (chegaste atrasado?).

por fim, saí de lá, triste e decepcionada,
e te encontrei, brincando com as crianças, do
lado de fora,
sujo de pó, suado e esbaforido.
te perguntei: por que não entraste?
e me respondeste: não sei!
parece que eles não sabem o que fazer com
a minha alegria.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Luta é, de fato, um nome para designar a esperança.

(Elisabeth Schüssler-Fiorenza)

Frente aos atuais desdobramentos do contexto cristão-evangélico brasileiro e o cenário de crescente fundamentalismo religioso e conservadorismo, não somente no Brasil, mas em diferentes países do mundo, as igrejas cristãs, de tradições e vieses diversos, têm produzido não somente discursos mas também práticas comunitárias que pautam discussões, especialmente sobre o controle do corpo das mulheres, que, por sua vez, acabam pautando também, em certa medida, as práticas sociais e políticas de toda a sociedade.

Dentre as práticas mais paradigmáticas das igrejas cristãs está o culto, entendido como o coração da vida comunitária, o espaço central do encontro de Deus com a sua comunidade. Também nesse evento, as questões relativas às identidades sociais e religiosas das mulheres são articuladas e podem ser observadas para melhor compreender os dispositivos de controle elaborados, articulados e aplicados a partir do culto, bem como visibilizar processos de resistência das mulheres.

Esta pesquisa se propôs a estudar o culto cristão, no atual contexto brasileiro, a partir da experiência corporificada pelas mulheres. Através de um processo dialógico constante, entre a construção social do conhecimento presente na bibliografia sobre o tema, o trabalho de campo na realidade concreta de uma comunidade cristã evangélica luterana e as vivências e interlocuções da pesquisadora, alicerçados em epistemologias e metodologias elaboradas no campo das teorias feministas³³⁶, perguntamos: que espaços seus corpos habitam e transitam em uma igreja evangélica? O culto reforça ou liberta as mulheres das violências e das opressões presentes em nossa sociedade de estrutura patriarcal? De que forma seus corpos são atravessados e mediam suas experiências de fé e espiritualidade a partir das contingências de seus contextos sociais? Estas questões foram condensadas e subjazem na pergunta central dessa pesquisa: como as mulheres, a partir de seus

³³⁶ HARAWAY, 1995.

corpos, articulam suas experiências religiosas em diálogo com a liturgia do culto dominical?

Para dar conta de tal objetivo, a partir da construção de referencial teórico e metodológico sobre o culto e sobre o papel da corporeidade, especificamente das mulheres, na experiência de fé e espiritualidade a partir desta celebração litúrgica, esta pesquisa recorreu às metodologias de pesquisa social. A descrição etnográfica, elaborada a partir da observação-participante e das entrevistas, foi fundamental para uma construção em diálogo com o referencial teórico- bibliográfico.

Conforme apontado na introdução, o esforço de desconstruir ou, ao menos, diminuir o degrau entre a pessoa pesquisadora e o grupo de interlocução da pesquisa, aparece também na própria formatação da tese. Seja na maneira como a observação e as falas das mulheres serviram para direcionar caminhos e questões, seja na própria formatação da tese, reconhecendo as elaborações apresentadas por estas últimas, como uma produção de saberes cotidianos que as ajuda a compreender o papel do culto e de sua própria experiência de fé e espiritualidade em relação a este e com a vida, de forma geral.

Assim, pudemos perceber que a presença das mulheres, reconhecida e valorizada na igreja, especialmente no momento do culto, possibilita processos de libertação, tanto para homens quanto para mulheres. O protagonismo de mulheres na liturgia do culto foi apontado como importante elemento para a identificação, a partir da experiência compartilhada na corporeidade. A legitimidade dos saberes teológicos compartilhados neste ambiente paradigmático da experiência cristã, por mulheres, valida também a experiência de fé daquelas que ouvem. Conforme as interlocutoras, Deus pode falar a partir de diferentes timbres, Deus pode falar através de e para mulheres.

O objetivo da tese, portanto, foi também validar presenças, legitimar vozes e experiências de um grupo que, apesar de grande em número, ainda pode ser considerado uma minoria, por conta da invisibilização e do escamoteamento de suas existências por trás de uma “neutralidade” teológica. Entretanto, bastam apenas 5 minutos em um culto qualquer para reconhecer essa presença corporificada, para ouvir as vozes que cantam e oram, as mãos que se levantam em adoração e os corpos que se prostram para receber a bênção.

A presença e a voz de mulheres no ofício da liturgia do culto parecem ser muito mais efetivas no empoderamento e na libertação das mulheres do que o

conteúdo por si só. Neste sentido, Elsa Tamez já denunciava que o discurso é mais efetivo quando acompanhado de ações práticas, conforme trabalhado no capítulo 5. Mesmo a leitura e a interpretação das histórias de personagens homens, citados a partir do texto das Escrituras, quando feitas com voz de mulher, e a partir de sua vivência, de sua experiência, entregam, à comunidade eclesial, Deus em outro timbre, em outra corporeidade.

Outro ponto relevante, que observei e ouvi de mulheres que frequentam os cultos, é de que a presença de mulheres é mais notada do que sua ausência nesses espaços e na comunidade eclesial, como um todo. Muitas interlocutoras, especialmente aquelas que fizeram algum trânsito religioso que envolvia igrejas nas quais mulheres não são ordenadas ao ministério pastoral ou não têm participação mais ativa e visível na liderança das igrejas, deram-se conta dessa “ausência” quando passaram a experimentar espaços marcados pela presença de mulheres presidindo o culto, pregando, orando, ou atuando em posições de liderança de suas comunidades locais. A consciência da invisibilidade ou ausência das mulheres em posições de liderança, naturalizada na sociedade patriarcal como um todo, acontece quando as pessoas da comunidade são expostas à presença de mulheres nestes espaços.

Enquanto fui a campo para ouvir mulheres falarem sobre Deus, a partir da perspectiva de gênero, sobre as propostas teológicas e simbólicas apresentadas na liturgia do culto, as interlocutoras se mostraram muito mais interessadas em falar de sua vivência de fé a partir da relação com outras mulheres. Pelos trechos das conversas transcritas ao longo do capítulo 5, pudemos perceber que lhes importava mais que fossem mulheres compartilhando de sua interpretação das Escrituras, de suas experiências lidas a partir da fé, do que necessariamente discutir o gênero das representações de Deus. Não é que este aspecto seja menos importante ou mesmo secundário, mas ele está diretamente relacionado com a corporeidade a partir da qual Deus fala e se revela no culto.

Além disso, apontamos que o engajamento ativo das mulheres no fazer litúrgico e também na pregação legitima as vozes e as experiências das mulheres. Acontece um processo de identificação, através de vivências compartilhadas a partir do gênero. Quando toda a comunidade se dispõe a ouvir mulheres falando de sua experiência com a leitura e interpretação das Escrituras, esse evento legitima não apenas as mulheres que protagonizam esse momentos, mas a vivência de suas espiritualidades. Dessa maneira, a atuação das mulheres na liturgia contribui também

como uma pedagogia, que cria disposição para que se ouçam as vozes, os clamores, as reivindicações das mulheres também no contexto da sociedade em geral.

A normalização de mulheres pregando nos cultos, bem como atuando em posições estratégicas de organização e direção da comunidade eclesial, auxilia no processo de inscrever novas disposições em toda a comunidade. Ouvir e legitimar a experiência das mulheres na interpretação dos textos bíblicos, compartilhados e lidos à luz de suas vivências, propõe imaginários religiosos e sociais libertadores das hierarquias de gênero.

No culto e em sua liturgia, convergem diferentes aspectos da vida e da elaboração do imaginário social e religioso das pessoas, que são expressas nas representações simbólicas do rito, que por sua vez inscreve, nos corpos, através de práticas reiteradas, disposições que informam maneiras de ser e estar no mundo. Isso se dá, especialmente, na maneira como a celebração valoriza e visibiliza a diversidade da experiência humana, corporificada nas diferentes pessoas e grupos, ou mesmo na forma como controla, inviabiliza e silencia estas pessoas, estes grupos. Neste sentido, é importante observarmos quem são as pessoas que ocupam os espaços, que têm voz e vez, qual o nível de participação proposto a elas durante a realização do culto, tarefa empreendida nesta pesquisa.

* * *

Não é possível escrever e falar sobre o final da pesquisa. Este texto compreende uma etapa desta pesquisa, sistematizada em uma tese de doutorado. As discussões e apontamentos aqui presentes dirigem a tantas outras questões, que pretendo continuar investigando. Investigando não apenas por conta da “curiosidade científica”, que constitui uma espécie de *ethos* da pesquisadora, mas também pelo sincero desejo de seguir servindo a um evangelho libertador, a partir da liturgia do culto. Em um dos países do mundo mais violentos para mulheres e pessoas LGBTQIAPN+, não é mais aceitável que as igrejas cristãs fechem os olhos e os ouvidos para as estatísticas, e continuem reforçando teologias hierárquicas e patriarcais, que não somente não ouvem e não veem, mas tentam ainda invalidar e invisibilizar as experiências traumáticas de populações que diariamente sofrem com as diferentes violências de gênero. Nesse sentido, “uma teologia da libertação

feminista e crítica reclama as diversas lutas democráticas visando superar as opressões senhoriais como o lugar político-eclesial a partir do qual se deve falar³³⁷.

Outro aspecto que não foi possível aprofundar nesta tese foram as interseccionalidades dessa presença corporificada na performance litúrgica. A invisibilização, nesses espaços, de pessoas negras e de povos originários, bem como de pessoas com deficiência, ainda é fato notório. Há, ainda, a questão relacionada às pessoas LGBTQIAPN+, a quem muitas vezes é negado o direito até mesmo de participar de forma plena nas comunidades eclesiais, ou seja, de serem batizadas e receberem a Ceia.

* * *

Diversas vezes, ao digitar que “liturgia é teologia performada no corpo”, o corretor automático do editor de textos corrigia a frase para “liturgia é teologia perfumada no corpo”. Em tempos de inteligência artificial, da qual temos justificada desconfiança, desde nosso lugar de pesquisadores e pesquisadoras, o ato falho do editor de texto me surpreendeu e o acolho aqui como uma espécie de inspiração divina através da tecnologia.

Na comunidade eclesial onde trabalhei, ainda é de praxe que a pessoa pregadora, ao final do culto, fique na porta de entrada do templo, despedindo as pessoas, desejando-lhe um uma boa semana, à medida que estas deixam o templo. Recordei que, toda vez que chegava em casa depois de haver pregado no culto, carregava, em meu corpo, em minhas roupas, o perfume das tantas pessoas que faziam questão de me abraçar. Elas não se contentavam com um aperto de mão. O abraço fazia parte da liturgia e era oferecido a todos e todas que o desejassem. O abraço era reconhecimento da presença, da corporeidade. E assim, deixávamos nosso perfume, nossos cheiro, uns nos outros, umas nas outras. Cheiro de comunhão, cheiro de vida, perfume de Cristo.

Que a liturgia perfume nossos corpos com teologia libertadora, e que, à medida que nos movemos e dançamos ao som, ao toque, ao cheiro e ao sopro da Ruah, ela encha a casa com o doce perfume que se desprende dos pés de Jesus; afinal, é em memória dela e de todas as mulheres que, desafiando as barreiras levantadas pelo patriarcado, ousam tocar os pés de Jesus. Onde o evangelho for pregado, se sentirá o seu perfume.

³³⁷ SCHÜSSLER-FIORENZA, 1996, p. 289.

REFERÊNCIAS

ADAM, Júlio César. O diálogo entre culto e cultura: possibilidades para um culto com rosto brasileiro. **Revista de Cultura Teológica**. Ano XXVI, n. 92, p. 57-86, Jul/Dez 2018.

ADAM, Júlio C. Um Deus com o rosto do Brasil: um estudo exploratório sobre a relação entre imagens e imaginários de Deus na cultura e na pregação evangélico-luterana. **Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 14, n.44, p. 1298-1322, 29 dez. 2016.

ADAM, Júlio C. SCHEFFLER, Ismael. Liturgia, rito, corpo e cotidiano. **Estudos Teológicos**, 60(1), São Leopoldo, Faculdades EST, 2020, 315-335.

ALLMEN, J. J. von. **O culto cristão**. São Paulo: ASTE, 2005.

ALTHAUS-REID, Marcella. **Indecent Theology**: “Theological perversions in sex, gender and politics”. Abingdon/New York: Routledge, 2002. s/n [Apple Books].

BARR, Beth Allison. **A construção da feminilidade bíblica**: como a submissão das mulheres se tornou a verdade do Evangelho. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022.

BARROS, Odja. **Flores que rompem raízes**: leitura popular e feminista da Bíblia. São Paulo: Recriar, 2020.

BERGER, Teresa. **Gender differences and the making of liturgical history**: Lifting a veil on liturgy's past. Surrey/Burlington: Ashgate, 2020.

BIERITZ, Karl-Heinrich. “Fundamentação antropológica”. In: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph; MEYER-BLANCK, Michael; BIERITZ, Karl-Heinrich. **Manual de ciência litúrgica**: ciência litúrgica na teologia e prática da igreja (Volume 1). São Leopoldo: Faculdades EST, Sinodal, 2011. p.136-186.

BOFF, Clodóvis. Teologia e espiritualidade: por uma teologia que ilumine a mente e inflame o coração. **Revista Pistis Prax.**, Teol. Pastor., Curitiba, v. 7, n. 1, p. 112-141, jan./abr. 2015.

BOFF, Leonardo. **Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BRUEGGEMANN, Walter. **Um evangelho de esperança**. São Paulo: Mundo Cristão, 2020.

BUYST, Ione. **Celebrar com símbolos**. São Paulo: Paulinas, 2007.

CARVALHAES, Cláudio. "Liturgy and Postcolonialism: an introduction" *In*: CARVALHAES, Cláudio (org). **Liturgy in Postcolonial Perspective**: only One is holy. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

CARVALHAES, Cláudio. Teologia litúrgica da libertação. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 58, n. 2, jul./dez/ 2018, p. 338-355.

CHUPUNGCO, Anscar J. **Inculturação litúrgica**: sacramentais, religiosidade e catequese. São Paulo: Paulinas, 2008.

CURIEL, Ochy. "Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial". *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de [org]. **Pensamento Feminista Hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

DAIBER, Karl-Fritz. "Culto na sociedade e na comunidade". *In*: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph; MEYER-BLANCK, Michael; BIERITZ, Karl-Heinrich. **Manual de ciência litúrgica**: ciência litúrgica na teologia e prática da igreja (Volume 3). São Leopoldo: Faculdades EST, Sinodal, 2011. p.195-215.

DE MICHELI, Maria. **As vanguardas artísticas do século XX**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

DEIFELT, Wanda. Deus no corpo: uma análise feminista da revelação. *In*: TOMITA, Luiza Etsuko; BARROS, Marcelo; VIGIL, José María; ASSOCIAÇÃO ECUMÊNICA DE TEÓLOGOS/AS DO TERCEIRO MUNDO. **Teologia latino-americana pluralista da libertação**. São Paulo, SP: Paulinas, 2006. p. 79-102.

DEIFELT, Wanda. "O corpo em dor – uma análise feminista da arte pictórica de Frida Kahlo" *In*: STRÖHER, Marga Janete; MUSSKOPF, André S.; DEIFELT, Wanda. **À flor da pele**: ensaios sobre gênero e corporeidade. São Leopoldo, RS: Sinodal; CEBI, 2017. p. 12-33.

DEIFELT, Wanda. Uma espiritualidade encarnada. **Tear Online**. São Leopoldo, Faculdades EST, v. 11, n. 1, jan.-jul. 2022, p. 2-11.

ENZERN-PROBST, Brigitte. "Espiritualidade e liturgia das mulheres". *In*: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph; MEYER-BLANCK, Michael; BIERITZ, Karl-Heinrich. **Manual de ciência litúrgica**: ciência litúrgica na teologia e prática da igreja (Volume 3). São Leopoldo: Faculdades EST, Sinodal, 2011. p. 266-284.

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

FRICKER, Miranda. **Epistemic Injustice**: power and the ethics of knowing. New York: Oxford University Press, 2007.

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

GEBARA, Ivone. **O que é teologia feminista?** São Paulo: Brasiliense, 2007.

GEBARA, Ivone. As epistemologias teológicas e suas consequências. *In*: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Marla (Orgs.). **Epistemologia, Violência e Sexualidade**: Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2015. p. 31-50.

GEBARA, Ivone. A Teologia da Libertação e as mulheres. **Sociedade e Cultura**, v. 23:e61023, 2020.

GEBARA, Ivone. "Falar". *In*: DINIZ, Débora; GEBARA, Ivone. **Esperança Feminista**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2022.

GRIJALVA, Dorotea Gómez. **Meu corpo é um território político**. ____ (e-book): Zazie Edições, 2020.

HAN, Byung-Chul. **O desaparecimento dos rituais**: Uma topologia do presente. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, 5. Campinas: Ed. Unicamp, vol 5, 1995. pp 07- 41.

HOOKS, bell. **Teoria feminista**: da margem ao centro. São Paulo: Perspectiva, 2019.

ISHERWOOD, Lisa; STUART, Elizabeth. **Introducing Body Theology**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

KIRST, Nelson. Liturgia. *In*: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph; ZWETSCH, Roberto E. (Org.). **Teologia Prática no contexto da América Latina**. 3. ed. rev. e atual. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p.109-129.

LUCKOW, Fabiane Behling. Hermenêuticas Bíblicas Feministas para uma Educação Feminista. *In: Anais do Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo, RS, v. 7, p. 194-206, 2021.

LUCKOW, Fabiane Behling. “A liderança feminina na experiência das comunidades locais”. *In: PADILLA, C. René; STEUERNAGEL, Valdir. Raízes de um evangelho integral: missão em perspectiva histórica*. Viçosa: Ultimato, 2021. p. 253-255.

MADEIRA, Carla. **Tudo é rio**. Rio de Janeiro: Record, 2021.

MARASCHIN, Jaci C. **Da leveza e da beleza: liturgia na pós-modernidade**. São Paulo, SP: ASTE, 2010.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

MESSEDER, Suely Aldir. “A pesquisa encarnada: uma trajetória decolonial na construção do saber científico blasfêmico”. *In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de [org]. Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 154-171.

MOLTMANN, Jürgen. **Diaconia no horizonte do reino de Deus**. São Paulo: Editora Recriar, 2022.

MOSCHELLA, Mary Clark. **Living devotions: Reflections on immigration, identity, and religious imagination**. Wipf and Stock Publishers, 2008.

MOSCHELLA, Mary Clark. “Ethnography”. *In: MILLER-MCLEMORE, Bonnie J (Ed.). The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology*. Chichester/UK: John Wiley & Sons, 2012.

PANOTTO, Nicolás. “Liturgia e Teologia da Libertação: Liturgia, ocupação teológica e a resignificação do sujeito”. *In: CARVALHAES, Cláudio (org). Teologia do culto: entre o altar e o mundo: estudos multidisciplinares em homenagem a Jaci C. Maraschin*. São Paulo, SP: Fonte Editorial, 2012. p. 75-87.

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

PEDDE, Valdir. Apontamentos sobre o surgimento do Movimento Carismático (Movimentos de Renovação Espiritual) na IECLB. **Estudos Teológicos**, n. 42. v.3, 2002. p. 29–51.

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

PEREIRA, Nancy Cardoso. Teologia da Mulher. **Encontros Teológicos**, n. 70, ano 30, n. 1, 2015. p. 121-157

PROCTER-SMITH, Marjorie. "Images of Women in the Lectionary". *In*: SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth; COLLINS, Mary (Editors). **Women - invisible in Theology and Church**. Edinburg: T. & T. Clark LTD, 1985. p. 51-62.

RUETHER, Rosemary. Sexism and misogyny in the Christian tradition: liberating alternatives. **Buddhist-Christian Studies**, v. 34, University of Hawaii Press, 2014.

SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth. Rumo ao discipulado de iguais: a Ekklesia de mulheres. **Estudos Teológicos**, v./n. 36/3 , p. 281-296, 1996.

SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth. Deus (G*d)* trabalha em meio a nós. De uma Política de Identidade para uma Política de Luta. **Revista de Estudos da Religião**, n. 1, p. 56-77, 2002.

SHOOP, Marcia W. Mount. **Let the Bones Dance**: embodiment and the Body of Christ. Louisville/Kentucky: Westminster John Knox Press, 2010.

SILVA STEUERNAGEL, Marcell. Praise, Politics, Power: Ethics of the Body in Christian Musicking. *In*: MYRICK, N.; PORTER, M. (Eds.). **Ethics and Christian Musicking**. Congregational Music Studies Series. New York: Routledge, 2021.

SMITH, James K. A. **Desejando o reino**: culto, cosmovisão e formação cultural. São Paulo: Vida Nova, 2018.

SMITH, James K. A. **Imaginando o Reino**: a dinâmica do culto. São Paulo: Vida Nova, 2019.

SOLNIT, Rebecca. **Os homens explicam tudo para mim**. São Paulo: Cultrix, 2017.

SOLNIT, Rebecca. **De quem é essa história?** Feminismos para os tempos atuais. São Paulo: Companhia das letras, 2020.

SOLNIT, Rebecca. **Recordações da minha inexistência**: Memórias. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STRATHERN, Ann Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**: Marilyn Strathern. São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 316.

TAMEZ, Elsa. "Apontamentos sobre Deus e gênero". *In*: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). **Teologia para outro mundo possível**. São Paulo, SP: Paulinas, 2006. p. 277-281.

TAYLOR, W. David O. **A Body of Praise**: understanding the role of our physical bodies in worship. Grand Rapids: Baker Academy, 2023.

WEIL, Simone. **Pensamentos desordenados sobre o amor de Deus**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

WHITE, James F. **Introdução ao culto cristão**. São Leopoldo: Sinodal, 2016.