

Bíblia, direitos e laicidade nos engajamentos teológicos de mulheres ecumênicas

TATIANE DOS SANTOS DUARTE

Laicidade como norte metodológico

Quando realizei as primeiras formulações sobre um problema de pesquisa para a tese de doutoramento tinha como categorias basilares aquelas que eu considerava avessas ou mais afastadas do meu campo de pesquisa do mestrado, a saber, as ações políticas da Frente Parlamentar Evangélica no Congresso Nacional que privilegiavam, sobremaneira, a defesa radical da vida desde a concepção, o modelo único de família e os cristãos enquanto sujeitos socialmente majoritários, logo, moralmente outorgados a orientar políticas e ações públicas do estado brasileiro, atuando contra direitos civis da população LGBTQIAPN+, direitos sexuais e reprodutivos das mulheres, gênero e feminismos (DUARTE, 2011).

Nos últimos anos, tornou-se evidente como a circulação de problemas públicos reconhecidos através da visibilidade da agenda moral de determinados grupos cristãos são também embasados por sentidos de laicidade e por princípios jurídicos e constitucionais. Logo, tais sujeitos religiosos estão engajados publicamente “não apenas na produção do reconhecimento público das agências religiosas, mas também, na produção de secularismos” (TEIXEIRA, 2018, p. 16).

Seguindo um percurso metodológico por comparação, busquei por grupos cristãos que atuassem no espaço público de forma distinta daqueles denominados como fundamentalistas ou extremistas e, mais

recentemente, como conservadores. De alguma maneira, buscava um discurso razoável sobre as relações entre sociedade, política e o Estado a partir de discussões de temas como laicidade, papel das religiões, liberdades e direitos humanos e os direitos das mulheres.

Portanto, a laicidade se constituiu categoria norteadora da minha busca por esses grupos e suas enunciações políticas e engajamentos públicos como uma espécie de solvente de acepções fundamentalistas por parte de sujeitos e de grupos religiosos. Destaco que entendo os fundamentalismos como um paradigma que se pretende validar apenas uma verdade ordenadora do mundo e reguladora das relações, legisladora e disciplinadora dos sujeitos e que se coloca como infalível e acima de todas as demais explicações sobre o mundo (TOSTES; BARROS; CARDOSO, 2020, p. 91).

Dessa forma, passei a *googlar*¹ utilizando palavras-chaves como “cristãos e direitos humanos”, “religiosos progressistas”, “religiosos defensores da laicidade”. Todavia, meu desejo etnográfico, entendendo que o campo religioso é afeito a disputas, cismas e dissensos, era encontrar cristãos que verbalizassem sobre laicidade não para purificá-la, mas para politizar discursos, ações e as próprias categorias laicas em relação aos versículos bíblicos tão utilizados pelos sujeitos religiosos que acompanhei no Congresso Nacional.

Igualmente, a proposta visava pluralizar os evangélicos, portanto, era preciso avançar a classificação das pessoas evangélicas (cristãs em geral) entre ‘progressistas’ e ‘fundamentalistas’ ou entre aquelas aptas a dialogar com a modernidade e aquelas incapazes de exercê-la (DUARTE, 2018). E a palavra-chave, pensava, era laicidade. Até mesmo porque conhecia pessoas que possuíam algum tipo de vínculo cristão e que lutavam pelas mesmas causas políticas que eu e eram igualmente laicas.

Conversei com uma amiga antropóloga, de família de tradição luterana, que me indicou o nome de um teólogo luterano, pesquisador das

1. Neste texto emprego ‘Aspas simples’ para emprego de sentido irônico ou para indicar desconforto com o uso da palavra; *Itálico*: para palavras em outros idiomas ou locuções latinas; “Aspas duplas”: para categorias êmicas ou expressões do campo.

temáticas de sexualidades, teologias, saúde e direitos reprodutivos. Como assim um teólogo que estudava sexualidade? Escrevi um e-mail contando sobre minha trajetória e interesse de pesquisa. Ele logo respondeu e se disponibilizou a conversar comigo por *Skype*. Antes, me deu uma dica tão valiosa quanto assustadora: “busque por teologia feminista”. Ele não havia falado em laicidade, mas de teologia junto com outra palavra a mim tão cara: feminista. Assim, o primeiro aprendizado do campo foi que eu precisaria aprender mais, não sobre teorias da laicidade, modernidade e democracia, mas sobre Bíblia e teologia ou sobre hermenêuticas bíblicas e disputas teológicas.

Se a ideia inicial era apreender a laicidade como categoria dos engajamentos públicos de sujeitos religiosos, eu seria ensinada que não necessariamente através dela se daria meu encontro etnográfico fomentador de minhas futuras análises antropológicas, mas por meio das teologias feministas. Eu precisaria aprender de novo a Bíblia para entender as ações políticas das sujeitas que passei a conhecer através das minhas buscas por teologias feministas, para entender que não bastaria citar um versículo como justificção de um dito e um feito, era necessário compreender seu texto, seu contexto e especialmente seu caráter social e político.

Eu perceberia que não eram apenas as categorias laicidade e liberdade religiosa que estavam em disputa na arena pública. A teologia estava em disputa há décadas no campo religioso, assim como a Bíblia passou a ser disputada por religiosos de forma mais constante nos debates públicos. Talvez fosse preciso utilizar a laicidade em relação à Bíblia para politizar os posicionamentos públicos de pessoas cristãs e, sobretudo, de mulheres cristãs em prol da defesa dos direitos das mulheres que passei a observar mais atentamente no decorrer do campo.

E, para isso, foi preciso ter outra perspectiva epistemológica para privilegiar as disputas internas diante do debate público sobre papel de religiosos na democracia brasileira e suas interferências na laicidade do Estado. Talvez fosse preciso estudar teologias para falar de laicidade.

Teologias Feministas como Sul epistemológico

Por certo, aprender com novos sujeitos em campo requer tempo para lidar com certezas prévias que se dissolveram. Assim, permiti-me ser devidamente capturada pela ideia da teologia feminista e parti em uma nova busca online. Como assídua usuária das redes sociais, pesquisei sobre teologia feminista e a “seguir” os perfis de pessoas cristãs e o que “compartilhavam” e “publicavam” em suas *timelines* e o que “tuitavam”. Foi assim que “visualizei” que uma colega havia “curtido” um grupo chamado Rede Ecumênica da Juventude/REJU que “postava” debates a favor das liberdades laicas e dos direitos humanos e posicionamentos críticos às perspectivas dos chamados “fundamentalistas cristãos”.

Enviei a ela uma mensagem explicando que buscava posicionalidades contrassensuais, especialmente sobre as temáticas de gênero e direitos sexuais e reprodutivos. Ela respondeu: “vou perguntar para o Bispo” e logo me informou o nome de três de pessoas vinculadas ao movimento ecumênico com as quais poderia me comunicar: o então secretário do Conselho Latino Americano de Igrejas/CLAI no Brasil, o então facilitador nacional da REJU e a secretária geral do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs/CONIC. Sabia, até aquele momento, da importante participação de setores ecumênicos para a redemocratização brasileira e na defesa das liberdades e dos direitos democráticos e contra as desigualdades e as injustiças sociais². Dessa forma, era possível considerar que o movimento ecumênico se alocava no campo político progressista assim como parte das igrejas protestantes históricas. E que, juntamente com as fileiras progressistas católicas, inspirados pela Teologia da Libertação, opuseram-se ao regime ditatorial brasileiro e latino-americano (DIAS, 2014; TRABUCO, 2016; DUARTE, 2018).

O ano em que eu adentrava em campo era 2014 e, naquele momento, — antes do golpe que destituiu da presidência Dilma Rousseff — a

2. Mais uma vez minha rede de contatos e afetividades foi acionada. Minha ex-orientadora da graduação e amiga Caetana Damasceno me indicou a tese de um ex-orientando que analisou, a partir de fontes históricas, as relações entre movimento ecumênico, ditadura militar e redemocratização (BRITO, 2014) e que muito me auxiliou a mapear o campo e também a suspeitar de tantos nomes masculinos em sua história.

visualização pública evangélica ainda era majoritariamente tomada por representantes como Marco Feliciano, Silas Malafaia e a própria Frente Parlamentar Evangélica. Especialmente porque, na 54ª legislatura do Congresso Nacional, esse grupo logrou fazer da sua agenda moral visível e reconhecida como politicamente importante, fazendo acumular o capital político de parlamentares evangélicos para romper com o governo petista e construir um caminho relevante para a constituição de uma direita cristã conservadora exitosa no pleito eleitoral de 2018. Tais engajamentos tiveram uma categoria mobilizadora central: gênero como palavra demonizada porque formulada pelos feminismos, logo, “anti-cristã”, atacada nos debates públicos e, que deveria ser extirpada das políticas públicas.

Como disse, seguindo a dica da teologia feminista, acessei informações de entidades ecumênicas e percebi um silêncio na produção historiográfica e teológica sobre o movimento ecumênico: e ele era feminino. De todo modo, as pessoas que me foram indicadas eram qualificadas como “abertas ao debate de gênero e sexualidade” e defensoras dos direitos humanos. Diante de informações conflitantes questioneei se as temáticas de gênero poderiam produzir dissensos e embates, mesmo entre grupos que se outorgam não fundamentalistas bíblicos³, como é o caso do movimento ecumênico.

Dessa forma, quando logrei participar dos eventos, sobretudo os coordenados pelo CONIC e por Koinonia, gênero seria a categoria norteadora da minha observação. Gênero era utilizado em materiais de cursos e guias para capacitações, majoritariamente de forma “branda”, ou seja, sem interrogar “o alicerce teológico já construído, seja ele o tradicional, seja ele o da Libertação” (ROSADO NUNES, 1992, p. 23), como explicou Ivone Gebara em um evento em uma entidade ecumênica do qual participei, em 2016.

Com a minha permanência em campo se evidenciava como determinadas agendas e pautas “de gênero” eram interdidas pela conciliação

3. Estes sujeitos se colocam como distintos dos fundamentalistas não porque não utilizam a Bíblia, mas porque interpretam os significados de sua enunciação segundo os contextos pretéritos e em relação aos tempos atuais. É comum que todos os eventos possuam como mote um versículo bíblico, todavia, é de praxe que haja uma discussão exegética dos versículos a fim de que os mesmos sejam utilizados segundo a interpretação sócio-histórica adequada e possam transmitir a mensagem desejada.

ecumênica, ao passo que a categoria central na enunciação pública do movimento ecumênico contra os fundamentalismos era laicidade. Entretanto, gênero era cerne das denúncias proféticas⁴ feitas por mulheres, pessoas LGBTQIAPN+ e pelas juventudes naqueles espaços. Em diversas situações etnográficas, gênero era mais utilizado que laicidade. Isso porque gênero era central na discussão teológica empreendida pelas teologias feministas que construíram, a partir dos feminismos laicos, uma contraposição mediada pela Bíblia às teologias fomentadas pelo patriarcado religioso como tradição a ser obedecida.

Por isso, as ciências sociais e da religião (RODHEN, 1997; DE SOUZA, 2015; ROSADO NUNES, 2001, 2014) têm refletido sobre os “incômodos” de gênero e do feminismo e seus impactos nas religiões cristãs a partir do surgimento das teologias feministas. Como apontei em outro momento (DUARTE, 2021), as teologias feministas tiveram papel central para a mudança cultural e religiosa das mulheres com quem dialoguei em campo porque forneceram uma mediação entre sagrado e política que não as excluía, mas celebravam suas vidas como cristãs e feministas afirmando a laicidade do Estado. Entretanto, esse não tem sido um campo sem disputa.

Diante disso, marcadamente, fui centrando meu olhar posicionado (HARAWAY, 1995) para os engajamentos de mulheres em embates teológicos e nos debates e usos das temáticas de gênero em campo. Uma dessas situações sociais ocorreu em janeiro de 2016, em uma importante entidade ecumênica localizada em São Paulo. Fui convidada como pesquisadora do campo para participar do Seminário de avaliação dos cursos da instituição juntamente com ex-cursistas, teólogas e outras pesquisadoras da área. Em sua fala, a pastora batista Odja Barros afirmou: “É preciso usar a bíblia contra a própria bíblia” para produzir novas teologias sobre as imagens e representações das mulheres produzidas em dois milênios pelo cristianismo patriarcal.

4. As denúncias proféticas são ato verbal para a ação concreta do compromisso ético e profecia ecumênica com a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. Trata-se de um alinhamento político baseado em uma perspectiva teológica que considera Cristo um revolucionário e contestador das opressões de seu tempo. Por este motivo, é necessário se engajar em contextos e processos de luta social contra as desigualdades e injustiças na sociedade.

Utilizando a hermenêutica feminista da Bíblia, Odja interrogou a parábola bíblica na qual uma mulher se percebe com perdas monetárias dentro de sua própria casa (Lucas 15,8-19) para refletir sobre os contextos bíblicos marcados também por desigualdades e conflitos de gênero, raça, nacionalidade. Através da leitura popular⁵ e da hermenêutica feminista⁶, seria a Bíblia fonte da justificação delas como discípulas, igualmente titulares da herança cristã, mas também das ações políticas em prol da igualdade civil de mulheres e homens. Isso porque, essa metodologia privilegia a experiência de vida e do cotidiano das mulheres na Bíblia também através de suas ações de resistência e de celebração. E não de interpretações que apontam os pecados das mulheres como a verdade de Deus.

Dessa forma, a relevância da vida vivida é central para a “hermenêutica da suspeita”⁷ que privilegia o diálogo entre a experiência de mulheres no texto e as experiências vividas hoje pelas mulheres. Assim, o texto bíblico inquirido deve ser lido considerando seu tempo histórico-cultural e legal específico justamente para fazer uma interrogação sobre o próprio presente: “como as mulheres se sentem nos espaços religiosos que atuam?” (Ver). “Onde estão as moedas perdidas das mulheres nas Igrejas?” perguntou Odja (Julgar as situações). Partir da pergunta e não da literalidade é o que permite problematizar a realidade pretérita e atual das mulheres questionando o próprio texto: por que a Bíblia continua sendo utilizada para silenciar e culpabilizar as mulheres (“por que ela perdeu a moeda?”, “essa mulher cuidava bem da sua casa?”).

Segundo a teóloga, diante de um contexto de avanço do fundamentalismo, é preciso perguntar qual o lugar da Bíblia nas comunidades e nas lutas das mulheres e disputar o texto bíblico, visto que a verdade bíblica

5. A leitura popular da Bíblia tem inspiração em Paulo Freire e estabelece o diálogo entre o tempo do escrito bíblico e o contexto e a conjuntura da leitura hoje do texto utilizando a metodologia: ver, julgar e agir.

6. A hermenêutica feminista vem para resgatar o rosto de Cristo como também feminino ao questionar a teologia centrada no sexo masculino como protagonistas únicos da história da salvação.

7. O método da suspeita é utilizado nas teologias feministas para questionar as interpretações feitas dos versículos bíblicos bem como inquirir a historiografia cristã canônica.

patriarcal continua organizando a cultura e as leis da sociedade para se opor à garantia dos direitos das mulheres no âmbito da sociedade civil, ao mesmo tempo que legitima a exclusão das mulheres dos espaços teológicos e históricos religiosos.

Através da suspeita, pode-se não apenas desconstruir o texto pela ótica patriarcal e o reconstruir pela ótica feminista, mas dialogar com a interpretação da palavra religiosa com ação política em prol da vida das mulheres incidindo contra os discursos fundamentalistas (agir). Deste modo, Odja citou o exemplo do grupo que coordena, chamado Manacá, que há mais de 20 anos atua nas localidades periféricas de Alagoas com a leitura teológica feminista e negra para tratar de questões como a relação entre discurso fundamentalista e os altos índices de violências contra as mulheres. Segundo Odja, foi através da Bíblia e de formações bíblico-teológicas não patriarcais que a comunidade que tinha uma origem fundamentalista estava naquele momento discutindo a formulação de um documento para a aprovação do batismo para todas as pessoas, independentemente de suas orientações sexuais.

Tal exemplo demonstra a importância dos usos da Bíblia segundo as teologias feministas que evidenciam como o modelo *kyriarcal* (FIORENZA, 1992; 1995) organizou a estrutura eclesial segundo uma concepção estratificada e desigual do ministério de Jesus, como um apostolado masculino, de não iguais, marcando a patriarcalização da igreja⁸.

Tal construção foi extremamente perniciososa às mulheres visto que não apenas as alijaram da história da igreja, da teologia e dos relatos bíblicos, mas também formulou uma série de concepções e definições sobre o feminino como carne e fonte de todo mal. A partir de um referencial masculino que organiza a sociedade, dita as leis e produz teologia, as hermenêuticas patriarcais bíblicas constroem imagens das

8. Importante destacar que o cristianismo “não é movimento único com um consenso estrutural ou doutrinal. Os estudos mais recentes apontam para uma origem diversa dos cristianismos (Richard, 1996, p. 8) o que contraria uma visão conservadora de uma unidade e ortodoxia inicial. Esta visão conservadora e bem a gosto dos fundamentalismos cristãos idealiza um núcleo histórico original e homogêneo que seria posteriormente comprometido por heresias, diversidades e tendências teológicas e antropológicas. (Richard, 1996, p. 10)” (TOSTES, BARROS, CARDOSO, 2020, p. 90)

mulheres como naturalmente heréticas, pecadoras e cuja moral está sempre sob suspeita.

Diante de um cristianismo que se verticalizou de forma patriarcal, afirmar o uso da Bíblia não para a opressão, mas para a libertação das mulheres (FIORENZA, 1992) é uma iniciativa pioneira feita já no século XIX no bojo da chamada primeira onda do feminismo norte-americano e europeu por um grupo de sufragistas. Lideradas por Elizabeth Cady Stanton (1815-1902), elas entendiam que a luta pela emancipação civil e política das mulheres não poderia desconsiderar que a Bíblia era a matriz da opressão às mulheres no Ocidente. Suspeitando da possibilidade de se fazer uma leitura neutra da Bíblia bem como seus usos para continuar legitimando o patriarcado bíblico e cultural, essas mulheres reuniram um conjunto de revisões e anotações sobre a Bíblia, publicando a “Bíblia da Mulher”, em dois volumes, em 1895 e em 1898.

Portanto, não era possível “jogar a Bíblia fora”, pois, ela era central para evidenciar os engajamentos políticos e debates teológicos feitos por mulheres religiosas, muitas vezes de forma pioneira, para questionar sobre a proibição do sacerdócio feminino, os lugares de não liderança ocupados pelas mulheres na hierarquia das igrejas, a omissão diante de temas como violência doméstica, abuso sexual e estupro a mulheres e meninas, e, sobretudo, a deslegitimação das teologias feministas e da produção teológica das mulheres e da própria importância da ação de mulheres para a constituição histórica do cristianismo ao longo dos séculos.

Até mesmo porque tais engajamentos, embora pareçam destoantes do cristianismo ou de uma identidade cristã única na qual não caberia ser feminista, pelo contrário, apontam as dissonâncias do cristianismo que são ontológicas e históricas. Se uma religião oficial de Estado foi estabelecida produzindo a verbalização de uma teologia única, universal e de caráter autoritária e colonial sobre a diversidade cultural, as chamadas teologias progressistas, como as teologias feministas se constituem nesses embates de produções sobre a história através da enunciação de um discurso pela memória de mulheres, povos e etnias esquecidas, como parte da constituição histórica do cristianismo.

Por isso mesmo, diante dos fundamentalismos religiosos avançados na agenda política e pública do país especialmente por meio um ativismo

“anti-gênero”, é pertinente afirmar a importância da defesa dos direitos das mulheres feita por algumas iniciativas ecumênicas. Pois, mediadas pela Bíblia, continuam a se engajar nessas disputas pela narrativa bíblica e histórica sobre o cristianismo proclamando a proteção das mulheres, sem trair a sua verdade: a libertação de todas as pessoas. E, dessa forma, pressionavam as “posições das Igrejas nas questões ligadas à sexualidade, à reprodução ou à violência contra a mulher” (ROSADO NUNES, 1992, p. 23) bem como suas presenças em embates teológicos e suas implicações para as agendas políticas e nos sentidos dados, segundo a laicidade do Estado, a participação política de evangélicos.

A libertação das mulheres pela Bíblia

Uma das muitas situações etnográficas que acompanhei em campo foram as Rodas de diálogo realizadas por Koinonia, no ano de 2015, em alguns espaços religiosos em São Paulo. As “Rodas” de conversa abordaram de forma prioritária as violências contra as mulheres e denunciavam o silenciamento dos grupos cristãos em relação aos altos índices de violência doméstica e violências de gênero no país.

A atividade começava com a apresentação de cada participante e seu interesse no tema e contava com alguma pessoa mediadora da conversa assim como uma mística de abertura. Em uma delas, a mediação foi feita pela pastora metodista Lídia, que iniciou o debate com uma dinâmica na qual tínhamos dois minutos para escrever num papel como nos posicionávamos em relação ao tema das violências contra as mulheres e compartilhar nossa posição com o maior número de pessoas possível. Foi unânime o sentimento de que eram poucos minutos para partilhar sobre um assunto tão complexo. Lídia concordou, mas lembrou: naqueles dois minutos cinco mulheres haviam sido agredidas. Portanto, era preciso agir. Era preciso que a Igreja agisse.

Lídia contou que um tipo de discurso religioso é comumente usado como justificativa para as agressões às mulheres – “ele bate em nome de Deus”, “perdoa, pois, ele estava possuído pelo Diabo”, “ora que ele será salvo” – bem como para culpabilizar a vítima – “bati porque ela mereceu”

(VILHENA, 2011). Diante dessas justificativas e do silenciamento das comunidades religiosas, Lídia dizia sentir vergonha de ser cristã porque acreditava no Deus de justiça e não num Deus julgamento moral e justificador de violências. Logo, era preciso proclamar a importância da Bíblia para a libertação do povo de Deus e não para sua opressão.

Dessa forma, Lídia utilizou a Bíblia contra ela mesma para enfatizar como desde as primeiras comunidades cristãs as leituras patriarcais da Bíblia se atravessam pela representação da mulher como naturalmente perigosa, que manipula e, portanto, pode influenciar comportamentos e ações, pois, pecadoras por natureza poderiam influir o mal em outras pessoas. Anivaldo Padilha, importante figura do movimento ecumênico, lembrou sobre esses maus usos e interpretações bíblicas feitas pelas leituras patriarcais: “culpam Eva, mas ela não recebeu a mesma orientação que Adão, ela não sabia que o fruto era proibido!” Mas, ela levou toda a culpa pelo pecado original da humanidade.

Por isso mesmo, Pastora Lídia afirmou ser preciso disputar o discurso teológico e bíblico e trazer para as comunidades outras leituras sobre as mulheres na Bíblia que não as concebiam como adúlteras ou puras e virginais. Naquele dia, Pastora Lídia interrogou dois exemplos da Bíblia cujas personagens femininas expressavam a partir de suas vivências para a importância de mudar leis e culturas que promovem desigualdade de gênero e violências contra as mulheres.

O primeiro exemplo era sobre o versículo “A herança das filhas” (Números 27.1-11) que narrava o pedido feito a Moisés pelas filhas destituídas da herança de seu pai falecido. Moisés escutou Iahweh e assim o direito de herança mudou naquela terra, mas não a cultura patriarcal. O segundo exemplo era sobre a conhecida passagem sobre o caso da “mulher adúltera” (João 8. 1-11) que narrava como Jesus exortou à população a refletir sobre leis cujas sentenças eram injustas —apedrejavam pecadoras e, os pecadores? —a partir de um auto-exame de consciência: “quem dentre vós estiver sem pecado, seja o primeiro a lhe atirar uma pedra” (João 8.7).

Naquela situação etnográfica, o exercício propunha ver e julgar as situações do cotidiano por meio de outra interpretação bíblica que não aquela que tem colocado as mulheres em lugares subalternos e silenciosos nas

igrejas e na sociedade. Por isso, seria papel da igreja denunciar, acolher e promover ações a favor da vida das mulheres.

Pastora Lídia, então, nos convocou para a segunda dinâmica a fim de que coletivamente refletíssemos sobre como eram noticiados casos de violências contra as mulheres. E, assim como na interpretação bíblica patriarcal, as mulheres continuavam sendo julgadas e culpabilizadas também na sociedade. Uma das respostas era justamente disputar a Bíblia trazendo, a partir da hermenêutica feminista, valores religiosos que não os fomentados pela verdade patriarcal.

Contudo, mesmo que as pessoas presentes naquelas “Rodas” reafirmassem um compromisso ético como cristãs em prol da libertação das mulheres, como agir diante de um cenário de reatualização de uma “politização reativa’ do gênero e da sexualidade” (BIROLI, 2018, p. 87) feito por segmentos cristãos no sentido de rechaçar e minar quaisquer perspectivas de diálogos e de implementação de novos direitos para as mulheres? Era, portanto, um engajamento desafiador, pois disputava as narrativas dentro de templos pouco impactados pelas teologias feministas e também na própria sociedade em um cenário onde eram os setores religiosos conservadores que estavam em evidência atuando de modo a produzir gramáticas sobre a agenda dos direitos humanos e das próprias categorias como laicidade segundo uma teologia exclusivista.

Entretanto, outra resposta dada por aquela assembleia era ainda mais controversa, pois, envolveria uma ação de colaboração entre religião e Estado através de uma ideia de “igreja segura” que fizesse um primeiro acolhimento de mulheres em situação de violência nas comunidades de fé. Ou seja, não se tratava de incidências realizadas por entidades ecumênicas como organização da sociedade civil, como as próprias Rodas aqui etnografadas feitas por Koinonia, mas sim igrejas como parceiras da rede de serviços e de atendimento a mulheres em situação de violência.⁹

9. Outros objetivos destacados naquele dia foram: ações interculturais e inter-religiosas para promover incidência pública e propor políticas públicas específicas para as mulheres; ações de incidência pública em agendas governamentais e da sociedade civil de mobilização para enfrentamento da violência contra as mulheres; grupos de apoio a homens agressivos, com foco na Lei Maria da Penha, como preconiza a Secretaria de Políticas para mulheres.

Trago esse exemplo porque ele é bom para pensar e indagar certos incômodos presentes nos debates públicos a partir da presença evangélica e nas reflexões sobre a laicidade enquanto regulação do religioso, logo, sobre os sentidos da cooperação entre grupos religiosos e Estado, tendo meu olhar posicionado (HARAWAY, 1995) nos debates sobre igualdade gênero mediados entre a Bíblia e os direitos.

Como disse no início, a identidade evangélica está em disputa e ela passa pelos embates teológicos e políticos feitos no campo religioso e que reverberam no espaço público como conservadores, fundamentalistas ou progressistas tendo como base as disputas entre os limites do religioso e os princípios da laicidade. Nesse jogo de contraste, por vezes, parece que certos sujeitos religiosos estão moralmente autorizados pelo sentido posto de laicidade a incidir na esfera pública, a participar da política, a propor ações ao Estado, a atuar em políticas públicas, e outros seriam uma ameaça.

Evidenciei, portanto, como as mulheres com quem dialoguei debateram seus direitos tendo a Bíblia como farol, mas através de uma interpretação bíblica em consonância com as premissas dos direitos humanos estabelecidas universal e internacionalmente. Logo, são embates fomentados pela Bíblia, mas aproximados a um sentido de laicidade condizente com o Estado democrático visto que as teologias feministas são produzidas nas relações com os feminismos laicos e em diálogos com categorias do direito e das lutas de movimentos sociais de esquerda.

Por outro lado, em um cenário no qual gênero se torna central para a constituição de um projeto cristão de poder político, considero relevante sobressaltar como essas mulheres se engajam publicamente através da mediação entre teologia, Bíblia e direitos dando visibilidade aos sentidos de cristianismo e de igreja produzidos pelas teologias feministas em diálogo com outros campos sociais. Estão, assim, produzindo um reconhecimento público como “boas” cristãs e cidadãs se aproximadas aos paradigmas feministas laicos, mas sendo “más” cristãs e, até mesmo não cristãs, quando analisadas por outros agentes religiosos que entendem a Bíblia como a verdade única.

Dessa forma, ao imbricar Bíblia e direitos publicizando outros engajamentos políticos e formas de ser cristã, sendo feministas, estão atuando

publicamente não para afirmar a laicidade como princípio regulador do religioso, mas questionar como a Bíblia que tem sido o princípio regulador da vida das mulheres, em suas igrejas e na sociedade — assim como da própria laicidade — também pode regular os fundamentalismos religiosos que prosperam na sociedade civil e no espaço público, sobretudo, nos últimos anos.

Algumas conclusões

O debate aqui trazido dialoga com a minha pesquisa etnográfica de doutorado, mas também com um cenário mais amplo de discussões no âmbito das ciências sociais. Entendo que a partir de 2016 ‘novos’ atores evangélicos surgem na cena pública trazendo posicionamentos, demandas e o reconhecimento não de problemas públicos produzidos por uma agenda moral conservadora, mas relevando os históricos problemas sociais que, portanto, deveriam ser objeto da agenda política de cristãos (VITAL DA CUNHA, 2021). Alguns desses sujeitos são herdeiros do campo protestante inaugurado com o ecumenismo moderno, outros deles precursores das disputas teológicas no interior do campo religioso, e mais focalmente em suas próprias igrejas, pela defesa da democracia e dos direitos humanos tendo a laicidade como norte (DE SOUZA, 2023; VITAL DA CUNHA, MOURA, 2021).

São, pois, crentes “progressistas” e “de esquerda” — identidades também em discussão — que estão disputando Deus e a Bíblia pela laicidade como evidenciam seus engajamentos na cena pública. Para isso, acionam de forma veemente a identidade evangélica pautando valores seculares como importantes para a garantia de direitos e ampliação da democracia no país (VITAL DA CUNHA, 2021), mesmo que suas biografias ou pertencas religiosas tenham sido amplamente construídas em igrejas mais conservadoras (ALENCAR, 2016).

Tais sujeitos religiosos estão também imbricados no processo de minoritização política (BURITY, 2016) evangélica como parte importante da reação conservadora exitosa dos últimos anos cuja rearticulação faz, primeiro, esse grupo sair da lógica minoritária para uma majoritária

calcada em lutas políticas amplamente agonísticas e que, ao mesmo tempo, traz “à tona uma identidade evangélica assumidamente neoliberal, punitivista, antiminoritária, patriarcal, racista, antidemocrática” (BURITY, 2023, p. 14).

Dessa forma, a outorga estabelecida pelos “fundamentalistas” como os representantes legítimos da base evangélica (VITAL DA CUNHA, 2021) pressiona o campo que passa a se autodenominar “não fundamentalista” cristão a se engajar publicamente de forma mais presente contra manifestações de irmãos e irmãs a favor do cerceamento de direitos das minorias sociais e até mesmo ações extremadas pondo em xeque a democracia (DUARTE, 2016). É dessa maneira que a disputa pela própria identidade evangélica no espaço político e público (MACHADO, 2021) se torna amplamente mais visível e mais reconhecidamente importante não apenas para as eleições, mas para os embates políticos em torno das políticas públicas do Estado e para a própria validação da ação política de evangélicos.

Todavia, é também nesse cenário de reação contrária e até mesmo violenta e virulenta contra o avanço dos direitos humanos de mulheres, das pautas feministas e dos debates de gênero (MACHADO, 2016), que o movimento ecumênico novamente ganha visibilidade pública e retoma sua histórica atuação política primando pelo papel das religiões enquanto promotoras de direitos humanos, justiça, igualdade, paz e laicidade. Não apenas validando essas categorias, mas defendendo, como apontei neste texto, a Bíblia como mediadora da proteção desses mesmos valores evidenciando como articulam sagrado e política situadamente feministas e alicerçadas no gênero como fonte da libertação das mulheres e para a garantia da justiça e da igualdade de gênero.

Ora, a hermenêutica bíblica patriarcal validou Deus como imagem e semelhança apenas de um masculino autoritário e violento justificando desigualdades entre homens e mulheres. Balizadas por essa hermenêutica teológica da desigualdade, a ampla maioria das comunidades de fé tem se negado a discutir pautas reflexionadas pelos movimentos feministas, uma vez que a igualdade de gênero tem sido entendida como avessa ao fundamento bíblico tradicionalmente apresentado às comunidades religiosas.

Diante desse cenário, para minhas interlocutoras, especialmente para aquelas que são teólogas feministas, é fundamental “retomar os estudos críticos de religião em diálogo com outras disciplinas” a fim de “entender o fenômeno dos fundamentalismos, mas também para aprofundarmos a democracia que queremos numa perspectiva plena de Estado Laico e de um cristianismo não-fundamentalista, mas libertário.” (TOSTES; BARROS; CARDOSO, 2020, p. 96). Koinonia e outras entidades ecumênicas têm apostado em diversas ações de incidência pública como forma de veicular outra perspectiva teológica que questiona essas normatizações e naturalizações dos papéis sociais atribuídos aos homens e às mulheres que justificam violências e subalternização das mulheres.

Assim, era importante apreender as contradições nos debates internos feitos por entidades ecumênicas e os caminhos que ainda precisavam ser trilhados para se alcançar a igualdade de gênero, a despeito dos posicionamentos que esse grupo tem feito na cena pública nos últimos anos em prol da democracia e dos direitos humanos mediados pela laicidade (DUARTE, 2017). Para isso, era também necessário compreender, as mobilizações de mulheres ecumênicas no mundo fora da tese, especialmente porque, apesar da grande incidência política de grupos conservadores, as ideias feministas também estavam na cena pública sendo verbalizadas, disputadas, subvertidas, invertidas, atacadas. É dessa forma que a Bíblia se torna relevante nos debates internos enquanto orientadora da cidadania política de cristãs que aquelas mulheres estavam defendendo.

Logo, era necessário fazer a pesquisa também mediada pela Bíblia, para interrogar as reflexões do campo acadêmico acerca da participação política de cristãos e seus efeitos para a laicidade do Estado e para estabelecer alianças epistemológicas e políticas com aquelas mulheres. Ao tomar seus conceitos como os meus, as teologias feministas foram centrais para analisar os debates feitos por elas segundo demandas por direitos feitas também na cena pública por outros grupos de mulheres.

Por isso, privilegiei aqui apresentar alguns debates internos que mediavam Bíblia e direitos expondo o tipo de laicidade que temos e que permite diversos tipos de posicionamentos públicos de grupos religiosos: desde fundamentalista e anti-feministas até aqueles voltados para a defesa dos

direitos das mulheres, como as das minhas interlocutoras. E até mesmo a colaboração de grupos religiosos em ações públicas do Estado.

Nos últimos anos, setores cristãos têm regulado cada vez mais a laicidade através da visibilidade pública da identidade cristã como um valor moral majoritário, ou seja, a despeito da laicidade e em diálogo com ela. Nesse texto, trouxe a Bíblia para mediar nossas interrogações sobre as relações entre religião, política e laicidade diante de problemas públicos — como a violência contra as mulheres — porque sendo uma categoria êmica explica o código de representação e a formação de suas subjetividades, não apenas como mulheres religiosas, mas como cidadãs políticas, em ações de resistência que realizam a fim de enfrentar às desigualdades de gênero bem como transformar as estruturas que as sustentam no campo religioso e fora dele.

TATIANE DOS SANTOS DUARTE é doutora e Mestra em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Pesquisadora do Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre Mulheres/NEPEM do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares/CEAM da Universidade de Brasília/UnB. Associada da Associação Brasileira de Antropologia/ABA e Integrante da Comissão de Laicidade e Democracia/CLD da ABA.