

CORPO E SEXUALIDADE NO COTIDIANO DAS MULHERES PROTESTANTES DE CALI-COLÔMBIA*

*Ofir Maryuri Mora Grisales***

RESUMO: As mulheres cristãs deparam-se, constantemente, com discursos e exigências que não conseguem ou não aceitam articular em sua prática cotidiana. Observamos, assim, uma tensão entre a ortodoxia cristã (no caso, protestante) e o imaginário e prática das mulheres cristãs a respeito da corporeidade. As formas de assumir o corpo, por parte das mulheres, refletem incongruências em relação à matriz doutrinária do sistema religioso ao qual aderem, o que é decorrente, por um lado, da influência cultural e midiática na promoção de novas representações do corpo feminino e, por outro lado, da cada vez maior relativização do poder religioso numa sociedade secularizada. Assim, o artigo visa mostrar esta tensão que tem lugar nos corpos, elencando como categoria de análise o cotidiano das mulheres protestantes de Cali no que se refere à corporeidade e à sexualidade.

Palavras-chave: Corpo, sexualidade, protestantismo, mulheres e cotidiano.

BODY AND SEXUALITY IN PROTESTANT WOMEN'S DAILY LIFE OF CALI-COLOMBIA

ABSTRACT: Protestant women are faced today with discourses and demands they cannot articulate or totally accept in their daily life experience. We are currently witnessing a tension between Christian orthodoxy and the imagery and practices of Christian women related to corporeity. In recent decades the way in which women assume their bodies reflects inconsistencies in relation to the doctrinal matrix in Protestant religious system, which is due, on the one hand, to the

* Texto baseado em pesquisa realizada durante o mestrado em Ciências da Religião da Umesp concluído em 2011.

** Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Possui mestrado em Ciências da Religião pela Umesp e graduação em Teologia pela *Fundación Universitaria Bautista* de Cali-Colômbia.

cultural influence of media in promoting a new representation of the female body, and, on the other hand, the increasing relativization of religious power in a secularized society. In this sense, this paper aims to analyze the interfaces of this tension that takes place in the bodies, through the study of the discourses of Protestant women from Cali, as well as their daily practices in relation to their corporeity and sexuality.

Keywords: Body, sexuality, Protestantism, women, daily life.

CUERPO Y SEXUALIDAD EN EL COTIDIANO DE LAS MUJERES PROTESTANTES DE CALI-COLOMBIA

RESUMEN: Constantemente, las mujeres cristianas se deparan con discursos y exigencias que no pueden o aceptan articular en sus prácticas cotidianas. Observamos, así, una tensión entre la ortodoxia cristiana (protestante, en este caso) y el imaginario y práctica de las mujeres cristianas a respecto de la corporeidad. La forma de asumir el cuerpo por parte de las mujeres refleja incongruencias en relación a la matriz doctrinaria del sistema religioso al cual adhieren; lo que es resultado, por un lado, de la influencia cultural y mediática que promueve nuevas representaciones del cuerpo femenino, y, por otro lado, la cada vez mayor relativización del poder religioso en una sociedad secularizada. De esta manera, el artículo pretende mostrar esta tensión que acontece en los cuerpos, utilizando como categoría de análisis el cotidiano de las mujeres protestantes de Cali en lo que se refiere a su corporeidad y sexualidad.

Palabras Clave: cuerpo, sexualidad, protestantismo, mujeres y cotidiano.

Pensar a religião desde os sujeitos religiosos parece ser, atualmente, uma forma apropriada de compreender o fenômeno religioso numa sociedade secularizada. Não é mais a religião institucionalizada que determina ou controla as formas de organização social dos indivíduos. Na atual configuração das sociedades ocidentais, os sujeitos assumem maior autonomia, enquanto as instituições procuram recuperar o poder perdido (cf. HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 63). Este deslocamento na análise da religião torna-se fundamental para reconhecer os indivíduos religiosos como sujeitos reais, isto é, como agentes que, de diversas maneiras, lidam – criam estratégias, resistem, forjam alianças etc. – com as informações, parâmetros e exigências do grupo ao qual estão vinculados.

Se o processo de secularização coloca em evidência o poder dos sujeitos religiosos e suas múltiplas possibilidades diante da instituição, a história, por outro lado, nos diz que isto não é novidade¹ e que as novas formas de organização religiosa decorrentes do processo de secularização só deixaram perceber mais claramente as brechas que os indivíduos desconformes sempre forjaram na instituição religiosa.

Seguindo esse pensamento, o objetivo do presente texto é analisar, no contexto de Cali, as formas com que mulheres protestantes lidam, no seu dia a dia, com os discursos religiosos sobre corpo e sexualidade. Acreditamos que os discursos hegemônicos tendem a chocar-se com os próprios discursos, isto é, com as elaborações que sujeitos religiosos fazem de sua experiência. Diante disso, propomos o cotidiano como elemento crucial nesta mediação, capaz de evidenciar as possíveis tensões, bem como indicar os caminhos sempre heterogêneos das mulheres na vida diária.

Cali², cidade colombiana, foi o contexto que nos desafiou a pensar nas formas de as mulheres entenderem e praticarem sua religião. As igrejas do protestantismo histórico – batistas, presbiterianas e metodistas – interessaram-nos por serem as denominações mais antigas na Colômbia (exceto pelo metodismo, que conta com menos de 20 anos³), mesmo que, na atualidade, sejam minoria em relação ao acelerado crescimento pentecostal e neopentecostal das últimas décadas. Além disso,

¹ Cf. No Brasil: DEL PRIORE, 2001, p. 12; ROSADO NUNES, 1996, p. 64. Na Colômbia: MEERTENS, 2000, p. 24.

² Cali, com sua área metropolitana, é, depois de Bogotá e Medellín, a terceira região urbana da Colômbia, assim como a terceira cidade em população, com dois milhões de habitantes: 51,2% de mulheres e 48,8% de homens. Algumas das características do contexto cultural e social de Cali são: (1) a música, principalmente a *salsa*, como símbolo de identidade cultural (ULLOA, 1987 e 1988; PACINI-HERNANDEZ, 2010); (2) sua importância geográfica e econômica, sendo considerada um dos centros econômicos e industriais do país; (3) seu papel fundamental, nas últimas décadas, na recepção de população *desplazada* vítima do conflito armado (GUEVARA, 2002, p. 24). (4) Destaca-se também na cidade, a presença significativa de população *afro-colombiana* (26%) (URREA; QUINTIN, 2002), assim como (5) os altos índices de violência e as marcas deixadas pelo narcotráfico na cultura e na economia da cidade.

³ A instabilidade política e religiosa da Colômbia fez com que as agências missionárias metodistas dos Estados Unidos desistissem de investir no estabelecimento metodista no país no começo do século XX (RODRÍGUEZ, 1998, p. 79). Assim, a denominação metodista teve uma entrada tardia na Colômbia. O início do metodismo no país está datado do ano 1996 segundo o site oficial da Igreja Metodista Colombiana (<http://www.metodista.org.co/>).

doutrinariamente, o protestantismo histórico na Colômbia apresentou-se sempre em sua vertente mais conservadora, o que, conseqüentemente, significou uma maior vigilância ética (cf. RODRÍGUEZ, 1998, p. 266).

Historicamente, a religião apropriou-se da definição dos corpos ao determinar seus usos possíveis (pureza) e ao sancionar qualquer desvio desta direção (impureza). Esta apropriação corporal efetivou-se, principalmente, sobre as mulheres, cujo corpo foi sinalizado como perigoso e inferior e, em consequência, teve que ser reprimido e controlado (cf. DALY, 1994, p. 72). É nessa perspectiva, da relação entre mulheres e religião, que se insere o presente estudo. É por meio das mulheres do protestantismo histórico que visamos apreender as tensões que acontecem no corpo. Lembremos que, para as feministas, o corpo, enquanto principal lugar de opressão, constitui-se, também, em lugar político de transformação e libertação (cf. OLIVEIRA, CARNEIRO, 1995; TOMITA, 2004, p. 132; GEBARA, 2010, p. 93-100).

Não obstante, não é nosso objetivo elencar os elementos do discurso protestante do corpo ou da sexualidade. Interessa-nos, de fato, dar prioridade aos discursos e práticas das mulheres cristãs e suas formas múltiplas de receber e processar esses discursos no cotidiano. Isso porque acreditamos que o discurso faz-se efetivo ou não na vida concreta das pessoas. Assim, o discurso “oficial” sobre corporeidade e sexualidade aparecerá de diferentes maneiras na própria fala das mulheres que participaram da pesquisa.

O cotidiano e sua importância hermenêutica

O cotidiano é uma categoria de análise recente na academia. Nas últimas décadas tornou-se um elemento fundamental para os estudos da história. Um exemplo claro disto são os estudos do cotidiano da filósofa húngara de tradição marxista Agnes Heller⁴.

Para Heller, a importância do cotidiano radica em ser este o lugar de individualização e de construção do ser humano (2000, p. 17). Toda pessoa participa da vida cotidiana. Valores, medos, anseios e necessidades estão inseridos nela. Segundo a autora, no cotidiano colocam-se em funcionamento todos os sentidos, as capacidades intelectuais, as habilidades manipulativas, sentimentos, paixões, ideias e ideologias dos seres

⁴ Ver, por exemplo: HELLER, 1982; HELLER, 2000.

humanos (idem). Sua preocupação é com a especificidade das pessoas, envolvidas nas ações que tecem a vida cotidiana, para entender como estas práticas comuns se relacionam com os movimentos da história.

O cotidiano, como categoria de análise, mudou substancialmente a forma de olhar a realidade social. Segundo Maaïke de Haardt, o interesse no cotidiano cresce a partir da década de 1970 e delimita-se contra

um pensamento que favorece o geral em detrimento do específico, individual e concreto, o objetivo em detrimento do subjetivo, o institucional em detrimento do individual e a teoria e o termo em detrimento da experiência. (HAARDT, 2007, p. 63).

Nesse sentido, o cotidiano é uma categoria que reivindica os elementos considerados marginais na academia, ao debruçar-se sobre o que parecem ser práticas ordinárias.

Michel de Certeau é um autor importante nos estudos sobre o cotidiano (cf. CERTEAU, 2003). Sua contribuição é significativa, no sentido de especificar metodologicamente o papel sempre ativo dos sujeitos diante dos produtos culturais hegemônicos. Certeau foca sua análise nas práticas culturais que denomina “artes de fazer”, por serem múltiplas e porque nelas se articulam trocas e jogos que podem alterar os códigos impostos, fazendo com que os sujeitos, de diferentes formas, criem as próprias maneiras de lidar com o que lhes é infligido culturalmente. Para o autor, o cotidiano aparece como lugar de possibilidades, de conflito e de invenção, onde o consumo – apropriação – e a recepção dos “usuários” questionam o suposto poder maciço das instituições (cf. CERTEAU, 2003, p. 18).

Por tratar-se do lugar que propicia e permite a ação dos sujeitos diante dos jogos discursivos hegemônicos, a partir das próprias determinações, símbolos ou condicionamentos sociais, apontamos o cotidiano como o *momento* e, ao mesmo tempo, o *espaço* onde se define e se assume o que há de ser normativo para a própria vida. O cotidiano é um lugar de resistência, não como um “ato consciente e deliberado de manobra dos/as sujeitos” (ORTEGA, 2009, p. 18), e, sim, como o único lugar capaz de gerar, muitas vezes como estratégia de sobrevivência, possibilidades concretas de ação, de reação, de ressignificação no dia

a dia. Por isso, consideramos o cotidiano um elemento que promove a prática interpretativa, a hermenêutica dos sujeitos. É o cotidiano, com sua ambiguidade característica, que permite as “astúcias” e as “táticas” em relação aos discursos.

A hierarquia do cotidiano

Uma das características que Agnes Heller atribui à cotidianidade é seu caráter hierárquico. Segundo a autora, “a vida cotidiana tem sempre uma hierarquia espontânea determinada pela época (pela produção, pela sociedade, pelo posto do indivíduo na sociedade)” (2000, p. 40). Os seres humanos nascem já inseridos numa determinada cotidianidade com seus valores e categorias. Porém, segundo a autora, a hierarquia do cotidiano não é imutável, pode modificar-se de modo específico em função das diferentes estruturas socioeconômicas e das diferentes épocas. Essa hierarquia, tal como ela o indica, possibilita à individualidade uma margem de movimento diferente em cada caso.

Mulheres e homens, com suas múltiplas diferenças e semelhanças, nascem numa ordem social hierárquica que classifica e designa lugares fixos para as pessoas. Como afirmaria Pierre Bourdieu, trata-se da somatização das relações sociais de dominação, encarregadas de instituir um *habitus* por meio do qual se passa a perceber o mundo (2010, p. 33-34); são princípios organizadores de relações sociais, instaurados por meio de rotinas de divisão do trabalho, rituais coletivos ou privados, condutas e lugares específicos destinados a cada um dos sexos.

O cotidiano está carregado de elementos significativos, porém, muitas vezes, considerados sem relevância, como a comida, os objetos de uso diário, os relacionamentos familiares, a rotina. Por fazer referência ao “corriqueiro”, o cotidiano aparece como um âmbito marginalizado da ordem social, por muito tempo considerado, também, como área das mulheres, que igualmente são marginalizadas na ordem simbólica (cf. HAARDT, 2007, p. 66). Nesse sentido é que algumas feministas encontraram nesta categoria um elemento rico para explorar⁵. Segundo Luiza Tomita,

⁵ Por exemplo, as teólogas latino-americanas Ada Maria Isasi-Díaz (2002) e Maria Pilar Aquino (1998) colocam o cotidiano como elemento central de sua produção teológica.

As elaborações de teóricas feministas estão ressignificando o conceito de cotidiano, a partir da ideia de que, de fato, o cotidiano, pode ser espaço de resistência e transformação [...] o cotidiano aparece como uma categoria epistemológica que revela os estereótipos das mulheres enquanto ligadas à esfera “privada”. (2004, p. 93).

Embora o cotidiano seja capaz de sobrepor o privado e o público, ainda persiste o preconceito que divide estas esferas. Esta dicotomia, produzida por condicionamentos históricos, traduz-se em relações assimétricas de poder entre homens e mulheres, ocasionando um duplo reducionismo: “o doméstico foi despolitizado, enquanto a esfera política foi limitada ao público” (TOMITA, 2004, p. 99). Concretamente, nega-se o significado político do espaço doméstico. Porém, a vida cotidiana não está separada da vida do trabalho ou das instituições. Tudo parte da vida cotidiana e a ela retorna (cf. HELLER, 2000, p. 50). Tentaremos mostrar, pois, as formas em que se efetiva o poder dos discursos hegemônicos no cotidiano das mulheres protestantes de Cali, no que tange, principalmente, à sexualidade.

O cotidiano nas mulheres de Cali

Os discursos normativos não determinam, necessariamente, as práticas cotidianas dos sujeitos. Podem até gerar conflitos, medos e culpas, mas de maneira alguma são inibidores das manobras dos sujeitos religiosos. Os indivíduos encontram-se constantemente diante de inovações discursivas, bombardeio de imagens que promovem o colapso da suposta concordância entre o imaginário e a prática. Este fluxo de discursos propicia tensões que são visíveis nos posicionamentos das mulheres quando percebemos que aparecem totalmente deslocados da própria experiência de vida. Exemplo disto foram algumas mulheres divorciadas que reivindicaram uma posição contrária ao divórcio, ou as mulheres que moravam com o parceiro não estando formalmente casadas e condenaram o sexo antes do casamento. Isto quer dizer que a norma não impedia elas de agir, porém, quando eram questionadas, tentavam se adequar, pelo menos discursivamente, a essa norma.

Formas múltiplas de lidar com os discursos impostos

No cotidiano, misturam-se, juntam-se e, por vezes colidem os discursos que teoricamente resultam tão fáceis de separar. Imagens e representações do corpo, mesmo que não provenham da mesma fonte, convergem na vida cotidiana. Daí a importância do papel ativo dos “praticantes”: são elas e eles que mobilizam os dogmas, os princípios, os símbolos, ao mostrar seu poder de produzir significados dentro das diferentes esferas, sem separação, sem fronteiras claras.

A expectativa protestante de um corpo puro e controlado traduz-se, geralmente, em uma sexualidade restrita (cf. BARRERA, 2005, p. 32). Só há um corpo e é esse corpo que recebe as restrições e atende aos apelos. Certamente, muitas mulheres cristãs vivem cotidianamente sem pensar na existência destes discursos que se conjugam sobre suas vidas. Mas esta coexistência discursiva torna-se manifesta, por exemplo, na fala de uma mulher metodista que afirmou: “*pienso que la mujer es muy incitadora, incluso dentro de las iglesias hay un culto al cuerpo*”. A imagem da mulher sedutora, que remete à representação religiosa da Eva bíblica, é colocada junto à imagem moderna do “culto” ao corpo, isto é, a atual preocupação com o cuidado e o embelezamento corporal feminino. A tensão aparece no encontro dessas representações. Ela critica o fato de a igreja, o âmbito do sagrado, não constituir um limite para o avanço dessas práticas que exaltam a beleza corporal e que reforçam o caráter sedutor do corpo feminino.

Nas diversas formas de viver a corporeidade existem relações de adequação discursiva, mas também de contradição e de diálogo constante com as palavras impregnadas de poder, seja este religioso ou midiático-simbólico; tudo em um processo contínuo de confronto, elaboração e reformulação, mesmo inconsciente ou dissimulada dos sujeitos. No entanto, temos que pensar que as possibilidades do cotidiano podem estar limitadas. As condições subjetivas têm restrições objetivas, sendo necessário perguntar pelas possibilidades que permitem as disposições (*habitus*) aos sujeitos. Nas palavras de Michel de Certeau, significa reconhecer “as margens de manobra permitida aos usuários pelas conjunturas nas quais exercem a sua ‘arte’” (2003, p. 44).

A multiplicidade de maneiras pelas quais as mulheres de Cali entendem e experimentam a própria sexualidade, inclusive dentro de uma mesma igreja local, confronta-se com a forma tradicionalmente

“absoluta” de conceber e elaborar as doutrinas e os lineamentos da igreja: “na ordem dos princípios, tudo parece ser comandado pelo amor absoluto e pela ordem absoluta!” (GEBARA, 2004, p. 49). No entanto, temos que considerar que a sexualidade, no âmbito cristão, remete ao segredo. É um tema sobre o qual não se fala, pertence ao privado da vida dos crentes. Sobre isto Rubem Alves escreve:

No silêncio protestante sobre o sexo como graça escondem-se séculos de um dizer do sexo como vergonha. Trata-se de um silêncio que fala. Fala o neoplatonismo. Fala Santo Agostinho [...] O silêncio protestante sobre o sexo é a expressão da vergonha, no nível da linguagem. (2005, p. 217).

Isto explica a dificuldade que algumas mulheres entrevistadas tiveram para se referir ao sexo de forma aberta. Em Cali, foi perceptível esta “vergonha” em relação ao sexo nas entrevistadas com uma faixa etária entre 40 e 65 anos. As mulheres entre 28 e 35 anos mostravam-se um pouco mais à vontade para falar a respeito. Já, nas questionadas, notam-se posicionamentos muito variados, sendo difícil perceber padrões de pensamento de acordo com a idade.

Sexo antes do casamento, divórcio e segundo casamento

Elementos encontrados nas respostas que as protestantes *caleñas* nos forneceram em campo, indicam que, em se tratando de sexualidade, muitas mulheres ainda estão sujeitas a discursos repressivos da religião. Isto é claro, por exemplo, na pergunta sobre o sexo antes do casamento, em que uma mulher metodista, além da resposta totalmente contrária, afirma: “*es una bendición guardar el cuerpo para el matrimonio*”, expressão que amarra sua resposta a um simbolismo autorizado. Não é obrigação, não é lei, é uma bênção. A sexualidade dentro dos parâmetros do casamento é retratada como dádiva divina. Nesta frase há, principalmente, uma alusão ao valor da mulher pura sexualmente, confirmando a representação da mulher virgem que é entregue ao marido no casamento para ele desfrutar das primícias do seu corpo, que é reduzido, assim, à sua sexualidade cooptada e dirigida para o prazer dos outros (cf. LECLERCQ, 1968, p. 16).

De modo geral, as protestantes *caleñas* mostraram um reconhecimento explícito da norma vinculada ao discurso religioso: “o sexo é permitido se, e somente se, ocorrer dentro do casamento” (ALVES, 2005, p. 209). Trinta e uma mulheres protestantes⁶ concordaram com a norma religiosa que sanciona o sexo antes do casamento; a maioria destas respostas veio de batistas e presbiterianas. Um número também significativo optou por relativizar o preceito religioso, dando às situações, circunstâncias e casos específicos da vida um papel importante no momento de decidir sobre relações sexuais.

Encontramos também 18 mulheres que responderam: “*se há amor e compromisso, não vejo nada de errado*” – uma resposta que não fazia alusão direta à religião ou a um discurso eclesial, mas deixava implícitos dois valores facilmente aceitos no imaginário cristão: “amor” e “compromisso”.

Evidentemente há mudanças nas formas de recepção dos discursos religiosos que visam ao controle e à repressão da corporeidade. Podemos imaginar que diferentes e complexas histórias de vida, no passado e no presente, levam a ressignificar os discursos, a relativizá-los, ou a colocá-los entre parênteses nos momentos em que situações concretas, pulsões sexuais, desejos, necessidades de companhia etc. pesam mais do que abstrações e elevados ideários religiosos.

Quanto à pergunta sobre o divórcio que, conforme o sistema de sentido protestante, é uma violação aos limites impostos sobre os corpos dos/as crentes, isto é, à sexualidade controlada e permitida, encontramos várias formas de receber o discurso entre as mulheres de Cali. As presbiterianas que participaram da pesquisa, por exemplo, foram contundentes em sua posição negativa em relação ao divórcio e ao segundo casamento⁷. Vinte e seis (26) de trinta e quatro (34) mulheres (76%) afirmaram ser contrárias ao divórcio. Embora esta posição

⁶ No total, 96 mulheres responderam ao questionário estruturado. Para ter acesso aos dados completos da pesquisa de campo, ver dissertação de mestrado da autora.

⁷ Ao perguntarmos por esta tendência conservadora entre as presbiterianas, inclinamo-nos a pensar que possa ser resultado da influência que nas últimas décadas o pentecostalismo teve sobre as igrejas protestantes ‘históricas’ (BELTRAN, 2004, p. 483), especialmente entre camadas mais pobres, setores periféricos onde cresce de maneira acelerada. Esta ‘pentecostalização’ implica a incorporação de novas formas litúrgicas, assim como no encontro e até a assimilação de determinadas ênfases doutrinárias. Neste sentido, o pentecostalismo, com seu controle do corpo e da sexualidade (BARRERA 2005, p. 33), pode ser considerado um elemento que contribui para reforçar a moral puritana entre as presbiterianas.

prevaleça entre as casadas (9) e as viúvas (7), também está presente em outras mulheres de diferentes faixas etárias e estados civis. Algumas das questionadas apelaram ao princípio religioso como justificativa quase “absoluta” de sua posição contrária ao divórcio. Nota-se o recurso à palavra revelada como elemento de autoridade simbólica, legitimador nas seguintes declarações de mulheres presbiterianas:

“Porque la palabra de Dios es muy clara que nada los separa solo la muerte.”

“El señor constituye el matrimonio por lo tanto el señor dice que hasta que la muerte los separe. No debe existir el divorcio!”

Esta forma de assumir “verdades” religiosas como sendo próprias faz parte da pretensão de conhecimento absoluto e do sectarismo que caracteriza o protestantismo (cf. ALVES, 2005, p. 151). Afirmar e repetir as doutrinas e os princípios religiosos, até certo ponto, define a participação e a pertença do/a crente à comunidade de fé. Uma absolutização da linguagem resulta ser confortável porque oferece definições estáveis e receitas prontas para assumir a vida no universo simbólico em que se habita. Não é necessário refletir; basta verbalizar a “verdade”, mesmo que ela esteja muito longe da realidade (cf. ALVES, 2005, p. 150).

O número de respostas negativas tendeu a diminuir na pergunta sobre o segundo casamento: 19 de 34 mulheres presbiterianas (55%) posicionaram-se contrárias. Porém, o discurso regulador que atribui um significado negativo ao divórcio não nega a possibilidade de este vir a acontecer. Para a Igreja Presbiteriana⁸, por exemplo, enquanto o divórcio é uma transgressão, o segundo casamento não o é, necessariamente. Não há um posicionamento tão firme sobre o assunto. Na maioria dos casos, é considerado um problema quando o antigo marido ou antiga esposa continua vivo/a, contudo, torna-se algo lícito quando o/a cônjuge morre⁹.

⁸ Igreja presbiteriana Cumberland é a principal e maior denominação presbiteriana presente em Cali à qual pertencem as mulheres que participaram da pesquisa. A Igreja Presbiteriana Cumberland organiza-se nos Estados Unidos no ano de 1810, separando-se em alguns aspetos da Confissão de Fé de Westminster (www.cumberland.org).

⁹ Ver o ponto 6.00 “El matrimonio y la familia” In: <http://www.cumberland.org/gao/spanish/confesio.htm#1984> Confession

Ainda sobre o divórcio, uma entrevistada metodista afirmou: “yo estoy contra el divorcio, aunque soy divorciada”. Nesta declaração revela-se uma tensão. Faz-se notória a força simbólica do princípio religioso sobre seu pensamento, que, apesar disso, não consegue impedir as divergências da própria vida. O importante é não contrariar discursivamente seu sistema de crenças, ou a própria Igreja, embora resulte impossível não contrariá-la no cotidiano, quando este se apresenta em seu caráter imprevisível e caótico (cf. HAARDT, 2007, p. 75).

Todavia, quando questionada sobre o segundo casamento, a mesma mulher afirma ser favorável, e completa sua resposta dizendo: “Dios es un Dios de oportunidades”. Trata-se de uma mulher separada e casada de novo. Tais condições a colocam, simbolicamente, num lugar “marginal” dentro da Igreja. É nesse contexto que ela precisa de uma justificativa, uma legitimação para continuar sentindo-se digna do amor de Deus, apesar de encontrar-se numa situação que contradiz o que ela pensa ser a correta doutrina. Mas parece que práticas “transgressoras” causam tensão e potencializam a resignificação dos discursos. Esta mulher, a partir de sua experiência de vida “fora da norma”, reelabora a imagem de um Deus punitivo que, em sua experiência particular, torna-se um Deus misericordioso, “de oportunidades”, porque não a castiga pelo “desvio” cometido. O Deus que caminha com ela mesmo depois da “transgressão”. É interessante notar como, por meio das palavras, esta mulher reivindica seu lugar no sistema de sentido protestante; ela mesma se apresenta como uma intérprete da norma, mas principalmente de sua própria experiência de vida, que mesmo não querendo, contraria o designado.

O protestantismo, de modo geral, lida bem com a questão do divórcio e do segundo casamento. O próprio Martinho Lutero, em *La cautividad babilónica de la Iglesia* (1520)¹⁰, critica fortemente a Igreja Católica por colocar obstáculos às pessoas no que diz respeito à sua sexualidade e por regular, de maneira absoluta, sobre os relacionamentos dos crentes (LUTERO, 1977, p. 140). No mesmo escrito, Lutero afirma não ter uma posição definida sobre a licitude do divórcio. Sua opinião mais clara é contra a interdição católica do segundo casamento, o que

¹⁰ Ver no escrito a parte que se refere ao matrimônio (LUTERO, 1977, p. 133-142).

considera um absurdo: “*Me llama más aun la atención que obliguen a permanecer célibe al que se halla separado de su esposa por el divorcio y no le permiten volverse a casar*” (1977, p. 140). Esta “permissividade” protestante em matéria de moral familiar foi um dos principais males contra os quais a Igreja Católica se opôs de forma radical. Para o catolicismo, o protestantismo constitui uma ameaça à santidade da família (cf. LECLERCQ, 1968, p. 98).

De modo geral, poder-se-ia afirmar que a existência de membros divorciados e/ou casados pela segunda vez, questão mais ou menos aceita nas igrejas do protestantismo histórico de Cali – se bem que, no âmbito presbiteriano, parece ainda prevalecer certa resistência a esta prática –, não representa ou indica perigo algum para o desenvolvimento da comunidade religiosa ou para a “verdade” que se pretende possuir. Enquanto, para uma pastora metodista divorciada, sua condição não constitui problema ou impedimento para o exercício de sua função, outra pastora batista afirma que, embora exista como realidade dentro da igreja, o divórcio só se torna um problema (que ainda assim não é intransponível) ao atingir pessoas que detêm algum cargo dentro da estrutura eclesial.

A instabilidade dos relacionamentos amorosos, o incremento nos divórcios e a diminuição dos casamentos são algumas das características que as últimas pesquisas demográficas na Colômbia têm indicado como mudanças na composição familiar¹¹. Esta é uma realidade em Cali e em todo o país, apesar dos esforços de muitas mulheres por atenuá-la com um discurso religioso autoritário que se recusa a dar prioridade à vida sobre a Palavra. Embora algumas cristãs continuem a fazer uso de linguagens totalizantes para se colocar diante destes temas, na atualidade, as pessoas, mesmo dentro da Igreja, estão mais abertas às mudanças no que diz respeito a arranjos nos relacionamentos e nas formas de lidar com a própria sexualidade. Não se espera mais um único modelo de família. O próprio exercício pastoral precisa ser revisado diante das mudanças do mundo familiar, das relações amorosas e da crescente autonomia dos sujeitos. Chamou muito a atenção o seguinte depoimento de uma pastora:

¹¹ Ver, por ejemplo, o cap. 7 da Encuesta Nacional de Demografía y salud 2010. Disponível em <http://www.profamilia.org.co/encuestas/Profamilia/Profamilia/images/stories/PDF-capitulos/Capitulo-7.pdf>

Por ejemplo, llega una persona que es separada, tiene un poco de años y dice que tiene un novio y que no sabe qué hacer, y tiene su forma económica bien, qué te vas a poner a decirle, vea no se acueste con él... ¿qué puedes hacer ahí? yo soy muy realista, o sea, no es lo ideal; es que el ideal de Dios no ha sido la condición que nosotros vivimos, que nosotros ya vivimos en la gracia. Ahora, sin admitir el pecado, no es que nosotros admitamos el pecado, pero soy consciente de la realidad que vive la gente [...]

Hay un contexto en el cual, yo no te puedo estar juzgando, por lo general ni en nuestras iglesias hoy encontramos vírgenes... yo no puedo cerrar los ojos a la realidad que hay. Quien soy yo, cuando todos los pecados son iguales... Dios no me ha puesto para juzgar y si para cuidar, guiar y ayudar. (G. O., entrevistada batista, 47 anos).

Diante da vida, tal como ela se apresenta, com seus conflitos, suas ambiguidades, isto é, diante do cotidiano que se impõe, a pastora mostra-se impotente em sua função pastoral. Não é uma impotência que decorra de sua incapacidade de fazer, mas desencadeada ao descobrir os limites da própria profissão religiosa num momento de pluralidade de perspectivas. Encontramos em suas palavras um reconhecimento e até certo respeito pela autonomia dos/as crentes.

A pastora não tem problema em fazer arranjos nas doutrinas – apelando para novas formas de entender o pecado e a graça – para justificar sua posição menos rígida em relação à sexualidade dos/as membros da Igreja. O fato de ser uma mulher que precisa suportar os obstáculos que o cotidiano da Igreja lhe coloca à realização de sua função¹², parece-nos um indicador desta abertura discursiva. Ela não tem muito a perder, não precisa mostrar coerência com palavras de antanho, mas mostra-a com a vida e as necessidades das pessoas que estão sob seu cuidado. Segundo Marcella Althaus-Reid: “*la búsqueda de coherencia es una preocupación de los centros de poder, pero no de las márgenes*” (2008, p. 97) – o que pode soar contraditório se pensarmos que, em sua função de pastora, ela estaria no centro de poder. Contudo, de fato, ela não está: seu lugar simbólico é a margem. Enquanto mulher, seu sacerdócio precisa de constante legitimação.

¹² Em entrevista, a pastora fala das dificuldades que muitas pessoas da Igreja têm para reconhecer seu cargo, diante do qual enfatiza sua lealdade direta a Deus: “*yo sé a quién estoy sirviendo...*”. Ela diz não ter problema com a diferença de pensamento; afirmou não se impor ou brigar por isso, mas simplesmente cumprir sua função pastoral.

Aborto: entre a negação, a dúvida e a aceitação

A pergunta sobre o aborto entre as mulheres de Cali¹³ mostra-nos a prevalência de uma posição rígida do discurso diante de uma prática socialmente construída como inconcebível e malévola:

À caracterização do aborto como “crime nefando”, “crime repugnante”, “assassinato a sangue-frio”, “crime pela lei dos homes e abominável pela Lei de Deus”, acrescenta-se o agravante de “eliminar a vida de um inocente”. (CITELI; ROSADO-NUNES, 2010, p. 29).

Estes elementos negativos imputados à prática do aborto reforçam a resistência a esta prática entre as pessoas, homens e mulheres, principalmente naquele/as que são herdeiros/as de uma tradição religiosa patriarcal. No âmbito religioso, tanto católico quanto protestante, esta prática é considerada um pecado gravíssimo. O discurso a este respeito apresenta-se incondicional, já que envolve a vida como princípio absoluto que – como bem colocado por Ivone Gebara – parece ser uma afirmação evidente para a maioria das pessoas:

Com relativa facilidade se fala do respeito absoluto à vida, da dignidade da vida humana, dos direitos inalienáveis da pessoa humana e outras afirmações genéricas como se fossem afirmações de uma clareza indiscutível. (1997, p. 66).

Geralmente, o que acontece na vivência concreta desafia essa rigidez e o autoritarismo dos princípios religiosos. Se, por uma parte, podemos ressaltar a efetivação do discurso que condena o aborto sobre o imaginário das mulheres protestantes de Cali (34% se afirmaram contra), por outra, a heterogeneidade das respostas encontradas nos três segmentos religiosos remete a formas diversas de pensamento sobre o tema. Não há unanimidade diante do aborto, embora seja definitivamente condenado na tradição cristã.

¹³ É importante frisar que em Cali, como em muitos outros lugares do mundo, a prática do aborto é comum, embora permaneça oculta, na maioria dos casos sendo praticada de forma ilegal e em lugares não autorizados. Por se tratar de uma prática oculta, não existem dados que confirmem o número de abortos que efetivamente se realizam na cidade. Ver reportagem: Aborto, una amenaza clandestina. El País. Cali/Valle. Año 61. N. 21.775. 26 págs. 25 de outubro de 2010. Disponível:

<http://www.elpais.com.co/elpais/cali/noticias/aborto-clandestino-sombra-adolescentes>

A primeira pergunta sobre o aborto no questionário aplicado em Cali coloca-se dentro dos limites da legislação colombiana ao questionar a opinião diante do aborto nos casos em que a lei o permite, isto é, perigo de vida da mãe, má formação do feto e estupro (cf. MAZZO, 2007). Apresentamos várias opções de respostas: elas podiam optar por alguma das condições estipuladas pela lei colombiana, por todas, ou por nenhuma.

Do total de 34 respostas contrárias ao aborto em qualquer circunstância, ou seja, mulheres que pensam que nenhuma condição justifica o recurso a tal prática, 21 eram presbiterianas, 12 eram batistas e 1 era metodista. Esta tendência continuou proporcional no número de mulheres que se afirmaram a favor do aborto nas três condições da lei: 1 presbiteriana¹⁴, 12 batistas e 6 metodistas. Cruzamos os dados segundo estado civil e faixa etária e obtivemos os seguintes resultados: um número significativo de respostas, entre mulheres de diferentes idades e estados civis, sinaliza o perigo de vida da mãe (21) e a malformação fetal (29) como razões que desculpam a prática do aborto. Por outra parte, 6 mulheres entre 61 e 80 anos de idade, entre casadas e divorciadas, afirmaram concordar com o aborto nas três condições legais mencionadas no questionário. Encontramos que o menor número de respostas favoráveis ao aborto (em alguma das três situações colocadas) está entre as mulheres mais velhas.

Interessante foi descobrir que apenas cinco mulheres, de um total de 74 respostas que aceitam, de alguma ou outra maneira, a prática do aborto, optaram pelo estupro como um motivo válido para justificar o recurso ao aborto. Para as protestantes de Cali, o estupro não é uma razão suficiente para justificar esta prática. Assim, também uma das entrevistadas, quando questionada a respeito do aborto, mostrou-se claramente a favor nos casos em que a vida da mãe está em perigo e no caso de uma malformação do feto. Porém, quando se deparou com a questão do estupro, ela não teve uma resposta concreta:

Yo estoy de acuerdo con la realización del aborto en las condiciones que estipula la ley, principalmente cuando se coloca en riesgo la

¹⁴ É interessante que a única presbiteriana que se mostrou favorável é uma mulher divorciada entre os 61 e 80 anos de idade. Geralmente, tende-se a pensar que a com mais idade há mais adequação às diretrizes da instituição. Ela é um exemplo de divergência com essa ideia.

vida de las mujeres, un embarazo de riesgo, y cuando se detecta una enfermedad o un problema muy grave en el feto. Pero todavía no sé qué pensar sobre el aborto en caso de violación, ¿oís? yo he pensado, pero me cuesta decidir, ya que ahí el feto puede estar totalmente sano y la madre no corre riesgo de muerte, y hay una vida que no tiene la culpa de ser fruto de un acto tan atroz. Pero también pienso en la mujer, ella tampoco tiene la culpa, y seguir con un embarazo en esas condiciones debe ser terrible ¿no? Entonces, no sé, no tengo una posición fija en cuanto al aborto en caso de violación sexual. Pero no condeno a ninguna mujer que lo practique, cada mujer sabe porque lo hace, eso es respetable y creo que la iglesia no debería legislar sobre eso. (A. R., batista, 31 años, casada).

No caso da entrevistada citada, a tensão expressa está relacionada com não ter certeza da ética envolvida nesse caso particular. Por trás de sua dúvida, nota-se o valor que ela confere à vida humana, sem necessariamente apelar a elementos religiosos absolutos. Sua tensão parece ter relação com seu próprio sistema de valores, que não está sustentado exclusivamente pela religião à qual pertence. Isto é notório, quando ela dispensa a referência a um discurso abstrato e se também levarmos em consideração que se trata de uma mulher com alto grau de escolaridade. É interessante, também, que ela apele para tirar da Igreja o poder de legislar sobre esse assunto e coloque a decisão nas mãos da própria mulher. A isto Mary Hunt chamaria de uma posição “pró-escolha”, na qual as mulheres, especialmente as grávidas, são consideradas responsáveis e confiáveis para tomar suas decisões. Ela opta pelo “protagonismo moral da mulher” (1997, p. 76).

Entre as mulheres há certa dificuldade em aceitar que uma gravidez decorrente de violência sexual seja interrompida voluntariamente. Pensamos em algumas possíveis explicações para este fenômeno que, no caso das mulheres de Cali, não decorre, necessariamente, da obediência a uma norma autoritária sobre o valor absoluto da vida, não a da mulher, mas a do feto¹⁵. Isto porque muitas delas são favoráveis a esta prática nas outras duas condições da lei. Podemos pensar que esta posição esteja relacionada com a representação do corpo sedutor da

¹⁵ Mary Hunt faz referência a essa discussão mãe versus feto, que pretende confrontar o bem-estar da mulher com o de seu filho em potencial (1997, p. 75).

mulher (cf. DALY, 1994, p. 72); por meio de sua maneira de se vestir e de seu agir em público, ela propicia a violência sexual que sofre:

Os discursos de sedução e de culpabilização do feminino têm atravessado a história há séculos. Além de serem percebidas como passivas, acusadas de permanecerem em relações violentas e de não protestarem contra os abusos sofridos, as mulheres e meninas têm sido vistas como provocadoras, sedutoras e, portanto, culpadas pela violência que sofrem. (NARVAZ; KOLLER, 2007, p. 79).

Nesta perspectiva, a mulher, sendo potencialmente responsável pelo abuso físico, está obrigada a arcar com as consequências. Está privada, por meio da violência simbólica que sustenta este pensamento, do poder para decidir sobre a vida que leva dentro de si. Pode tratar-se, também, de outra representação: a mulher sofredora, ideia que nasce no próprio Éden; sofrimento é o castigo infringido a Eva no mito da criação e está diretamente relacionado com a geração de filhos.

A interiorização da representação da mulher como naturalmente inclinada ao sofrimento leva-as a aceitar o que as “injustiças da vida” impõem a seu corpo. De qualquer maneira, nas duas representações referidas, as mulheres aparecem como reduzidas à sexualidade, seja por seu corpo “sedutor”, seja por sua capacidade geradora. Isto compreendemos a partir da afirmação de Rosemary Radford Ruether: “*la propiedad del cuerpo de la mujer, particularmente de su fertilidad, debe ser considerado como fundamental para el dominio del hombre sobre la mujer*” (1993, p. 251). As mulheres interiorizam a incapacidade de decidir sobre sua sexualidade; interiorizam, também, a culpa por seu corpo que engravida. É uma apropriação simbólica da corporeidade feminina. Nesse sentido, entendemos que a interrupção da gravidez indesejada, resultado de violência sexual, pode significar liberdade para decidir e para desejar, ações historicamente negadas às mulheres. Esta autonomia das mulheres torna-se muito perigosa para o sistema de sentido protestante, com sua hegemonia masculina e suas ideologias sexistas.

Algumas poucas mulheres de Cali mostraram este desejo de reivindicar o poder e o controle sobre seus próprios corpos. Nas respostas à pergunta na qual questionávamos se elas eram favoráveis à prática

do aborto em outras circunstâncias além das três permitidas pela lei colombiana, três mulheres responderam afirmativamente apresentando as seguintes justificativas:

“Si porque es reivindicar nuestro dominio sobre nuestro cuerpo” (metodista).

“Si porque es la decisión de la mujer de optar o no por su derecho a la maternidad, que la maternidad no se imponga como un deber (metodista).

“Si no quiere tenerlo” (batista).

Somente três mulheres, de um total de 96 questionadas, pensam que o aborto pode ser uma opção, dependendo exclusivamente do desejo e do poder das próprias mulheres sobre sua corporeidade. Na segunda frase citada há uma inversão dos valores religiosos que colocam a maternidade como uma obrigação para as mulheres, ou seja, como um dever a cumprir em razão da possibilidade biológica. A questionada afirma a maternidade como um direito que as mulheres podem exercer, mas diante do qual não estão obrigadas. Ela se opõe, pois, à imposição desta função sobre as mulheres.

Um número bastante significativo de mulheres – 46 – não respondeu a esta pergunta. Este silêncio indica que, se, por um lado, o assunto continua sendo difícil de abordar dentro do âmbito protestante, por outro lado, aparece sempre cercado de imagens negativas decorrentes da falta de uma educação sexual adequada somada à ideologia religiosa, compartilhada por católicos e protestantes (embora em diferente medida), que conseguiu influenciar o senso comum. Número quase igual de mulheres (45) afirmou não estar a favor do aborto em outras circunstâncias que as estipuladas pela lei. Apesar de encontrar algumas tendências que aderem às representações construídas e sacralizadas pelo sistema simbólico do cristianismo, as protestantes *caleñas*, como receptoras ativas, enquanto afirmam um discurso, de outro lado desconstroem, ressignificam e obedecem sempre em termos às diretrizes de sua igreja.

Diante da pergunta sobre aborto nos casos permitidos pela constituição, uma entrevistada batista disse:

Es complejo, para mí es una cosa complicada. Porque pienso en lo que aprendí en medicina y lo que tengo de la iglesia. Entonces, eso [la medicina] me hace pensar que el aborto es válido, o sea, para mí los primeros meses no hay una vida, es una cosa que está en construcción, pero tengo la tensión desde lo bíblico, de decir no, sí hay vida, y ¿si de pronto es una vida y la estoy aniquilando? [...] pero realmente desde lo médico yo creo que no hay vida, no en los primeros meses. Entonces por eso me parece completamente valido eso que propone la constitución. (K. R., batista, 29 anos, separada).

Ela mesma faz referência à tensão que a combinação discursiva gera em seu pensamento, evidenciando as múltiplas perguntas que surgem a partir dos vários sistemas de sentido que a informam. Como Maria José Rosado-Nunes afirma: “o discurso religioso cruza-se com outros discursos disponíveis na sociedade e gera produtos inesperados, em termos de prática e do pensamento dos atores e das atoras sociais” (1996, p. 61). Desta maneira, não se pode esperar que os recursos usados pelas pessoas vinculadas à religião sejam exclusivamente religiosos. Sandra Duarte de Souza (2006) lembra-nos que os sujeitos religiosos usam, continuamente, de outros elementos simbólicos para responder aos desafios que enfrentam.

Resistências no cotidiano – em busca de novos espaços

Por último, queremos mostrar como algumas mulheres protestantes de Cali, apesar do desejo institucional de regular a vida, afirmam discursos totalmente contrários ao imaginário religioso tradicional, propondo, entre outras coisas, uma sexualidade livre das imposições eclesiais. Uma pastora metodista, quando questionada sobre a maneira como lida com o tema da sexualidade em sua comunidade local, afirmou:

El tema de la sexualidad, siempre lo manejo con mucho respecto por el cuerpo y por la autodeterminación, la decisión personal, tanto de hombres como mujeres, a disfrutar la sexualidad y el placer sexual [...] Bueno, con las señoras de mi iglesia hemos trabajado el tema del pecado y el tema de lo sexual, que no es equivalente, porque algunas piensan que el pecado original fue el sexo entre Adán y Eva, entonces eso lo hemos trabajado con ellas y se han desconstruido muchas cosas. Con otras que son más jóvenes de la comunidad, hemos hablado

el tema de que ellas tienen derecho al placer, de que es su cuerpo, de que la Biblia fue escrita en una época, con unas costumbres, de que todo lo que está en la Biblia no se puede interpretar literalmente [...] Yo lo manejo desde mis perspectivas y desde mi reflexión. Trato de ser muy respetuosa en el lenguaje y muy prudente porque son personas mayores, de no ir a resultar escandalosa, con mis amigas si hablo de otras formas, pero en la congregación, pues por el tipo de cargo que yo desempeño y las personas que están bajo mi cuidado, entonces trato de ser muy respetuosa en el lenguaje, pero muy directa y muy clara, y confrontando cosas (M. T., metodista 34 años).

Vários dos elementos mencionados oferecem pistas para compreender as formas heterogêneas de lidar, interpretar e viver os discursos impostos da religião. A entrevistada apresenta um discurso bastante “progressista” em sua prática pastoral. A sexualidade, tema sobre o qual discorre com tranquilidade e abertura, é, para ela, um tema importante para ser tratado no interior da igreja; reconhece que deve fazê-lo com prudência, mas sendo muito direta. Enquanto explica para as mulheres adultas como desconstruir as representações negativas sobre o corpo feminino e outros elementos do discurso religioso, encoraja as jovens a assumir a própria sexualidade como um direito, desvinculando o desejo e a prática sexual das proibições e limites impostos pelas normas eclesiais.

Por outra parte, mas também caminhando para a reelaboração, e até o rechaço dos discursos opressores, uma mulher metodista contamos como se sente em relação a seu corpo e sua sexualidade:

“Plena, super plena, muy contenta, muy satisfecha con lo que soy, con lo que tengo [...] no tengo dificultades con mi cuerpo, con exhibirlo en bikini o en un traje de baño completo, en jeans o en falda, completamente cubierto, cabello corto, largo, calva, mona, pelinegra, super maquillada, super desaliñada... (risas) si, soy feliz con mi cuerpo, soy feliz con su historia, porque pienso que mi piel es pura historia, que lo que yo soy, que lo que yo siento, que cada arruga, cada peca, cada cana, cada detalle es un reflejo de lo que hay adentro de mi ser, de lo que he tenido que vivir durante estos 31 años y eso yo lo valoro y lo respeto y lo cuido, muchísimo [...] Y respecto a mi sexualidad “venid y comed todos de él” (jajaja)... para mí la sexualidad es un privilegio y es un ejercicio de poderse una vez en el cuerpo de otra persona, de poder sentirse querida, consentida, sensual, erótica,

mujer eh, juguetona, simple... que se yo... es dependiendo de cómo el cuerpo se comporta con el otro, y las pieles no reaccionan igual ante cuerpos diferentes, entonces a veces eso es curioso, ver como el cuerpo de una se comporta estando con un amante a diferencia de otro, de uno conocido a uno desconocido, entonces eso me parece algo bonito [...] poder compartir tu sexualidad con diferentes personas y poder reconocerte en diferentes personas [...] a pesar de que culturalmente haya todo un tabú en torno a lo sexual y hay un mito tan grande de que la virginidad es algo sagrado y que tus partes intimas es algo que tu le debes dar pero al hombre de tu vida, para mí eso son cuentos de hadas, o sea, la sexualidad está hecha para gozarse y disfrutarse [...] (R. P. metodista 30 años).

Liberdade, autonomia, prazer, são alguns dos elementos que ela resalta ao referir-se à forma particular de viver, sentir e definir sua experiência corpórea. Contrária ao pensamento negativo e culpabilizador que caracteriza a tradição cristã sobre o corpo feminino, ela exalta seu corpo e valoriza a experiência que sua realidade corpórea permite-lhe viver; refere-se a ele como contador de histórias, como corpo em relação, corpo estético e corpo sexual. Em suas palavras: “venid y comed todos de él”, jocosamente, ela utiliza uma frase bíblica (‘palavras de Jesus’) como metáfora de sua forma “transgressora” (?) de assumir sua sexualidade. Não existem modelos de virgem, pura, recatada, muito menos, de corpo controlado, que possam barrar seus desejos de fazer.

De forma geral, as duas mulheres referidas parecem apelar para formas plurais de entender a própria sexualidade como mulheres que se afirmam crentes, sendo que uma delas faz parte, inclusive, da liderança da Igreja. Estas mulheres reivindicam lugares diferentes dos comumente estipulados pela sociedade e a religião patriarcal. Elas reclamam autonomia e afirmam-se donas de sua corporeidade, a qual, necessariamente, passa pelo controle de sua própria sexualidade. Contar as histórias particulares para entender seus movimentos, sua “lógica”, significa reconhecer a importância das experiências particulares como reveladoras de verdades cotidianas e concretas; é uma forma de dirigir nosso olhar para as astúcias táticas das práticas ordinárias (Cf. CERTEAU, 2003).

Conclusão

A produção discursiva do cristianismo coloca as mulheres numa situação complicada ao criar tensões entre o designado e o experimentado cotidianamente. Porém, os discursos emitidos não necessariamente se efetivam nos receptores. Múltiplas formas de lidar com esses discursos indicam ruídos, conflitos e divergências em relação a uma suposta e esperada "submissão" ou adequação a esses discursos. Na pesquisa realizada entre mulheres protestantes de Cali foi possível perceber como elas expressam diferentemente sua opinião diante das normas religiosas de controle corporal, como interpretam suas ações e os mecanismos que usam para justificar quando estas não se ajustam às doutrinas nas quais elas acreditam.

Embora haja certa adequação à ideologia sexual presente no cristianismo, os múltiplos elementos "identitários" – possíveis multiplicadores da dominação – que informam o universo das mulheres protestantes de Cali, deram margem a variações na forma de apreender e viver o discurso religioso. Mesmo reproduzindo os discursos autoritários da religião, as mulheres parecem usá-los dependendo das circunstâncias.

Assim, é possível afirmar que os múltiplos discursos concentrados no corpo tendem a criar tensões nas mulheres protestantes. Afirmamos, entretanto, que o cotidiano, como espaço concreto de vivência, transcende os limites impostos entre teoria e prática. No cotidiano, o corpo parece ser capaz de se impor. Além dos conflitos, das dicotomias, das exigências, o corpo surge com seu próprio ritmo, seus limites, sua história. A tensão aparece aqui como um elemento ambivalente que, de acordo com a situação particular, pode ser negativo e constrangedor, mas também positivo, enquanto capaz de gerar oportunidades de ação, hermenêutica e transformação.

Referências bibliográficas

ABORTO, una amenaza clandestina. *El país*, Cali/Valle, 25 outubro 2010. Nº 21.775, ano 61. Disponível em: <<http://www.elpais.com.co/elpais/cali/noticias/aborto-clandestino-sombra-adolescentes>>. Acesso em: 27 fev. 2013.

ALTHAUSS-REID, Marcela. Yo soy la desintegración. In: EGGERT, Edla (Org.). **[Re]Leituras de Frida Kahlo**. Por uma ética estética da diversidade machucada. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2008. p. 94-100.

- ALVES, Rubem. **Religião e repressão**. São Paulo: Loyola, 2005.
- AQUINO, María Pilar. **Aportes para una teología desde la mujer**. Madrid: Biblia y Fe, 1998.
- BARRERA, Paulo. Festa, corpo e culto no pentecostalismo: notas para uma antropologia do corpo no protestantismo latino-americano. **Numen**, v. 8, n. 2, p. 11-37, 2005.
- BELTRÁN, William Mauricio. **Fragmentación y recomposición del campo religioso en Bogotá: un acercamiento a la descripción del pluralismo religioso en la ciudad**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. 9.ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- CITELI, Maria Teresa; ROSADO-NUNES, Maria Jose. **Violência simbólica, a outra face das religiões**. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2010.
- CONFESIÓN DE FE de 1984. Iglesia presbiteriana Cumberland. Disponível: <<http://www.cumberland.org/gao/spanish/confesio.htm#1984> Confession> Acesso em: 24 out. 2012
- DALY, Mary. El cristianismo: una historia de contradicciones. In: RESS, Mary Judith; SEIBERT-CUADRA, Ute; SJORUP, Lene (Eds.). **Del cielo a la tierra: una antología de teología feminista**. Chile: Sello Azul, Editora de Mulheres, 1994.
- DEL PRIORE, Mary. **Histórias do cotidiano**. São Paulo: Contexto, 2001.
- ENCUESTA NACIONAL DE DEMOGRAFÍA Y SALUD. **Nupcialidad y exposición al riesgo de embarazo**. Disponível em:
<http://www.profamilia.org.co/encuestas/Profamilia/Profamilia/images/stories/PDF-capitulos/Capitulo-7.pdf>. Acesso em: 26 fev. 2013
- GEBARA, Ivone. A questão dos princípios. **Mandrágora**, Ano 4, n. 4, p. 60-69, 1997.
- _____. Fundamentalismo e subjetividade: uma perspectiva filosófica e teológica feminista. In: ROSADO-NUNES, Maria José (Org.). **Afirmando o sagrado direito de decidir em tempos de fundamentalismos**. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2004.
- _____. **Vulnerabilidade, justiça e feminismos: antologia de textos**. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2010.
- GUEVARA, Rubén Darío. **Mujeres desplazadas por el conflicto armado**. Situaciones de género en Cali y Popayán. Colombia: Universidad del Valle, 2002. Disponível em: <<http://www.disaster-info.net/desplazados/informes/asprodeso/mujeresdesplazadas.htm>>. Acesso em: abril de 2011
- HAARDT, Maaike de. Vinde, comei de meu pão. Considerações exemplares acerca do divino no cotidiano. In: TROCH, Lieve (Org.). **Passos com paixão**. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2007.
- HELLER, Agnes. **La revolución de la vida cotidiana**. Barcelona: Península, 1982.
- _____. **Sociología de la vida cotidiana**. Barcelona: Península, 1994.

- _____. **O cotidiano e a história.** São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento.** Petrópolis: Vozes, 2008.
- HUNT, Mary. Fundamentos teológicos feministas para a reprodução responsável. **Mandrágora**, Ano 4, n. 4, 1997.
- ISASY-DIAZ, Ada Maria. Lo Cotidiano. **Journal of Hispanic/Latino Theology**, v. 10, n. 1, p. 5-17. ago. 2002.
- LECLERCQ, Jacques. **A família.** São Paulo: Quadrante/USP, 1968.
- LUTERO, Martín. **Obras.** Salamanca: Sígueme, 1977. (Obra organizada por Teofanes Egido).
- MAZZO, Sandra. Despenalización parcial del aborto en Colombia. **Revista Conciencia Latinoamericana**, Vol. XVI Nº 15 p. 30-34, abr. 2007.
- MEERTENS, Donny. **Ensayo sobre tierra, violencia y género.** Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2000.
- MORA GRISALES, Ofir Maryuri. “Las caleñas son como las flores”? Tensão discursiva sobre os corpos das mulheres protestantes de Cali. Dissertação (mestrado em ciências da religião), Universidade Metodista de Campo. São Bernardo do Campo, 2011.
- NARVAZ, Martha; KOLLER, Sílvia Helena. O feminino, o incesto e a sedução: problematizando os discursos de culpabilização das mulheres e das meninas diante da violência sexual. **Ártemis**, v. 6, p. 77-84, jun. 2007. Disponível em: http://www.prodema.ufpb.br/revistaartemis/numero6/artigos/artigo_08.pdf Acesso em: 14 de maio de 2011
- OLIVEIRA, Rosângela; CARNEIRO, Fernanda (Orgs.). **Corpo: meu bem, meu mal.** Rio de Janeiro: Iser/Programa Sôfia: Mulher, Teologia e Cidadania, 1995.
- ORTEGA, Francisco. Rehabilitar la cotidianidad. In: DAS, Veena. (Org.). **Sujetos del dolor: agentes de dignidad.** Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- PACINI-HERNANDEZ, Debora. **Oye Como va!** Hybridity and identity in Latino popular music. Philadelphia: Temple University Press, 2010.
- RODRÍGUEZ, Javier. **Contribuição para uma história do protestantismo na Colômbia: a missão e a Igreja Presbiteriana, 1856-1946.** 1998. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, SP.
- ROSADO NUNES, Maria Jose. Autonomia das mulheres e controle da igreja; uma questão insolúvel? In: BIDEGAIN, Ana Maria (Org.). Autonomia e controle religioso na América Latina. Petrópolis: Vozes, 1996.
- RUETHER, Rosemary Radford. **Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista.** São Leopoldo: Sinodal, 1993.
- SOUZA, Sandra Duarte de. Religião e secularização: o gênero dos discursos e das práticas das mulheres protestantes. In: SOUZA, Sandra Duarte (Org.). **Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas.** São Paulo: Metodista, 2006.

TOMITA, Luiza. Corpo e cotidiano: a experiência de mulheres de movimentos populares desafia a teologia feminista da libertação na América Latina. 2004. 296 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, SP.

ULLOA, Alejandro. La salsa en Cali: entre la imagen vendible y la realidad de lo popular. **Revista A Contratiempo: Música y Danza**, v. 1, n. 2, p.43-48, out. 1987.

_____. **La salsa en Cali**. Cultura urbana, música y medios de comunicación. Cali: Ediciones Universidad del Valle, 1988. (Estudo realizado entre 1982 e 1987. (Apresentação condensada do livro).

URREA, Fernando; QUINTIN, Pedro. Subjetividades masculinas en jóvenes de clases subalternas urbanas. **Cahiers des Ameriques Latines**, Paris, Institut de Hautes Études de l'Amérique Latine, n. 39, p. 83-107, 2002.

Submetido em: 24-10-2012

Aceito em: 28-01-2013