



“MINHA FÉ É POLÍTICA”: PERSPECTIVAS DECOLONIAIS SOBRE O MOVIMENTO CRISTÃO SEXO-GÊNERO DISSIDENTE NO CONTEXTO BRASILEIRO

Luísa Chada Arraes*

RESUMO

Este artigo busca tecer reflexões a partir de práticas de resistência religiosa e política que constroem uma relação integrativo-subversiva e não dicotômica entre dissidências sexuais e de gênero e religiosidade cristã. Para isso, serão lançadas discussões que passam desde a teoria da secularização enquanto movimento ideológico, até o projeto colonial que sufoca e impossibilita a diversidade de manifestações religiosas que articulam-se com o exercício político de resistência sexo-gênero dissidente de existir. Tendo como base teórico-política o pensamento decolonial, pretende-se defender como a construção de uma posição cristã dissidente tensiona tanto os cânones religiosos, quanto o ideário moderno/colonial de progresso, anunciando saberes e práticas fronteiriças que (re)constroem a experiência religiosa e a reivindicam para além de um grande monólito.

Palavras-chave: Religião. Sexo-gênero dissidências. Decolonialidade. Movimentos sociais.

“MY FAITH IS POLITICAL”: DECOLONIAL PERSPECTIVES ON THE CHRISTIAN DISSIDENT MOVEMENT IN THE BRAZILIAN CONTEXT

ABSTRACT

This article seeks to announce how practices of religious and political resistance build an integrative-subversive and non-dichotomous relation between sex-gender dissidences and Christian religiosity. For this purpose, some reflections will be launched that range from the theory of secularization as an ideological movement, as well as the colonial project that suffocates and makes impossible the diversity of religious manifestations that are articulated with the political exerci-

* Mestranda em Psicologia pela Universidade Federal de Pernambuco.



se of sex-gender dissidence resistance to exist. With the decolonial thinking as a theoretical-political basis, it is intended to defend how the construction of a dissident Christian position tensions both the religious canons and the modern/colonial ideas of progress, announcing border knowledges and practices that (re)construct the religious experience and claim it beyond a great monolith.

Keywords: Religion. Sex-gender dissidences. Decoloniality. Social movements.

“MI FE ES POLÍTICA”: PERSPECTIVAS DECOLONIALES SOBRE EL MOVIMIENTO DISIDENTE CRISTIANO EN EL CONTEXTO BRASILEÑO

RESUMEN

Este artículo busca tejer reflexiones desde prácticas de resistencia religiosa y política que construyen una relación integradora-subversiva y no dicotómica entre las disidencias sexuales y de género y la religiosidad cristiana. Para ello, se lanzarán discusiones que van desde la teoría de la secularización como movimiento ideológico, hasta el proyecto colonial que asfixia e imposibilita que exista la diversidad de manifestaciones religiosas que se articulan con el ejercicio político de la resistencia sexo-género disidente. Con el pensamiento decolonial como base teórico-política, se pretende defender cómo la construcción de una posición cristiana disidente tensa tanto los cánones religiosos como las ideas modernas/coloniales de progreso, anunciando conocimientos y prácticas fronterizas que (re)construyen la experiencia religiosa y la reclaman más allá de un gran monolito.

Palabras clave: Religión. Sexo-género disidencias. Decolonialidad. Movimientos sociales.

INTRODUÇÃO

As construções do imaginário coletivo brasileiro vêm sendo envolvidas por um cenário de dicotomias cristalizadas e conformações discursivas, decorrentes de uma série de tensionamentos políticos cada vez mais visíveis entre atores e grupos que se autointitulam como “religiosos”, de um lado e, do outro, grupos e movimentos feministas e defensores da diversidade sexual e de gênero, bem como da laicidade do Estado (Cristiana SERRA, 2017). Nesse sentido, de forma genérica, atores e grupos religiosos diversos são postos em um campo de disputa em oposição aos movimentos sexo-gênero dissidentes, sem que se



imagine um diálogo possível entre religião (cristã) e diversidade sexual, reafirmando a polarização constante desses dois cenários. Apesar da ebulição das disputas nesse âmbito, entretanto, são relativamente escassas nos escritos acerca do tema as bibliografias que se propõem a pensar sobre a encruzilhada que marca o encontro entre o campo das sexo-gênero dissidências e o campo religioso em geral, sem necessariamente se utilizar de uma abordagem que endosse o sentido dicotômico e binário, impondo entre os campos uma “contradição por natureza”.

No universo dos cristianismos, a maioria das investigações nesse sentido gira em torno das denominações religiosas identificadas genericamente como “evangélicas” e/ou, mais especificamente, “pentecostais”; sendo uma parte dos estudos relativa às igrejas ditas “inclusivas”¹ (Cristiana SERRA, 2017). As poucas referências ao catolicismo tendem a concentrar-se nas interferências de um bloco hegemônico da Igreja Católica em controvérsias públicas amplas, no sentido de barrar proposições acerca dos direitos sexuais e reprodutivos, e tendendo a centralizar as discussões sobre a marginalização, o silenciamento e a invisibilização operados pela Igreja Católica em direção às sexo-gênero dissidências².

Dessa forma, como seguem nos apontando os escritos de Cristiana Serra (2017), pensar na constituição de movimentos ou grupos cristãos que se autointitulam “LGBT+”³ se insere em um contexto global de movimentos análogos que emergiram no mesmo ritmo a partir da confluência de setores e atores religiosos com o movimento feminista e os

¹ Ler: NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro de & LOPES, Paulo Victor. 2008. “O Estado da arte na pesquisa sobre diversidade sexual e religião”. In: DUARTE, L. F. D.; NATIVIDADE, Marcelo & OLIVEIRA, Leandro. I Relatório de Progresso das Práticas Religiosas e Percepção sobre Diversidade Sexual entre Católicos e Evangélicos. Rio de Janeiro/ Brasília: Associação para Estudos e Pesquisa em Antropologia (ASEPA/MN/UFRJ); Núcleo de Pesquisa Sujeito, Interação e Mudança (NuSIM/MN/UFRJ); Ministério da Saúde/ UNESCO.

² Aqui me refiro não só à orientação sexual que escapa à norma heterossexual (gays, lésbicas, bissexuais, pansexuais etc.), mas também às inflexões de gênero (pessoas transexuais, não-binárias, travestis etc.).

³ A utilização das diversas variações de sigla referentes ao movimento (LGBT+; LGBTI+; LGBTQIA+) ao longo deste escrito, vem da pluriversidade de autoras que discutem o tema, evidenciando o caráter pulsante, vivo e nada estático do campo. Aqui não cabe normatizar/escolher uma única forma de representação escrita, mas apresentar as variadas formas de nomear que, por si só, refletem as disputas e tensionamentos que habitam o movimento.



movimentos pela liberação sexual. Em consonância com a articulação dos movimentos sociais em prol da diversidade sexual e de gênero e com a emergência e consolidação das disputas narrativas a partir das novas identidades, surgiram em diferentes ambientes cristãos iniciativas de atenção pastoral e debates amplos envolvendo as concepções cristãs sobre sexualidade: tanto de forma genérica, quanto específica ao âmbito das dissidências sexuais (Cristiana SERRA, 2017).

Entretanto, faz-se importante destacar a falta de visibilidade do elemento religioso no interior do campo das dissidências sexuais e de gênero, o que nos aponta, mais uma vez, para a continuidade da expressão de uma dicotomia quase que inegociável entre religião e sexualidades dissidentes que tende a ignorar, especialmente do ponto de vista dos cristianismos, o intenso diálogo estabelecido entre religiosos e agentes leigos de fé engajados com o ativismo pela diversidade sexual e de gênero; as iniciativas pastorais e reflexões teológicas diversas na contemporaneidade; grupos de estudos sexo-gênero dissidentes e feministas religiosos em espaços acadêmicos; bem como seminários e eventos de teologia que discutem comprometidamente a temática da diversidade sexual (André MUSSKOPF, 2008). Esse desconhecimento ou não-reconhecimento apresenta-se, na maioria das vezes, como resultado da vinculação direta do sujeito religioso cristão aos fundamentalismos e conservadorismos (religiosos ou não) que vêm ganhando palco e força política cada vez maior no Brasil, assim como da conexão dos movimentos de fé cristãos com a instituição da Igreja Católica e seu legado histórico, inegavelmente colonial.

Levando isso em consideração, este artigo busca contribuir para uma compreensão mais ampla e complexa que anuncia não apenas a pluriversidade de narrativas e experiências religiosas em si, mas como é construída a capilaridade de sujeitos religiosos que reivindicam, por meio de uma relação integrativo-subversiva⁴, a conexão da fé com o exercício de resistência política. Pretende-se, dessa forma, trazer à tona possibilidades de fé invisibilizadas e desconsideradas pelos discursos

⁴ Aqui compreendo enquanto relação “integrativo-subversiva”, aquela na qual não apenas coexistem religiosidade cristã e sexualidades dissidentes de forma passiva, mas os usos, apropriações e movimentações resistentes que se criam a partir dessa posição.



hegemônicos (tanto cristãos, quanto seculares), apontando para a forma como uma posição cristã dissidente tensiona tanto os cânones religiosos, quanto o ideário/moderno colonial de progresso.

SOBRE A COLONIALIDADE DA RELIGIÃO E DA SEXUALIDADE

Alguns dos pilares que sustentam a dicotomia religião *versus* dissidências sexuais e de gênero e a fazem permanecer um monólito inflexível e imodificável, assim como tantos outros que surgem na Modernidade Ocidental, podem ser explicados pelo que a feminista argentina María Lugones (2014) entende como sendo o elemento fundamental para o pensamento capitalista e colonial moderno sobre raça, gênero, sexualidade: a lógica categorial, dicotômica e hierárquica baseada em binarismos estáticos. Ou seja, a separação do mundo em campos de polarização e oposição constante, a exemplo do masculino *versus* feminino; da cultura *versus* natureza; sujeito *versus* objeto (e por que não religioso *versus* secular?). Para a autora, essa lógica se inscreve sustentando o que seria a dicotomia central da modernidade colonial: humano e não humano, gerando noções antagônicas de civilização ou barbárie (María LUGONES, 2014).

Entendendo que uma das formas de colonizar subjetividades é proclamar uma essência entre humanos, preservando sua lógica e convidando sub-humanos a se humanizarem por meio da tida humanidade ocidentalizada, a religião não fica imune às transformações desencadeadas pelo processo colonizador. Ela se torna uma das variáveis adequadas à colonização das subjetividades e é fundamental para adaptar os/as colonizados/as ao novo ambiente (físico e simbólico) em que são forçados a viver (Lauri Emílio WIRTH, 2013).

Nessa direção, a distinção que estabelece entre quem é humano e quem não é, vem acompanhada de várias distinções hierárquicas, a exemplo do marcador da sexualidade (estar ou não dentro da cisheteronorma⁵ vigente está intimamente conectado com os referenciais de humanidade). Faz-se importante situar, para esta discussão, que desde a colonização da América Latina uma relação direta entre religião e sexualidade foi estabelecida, como nos aponta André Muszkopf (2008):

⁵ Considera-se nesse pensamento a cisheteronormatividade como compulsória e, para além de orientação sexual, uma instituição política.



[...] do ponto de vista da religiosidade, a sexualidade desempenhou um papel decisivo na qualificação das formas religiosas (diferenciando a i-religiosidade – ingênua ou demoníaca – indígena versus a religião “verdadeira” dos colonizadores). Já do ponto de vista da sexualidade, a religiosidade desempenhou o mesmo papel: as práticas sexuais foram qualificadas a partir das crenças religiosas (sensualidade e erotismo – inocentes ou perversos – indígena versus a virtude dos europeus cristãos (André MUSSKOPF, 2008, p. 41).

Levando em consideração o contexto histórico dessa problemática no Brasil, faz-se importante situar que o pensamento e crítica decolonial desenvolvidos no contexto latino-americano nos mostram que o fim do colonialismo não significou a interrupção da imposição de uma modernidade ocidentalizada, assim não ocorreram transformações significativas nas relações econômicas, políticas e étnico-raciais entre centro e periferia no globo; pelo contrário, o que aconteceu foi uma transição do colonialismo moderno para a colonialidade global (Ochy CURIEL, 2014). Nesse sentido, o que chamamos de colonialidade vem tocar não só no tangente à permanência de certas estruturas de poder, mas à tomada quase que imperceptível do eurocentrismo enquanto forma de produção e controle de subjetividades, bem como o processo ativo de redução de povos à desumanização.

Assim, entendendo que as ferramentas coloniais de controle e regulação dos povos se reatualizam no tempo, ganhando novas formas e artifícios, e, nesse sentido, considerando as artimanhas imperialistas contemporâneas, o lugar que aqui denominamos de “campo religioso” vem sendo acompanhado pela demonização, silenciamento e construção de inexistência da pluriversidade religiosa. No âmbito da religião cristã (onde se circunscreve este escrito) mais especificamente, isso quer dizer que, enquanto segue conectando-se com os referenciais coloniais eurocêntricos de humanidade e civilização, especialmente em relação às religiões indígenas ou de matriz africana, estas últimas vêm sendo relegadas ao obscurantismo e à irracionalidade a partir de uma visão secular também derivada dos mesmos referenciais de humanidade branca, cisheterocentrada, burguesa e europeia.



NEOCONSERVADORISMO E VIOLÊNCIA LGBTFÓBICA

No que diz respeito às estruturas moderno/coloniais e seus produtos e/ou sequelas, como já mencionado anteriormente, os campos da religião e das sexo-gênero dissidências foram construídos como parte de um movimento antagônico, em oposição. É possível perceber, portanto, tanto no cenário brasileiro, quanto global, a complexa articulação entre Estado, dissidências sexuais e de gênero e religião dentro de uma emblemática teia de questões sócio-históricas e políticas relacionadas à discussão de direitos das pessoas sexo-gênero dissidentes. Majoritariamente marginalizadas como produto de sua desconexão com os ideais cisheterossexuais de humanidade, as dissidências sexuais e de gênero necessitam ser percebidas por meio das inter-relações dos seus atores e atrizes, pertencentes a universos sociais e culturais que estão longe de serem homogêneos.

No contexto brasileiro, o último relatório apresentado pelo Grupo Gay da Bahia⁶, relativo ao ano de 2019, aponta que 329 LGBT+ tiveram morte violenta, vítimas de *LGBTfobia*. Dentre elas, 296 homicídios (90,3%) e 32 suicídios (9,7%). Comparativamente aos anos anteriores, a pesquisa observou, em 2019, surpreendente redução das mortes violentas da população sexo-gênero dissidente brasileira, tendo como ano recorde 2017, com 445 mortes, seguido por 2018 com 420 mortes. Em 2019 foram registradas 329 mortes, representando, portanto, uma diminuição de 26% face a 2017 e de 22% em relação a 2018. Segundo o mesmo relatório, a explicação mais plausível para tal diminuição poderia dar-se ao persistente discurso LGBTfóbico do atual Presidente da República Jair Bolsonaro e, sobretudo, às mensagens aterrorizantes dos seus apoiadores dentro e fora do Governo, nas redes sociais e na vida cotidiana, levando a população LGBT+ a criar e a adotar novas e cada vez mais bruscas estratégias de sobrevivência e proteção.

Seguindo com essas considerações, é importante destacar que a cada 26 horas um LGBT+ é assassinado ou se suicida, vítima da *LGBTfobia*, o que confirma o Brasil como campeão mundial de crimes contra as sexo-gênero dissidências. Segundo agências internacionais de direitos

⁶ O Grupo Gay da Bahia é a mais antiga associação em defesa dos direitos LGBTQIA+ no Brasil e foi fundado em 1980, registrando-se em 1983 como sociedade civil sem fins lucrativos.



humanos, matam-se exponencialmente mais lésbicas, gays, travestis e transexuais no Brasil do que nos 13 países do Oriente e África onde persiste a pena de morte contra tal população, destacando que mais da metade das mortes de pessoas LGBTQ+ no mundo ocorrem no Brasil (James WAREHAM, 2020).

Nesse sentido, um dos importantes referenciais para a luta das dissidências sexuais e de gênero no Brasil foi a aprovação da Resolução 27/32⁷ (“Direitos Humanos, Orientação Sexual e Identidade”), em 2014, documento que incorporou reivindicações políticas próprias das pessoas LGBTQ+. Argentina, Brasil, Chile, Colômbia, Equador e Uruguai propuseram tal resolução ao Conselho de Direitos Humanos da ONU, apresentando discussão acerca das “Leis Discriminatórias e Atos de Violência contra Indivíduos baseados na Orientação Sexual e Identidade de Gênero”. Ou seja, a aprovação dessa resolução representou uma condenação não só aos atos de violência *lgbtfóbica*, mas também às leis discriminatórias vigentes em alguns países (Renata NAGAMINE, 2019).

A partir desse marco de abrangência global, mudanças consideráveis nas agendas políticas e nos movimentos sociais levaram a uma intensificação das lutas internacionais pelos movimentos LGBTQ+, especialmente os institucionalizados. Mas, por outro lado, o avanço das políticas em favor das lutas sexo-gênero dissidentes acabou correspondendo a um crescimento da presença de fundamentalistas religiosos na política partidária e no poder legislativo no contexto brasileiro.

É importante trazer à tona, ainda sobre a conquista de resoluções como a 27/32, o caráter contraditório das agências internacionais em relação às lutas sexo-gênero dissidentes no Sul do Globo. Grandes articuladoras da colonialidade do poder, como aponta Rita Laura Segato (2012), acabam cerceando a autonomia dos povos colonizados, mantendo no contexto da modernidade/colonialidade o discurso ocidental e

⁷ Essa resolução integra a campanha da ONU *Livres e Iguais*, iniciativa do Escritório de Direitos Humanos das Nações Unidas, implementada com o apoio de diversos parceiros, dentro e fora da ONU, nos países. Sobre a campanha, é possível saber mais por meio do site próprio: <https://www.unfe.org/pt-pt/about/>. Sobre as discussões relativas à resolução 27/32 e demais resoluções que integram a agenda dos direitos da população LGBTQ na ONU, ler: Nagamine, Renata Reverendo Vidal Kawano. Os direitos de pessoas LGBTQ na ONU (2000-2016). *Sexualidad, Salud y Sociedad* (Rio de Janeiro) [online]. 2019, n. 31.



moderno de Direitos Humanos como universal, desqualificando e desmoralizando povos do Terceiro Mundo com intuito de mantê-los sob a tutela interessada do Ocidente euro-americanocentrado e seus referenciais de humanidade (Rita Laura SEGATO, 2012).

Seguindo com o avanço de fundamentalistas religiosos no poder legislativo, o forte tradicionalismo religioso articulado com discursos que reivindicam a moral e a “defesa da família” dificulta o reconhecimento de aprovação de projetos de leis que beneficiem as dissidências sexuais e de gênero. Um dos feitos alcançados pelos políticos fundamentalistas que compõem a Frente Parlamentar Evangélica foi a consolidação de alianças com as lideranças católicas no mesmo campo político, viabilizando um diálogo historicamente impensável no campo eclesiástico. As bancadas religiosas trouxeram para si o mandato da “defesa da família e da moral cristã” contra as agendas dos movimentos feministas e sexo-gênero dissidentes articulados com a defesa dos direitos humanos. Porém, é importante destacar que esse discurso tem um apelo que atinge não só evangélicos e católicos, mas alguns grupos sociais mais conservadores que nem são ligados à religião (Fábio ALMEIDA; Marcos Vinicius REIS, 2015).

Nesse sentido, é importante destacar o fortalecimento da visibilidade alcançada por essas lideranças na esfera pública, seja pelo cada vez maior acúmulo de forças no campo político partidário, seja pela ocupação crescente nos espaços midiáticos. Embora tornem-se autoridades religiosas que ultrapassam as fronteiras evangélicas e católicas, os discursos conservadores são absorvidos tanto na esfera religiosa, quanto na política, indicando o que compreendemos hoje como movimento neoconservador.

No contexto brasileiro, esse movimento surge desde a potencialização de políticas públicas voltadas para os direitos humanos, de gênero e em prol das dissidências sexuais. Como aponta Magali Cunha (2019), a definição de neoconservadorismo passa pela forma como as lideranças religiosas se apresentam de forma moderna, enquanto pertencentes à atualidade, e articulando a religião às mídias, à tecnologia e ao próprio mercado. O movimento, embora afinado ao liberalismo econômico contemporâneo, insiste em afirmar-se como defensor de discursos conservadores, especialmente no que diz respeito “à rigidez moral e ao controle dos corpos” (Magali CUNHA, 2019, p. 99).

SECULARISMO E OUTRAS NARRATIVAS DE PROGRESSO

Para seguir compreendendo, contudo, a vasta capilaridade das construções acerca do que é humano do ponto de vista da religião, faz-se fundamental pensar sobre a ideologia secular. Considerando que o Secularismo por muito tempo veio sendo compreendido na literatura como um processo de progressiva privatização de determinadas questões como família, religião e sexualidade, delimitaria-se, a partir dessa visão, um espaço público e cívico no qual essas questões não cabem. Juan Marco Vaggione (2017) aponta que, nessa linha de raciocínio, a religiosidade tornar-se-ia um vestígio das sociedades tradicionais que a modernização, enquanto processo histórico, abandonaria, associando os signos de ordem religiosa ao obsoleto e pré-moderno. Essas concepções acabam por dar lugar à teoria da secularização enquanto formulação teórica e normativa para explanar as principais transformações da religião e da religiosidade. Ou seja, entre outros intuitos, a secularização buscaria explicar (e prognosticar) a paulatina retração do aspecto religioso na esfera política como resultado da modernidade (Juan Marco VAGGIONE, 2017).

Ainda segundo os escritos de Vaggione (2017), diante das diversas críticas que a teoria da secularização vem recebendo ao longo dos anos, fica clara a inegável presença das religiões e do fracasso do prognóstico atribuído aos seus postulados, sendo importante o exercício de voltar-se à questão religiosa a partir de outras lentes, de marcos teóricos críticos ao secularismo como ideologia da modernidade. Repensá-lo, portanto, enquanto cosmovisão que pretende se impor de forma universal como marcador do progresso e de construção do espaço público, também nos leva à reflexão de que essa ideologia se articula, por vezes, ao modelo civilizatório moderno, utilizando-se da prerrogativa dos “direitos humanos” para legitimar uma agenda veladamente opressora que revela a pretensão salvacionista⁸ moderna enquanto herança colonial perversa (Juan Marco VAGGIONE, 2017).

⁸ A pretensão salvacionista aqui é compreendida não só no fato de colocar-se como referencial do progresso, mas, consequentemente, de ignorar as articulações de resistência interna que já existem nesses cenários. Um exemplo a ser mencionado é a tentativa de ONG's norte-americanas que se empenham em “resgatar” pessoas sexo-gênero dissidentes de países do Terceiro Mundo por estarem “presos” a referenciais religiosos fortes.



De fato, a teoria clássica da secularização almejou estabelecer o vínculo entre a modernidade ocidental e o declínio das religiões tradicionais, posicionando a secularização simultaneamente como indicadora e produto de uma modernidade inevitável. Porém, ainda nesse campo, iniciam-se questionamentos que impulsionam a perspectiva de que a secularização pode tomar formas distintas em diferentes contextos sociais e históricos, de que a própria modernidade também pode assumir formas religiosas e de que, mesmo na Europa Ocidental, onde fica clara a cosmovisão secular, podem-se detectar, por exemplo, manifestações de cristianismo, eventualmente (Fenella CANNELL, 2010).

A antropóloga Fenella Cannell (2010) destaca que não apenas nos campos acadêmico e político, mas também nas construções do senso comum, são tomados referenciais que adotam o pressuposto de que, ao livrar-se das construções ilusórias da religião, o mundo contemporâneo adquiriu uma visão privilegiada da realidade. Entende-se, nessa via de raciocínio, que a ciência moderna possibilita o acesso à realidade material, ao passo que a religião não passa de uma expressão de infantilidade pessoal ou imaturidade coletiva (Fenella CANNELL, 2010). Vale argumentar, contudo, que essas são falsas oposições construídas a partir das lentes categóricas e hierárquicas coloniais que consideram tanto o passado quanto outros contextos geopolíticos como pré-modernos.

Talal Asad (2011) salienta a imbricação dos conceitos de religião e secularismo no âmbito do contexto moderno ocidental e, assim, nos convida a pensar na(s) forma(s) como o ideário moderno produz a religião como categoria rígida e monolítica. Considerando, contudo, que o ato de nomear é histórico e político, respondendo a diferentes necessidades e exercendo efeitos específicos em diferentes circunstâncias, qualquer definição (seja de religião, seja de secularidade) deve ser percebida e posicionada desde o contexto geopolítico de onde emerge. Dessa forma, em vez de formular definições universais sobre secularidade, laicidade ou religião, é importante compreender o intuito e as reverberações dessas categorizações para a sociedade na qual estão inseridas.

Dessa forma, faz-se importante situar a nossa discussão no território de onde nasce. Uma discrepância nos sentidos atribuídos à religião e secularidade, especialmente no que diz respeito às religiões cristãs,

apresenta-se em cenários europeus, por um lado, e latino-americanos, por outro. Se, naqueles, é possível visualizar com nitidez as disputas entre ciência e religião, ou religião e modernidade, no contexto colonizado é possível afirmar que o cristianismo não necessariamente se contrapõe à modernidade, mas vem encontrando cada vez mais novas e engenhosas formas de articulação. Tendo em vista que a Igreja Católica foi instrumento fundamental para a consolidação dos processos de colonização, no cenário moderno/colonial, é possível perceber o afinamento da própria Igreja com alguns dos ideais de modernidade, dispondo-se, inclusive, a aliar-se à razão e à intelectualidade caso necessário, mantendo a sua influência e o seu poder atualizados.

É importante, contudo, considerar que a construção do mundo moderno gira em torno não apenas do exercício da colonialidade do poder e do ser, mas também das respostas da diferença colonial à imposição programada ou exercida pela colonialidade do poder. Como ressalta Walter Mignolo (2005):

O imaginário do mundo moderno/colonial surgiu da complexa articulação de forças, de vozes escutadas ou apagadas, de memórias compactas ou fraturadas, de histórias contadas de um só lado, que suprimiram outras memórias, e de histórias que se contaram e se contam levando-se em conta a duplicidade de consciência que a consciência colonial gera. (Walter MIGNOLO, 2005, p. 40).

O princípio da dupla consciência é, nos escritos de Mignolo (2005) a característica do imaginário do mundo moderno/colonial nas margens dos impérios; dito de outra forma, é a manifestação de subjetividades forjadas na diferença colonial enquanto consequência da colonialidade do poder. Seguindo nesse raciocínio, Maldonado-Torres (2017) aponta para essas manifestações e suas conexões com a ideia de consciência decolonial (*decolonial consciousness*), em contraposição à consciência moderna (*modern consciousness*): enquanto a última dá conta de assegurar as bases seculares e ontológicas moderno/coloniais, essa busca decolonizar o poder, o ser e o saber. A consciência decolonial, portanto, provoca formas de atuar, de ser e de conhecer que se retroalimentam, criando laços e novos sentidos para esferas que a modernidade ajudou a separar (Nelson MALDONADO-TORRES, 2017).



NAS MARGENS DA RELIGIÃO: TENSIONAMENTOS, DISPUTAS E RESISTÊNCIAS

Para compreender as disputas narrativas decorrentes do exercício da consciência decolonial que anunciam o movimento religioso dissidente, faz-se importante discutir sobre o campo político em questão e, para isso, admitir que o que está em disputa na política parte da própria constituição do que “deve ou não estar em disputa no campo político, isto é, o que deve ser valorizado como tendo *valor* político, o que deve ser disputável” (André GUERRA; Pedrinho GUARESCHI, 2020, p. 142). Isso significa que a compreensão da subjetividade política em si torna-se prerrogativa para essa valorização dos valores, colocando em pauta a relevância da dimensão simbólica como fundamental aos processos de resistência.

No âmbito da modernidade, contudo, vemos que na tentativa de atingir um conhecimento ou racionalidade puros, foram promovidas rupturas com o simbólico, julgando-o obstrutor do cientificismo pretensamente transparente e segregando a razão da relação afetiva com o mundo que nos cerca. Guerra e Guareschi (2020) nos apontam, contudo, que nesse processo o que acabou ocorrendo foi a exclusão não apenas de elementos morais ou éticos, mas também da própria política como dimensões constitutivas e necessárias à existência. Nesse sentido, o aspecto religioso, sempre tido como adjacente à racionalidade, resgata, a partir do fortalecimento da dimensão simbólica no exercício político, conexões da fé com as lutas cotidianas, gerando disputas antes inimagináveis, tanto no sentido político, quanto no religioso.

Do ponto de vista dos cristianismos, para compreender a emergência de novos interesses no campo de disputa religiosa contemporâneo, é imprescindível considerar a realidade plural existente nos distintos cenários e contextos brasileiros. As intencionalidades específicas, portanto, de cada grupo de atores sociais é capaz de demarcar um território particular e legítimo de construção de fé e (re)compreensão do sagrado, e é assim que surgem as teologias feminista, negra, lésbica, indígena, *queer*⁹, entre outras (Maria José NUNES, 2006).

⁹ Termo popularizado desde as produções teóricas da Teoria Queer, desenvolvida nos Estados Unidos no final da década de 80, tendo como uma das suas principais precursoras a filósofa Judith Butler. Segundo Louro (2004, p. 38) “queer pode ser traduzido por estranho, talvez ridículo, excêntrico, raro, extraordinário”. A ideia que impulsionou o uso do termo foi a de positivar essa conhecida forma pejorativa de insultar as dissidências sexuais e de gênero.



Nesse sentido, a maior contribuição para a teologia feminista brasileira, como aponta Ivone Gebara em entrevista a Maria José Rosado Nunes (2006) vem certamente do movimento feminista e é precisamente quando a teologia acompanha as questões cotidianas que produz uma ruptura com o pensamento institucional hegemônico. A teologia feminista latino-americana é radical e crítica, a sua perspectiva analítica toma as relações de poder como vetor principal de análise, permitindo compreender como essas relações cortam transversalmente todas as questões sociais (Maria José NUNES, 2006).

Na disputa de narrativas que se instaura nesse cenário é importante visualizarmos não apenas as rupturas, as contraposições, mas também as continuidades, os campos de coalizão, mesmo diante de algumas diferenças fundantes. Assim, seguindo na mesma linha que considera a vida e a luta cotidianas como catalisadores centrais de ação social e construção teológica diversa, a teóloga e ativista argentina Marcella Althaus-Reid (2005) transita entre o discurso teológico e o social, como nos aponta Ana Ester Pádua Freire (2020), considerando-os via de mão dupla na qual a luta pela libertação econômica deve passar necessariamente pela libertação teológica dos corpos.

Entendendo que o projeto colonizador do cristianismo hegemônico baseado em configurações estáticas e desleais acerca dos referenciais de humanidade cria as hierarquias dicotômicas que violentam e deslegitimam as dissidências sexuais e de gênero por meio do cerceamento moral e do uso da categoria do pecado, as possibilidades discursivas lançadas por Althaus-Reid (2005) apresentam relações outras entre o cristianismo e as sexo-gênero dissidências (Ana Ester FREIRE, 2020). Nesse sentido, a proposta nomeada pela autora de *Teologia Indecente* (Marcella ALTHAUS-REID, 2005) incitou embates teo-políticos e criou caminhos de rejeição das injustiças por meio do uso das “perversões teológicas”, mostrando-se um exercício político de transgressão das verdades moralizantes cristãs em defesa das sexo-gênero dissidências (Ana Ester FREIRE, 2020) pouco visibilizadas até no campo de emergência da teologia feminista.

Apesar da potência das contraposições teo-políticas diversas, há de se reconhecer e reiterar a ameaça que os discursos fundamentalistas e



conservadores no Brasil têm representado às existências das dissidências sexuais e de gênero, sendo necessário, todavia, o cuidado para não seguir caindo na armadilha moderna de designar categorias rígidas, monolíticas e dicotômicas sobre o mundo que nos cerca. Nesse sentido, considerando as intersecções entre identidades coletivas e religião no contexto contemporâneo, bem como a presença inegável da religião na política, na mídia, no espaço público, sinaliza-se a urgência em observar os grupos religiosos que vêm atuando em diferentes lutas sociais, assinalando os nexos entre ação social, resistência política e religião. A religião é um aspecto relevante da história da vida social brasileira e, portanto, necessita ser estudada de forma complexa, considerando a vasta heterogeneidade de quem a constitui.

MOVIMENTO RELIGIOSO DISSIDENTE E O MUNDO VIRTUAL

Nos estudos que englobam movimentos sociais no Norte Global, desde as décadas de 1950-1960, emergiram os novos movimentos sociais, diferenciando-se dos movimentos sociais clássicos, até então conectados com as lutas do movimento operário no qual predominava a abordagem marxista nas análises, para apresentarem-se o movimento dos direitos civis, o movimento feminista, movimentos pacifistas, ambientalistas, de estudantes e da cultura alternativa (Maria da Glória GOHN, 2011). No contexto latino-americano, nessa mesma época, o tido como novo vinha do movimento popular em articulação com vários agentes sociais, especialmente com grupos da esquerda e a própria Igreja Católica com suas ações pastorais diversas. Entretanto, como discorre Maria da Glória Gohn (2011), as teorias que orientaram a produção brasileira acerca dos movimentos sociais advinham, em sua maioria, de paradigmas europeus (construídas a partir de outros tipos de movimentos).

Entre rupturas e campos de coalizão, foi possível perceber no Brasil pós Constituição de 1988, a mudança de posição de vários atores sociais que caminhavam ao lado dos movimentos, como a Igreja Católica que passa da ação sociopolítica para a ajuda assistencial aos indivíduos, dando luz a novas categorias na análise dos movimentos como: inclusão/exclusão social; descentralização; redes de solidariedade; protagonismo; território etc. (Maria da Glória GOHN, 2011). Essas categorias, por sua vez, acionam reflexões e releituras dos estudos no campo, apontando



para um dos importantes dilemas no paradigma específico à América Latina: a controvérsia sobre onde se movem os movimentos sociais, havendo a ênfase nos fatores sociopolíticos, por um lado, e nos político-econômicos, por outro.

Nos estudos que almejam pensar os novos movimentos sociais, tende-se a destacar o processo de construção da identidade política dos movimentos e o potencial de resistência dos mesmos (fatores sociopolíticos), ao passo em que as produções acerca dos movimentos clássicos enfatizam a questão do poder econômico e as estruturas de dominação política (Maria da Glória GOHN; Breno BRINGEL, 2014). O intuito aqui não é valorar a necessidade de filiar-se a uma só corrente, mas apresentar a racionalidade dicotômica que tende a permear as lutas sociais e as produções teóricas nesse sentido, mais um legado do raciocínio binário moderno/colonial forjado nas falsas contraposições.

Assim, compreendendo o caráter relacional dos fatores sociopolíticos e político-econômicos, bem como considerando a potência das identidades nos movimentos sociais latino-americanos, pode-se concordar com as discussões acerca dos escritos de Walter Mignolo (2008). Pensando em política, identidade e colonialidade, o autor destaca:

Não, não estou falando de “política de identidade”, mas de “identidade em política”. Não há, pois, necessidade de argumentar que a política de identidade se baseia na suposição de que as identidades são aspectos essenciais dos indivíduos, que podem levar à intolerância, e de que nas políticas identitárias posições fundamentalistas são sempre um perigo. [...] A identidade em política, em suma, é a única maneira de pensar descolonialmente (o que significa pensar politicamente em termos e projetos de descolonização). Todas as outras formas de pensar (ou seja, que interferem com a organização do conhecimento e da compreensão) e de agir politicamente, ou seja, formas que não são decoloniais, significam permanecer na razão imperial; ou seja, dentro da política imperial de identidades (Walter MIGNOLO, 2008, p. 289-290).

Vale salientar que, como representação das atuais formas de dominação, a matriz do poder colonial que persiste até a atualidade faz-se imprescindível para pensar os movimentos sociais desde as experiências próprias do sul do globo, sendo importante reivindicar a descolonização



do saber, do ser e do poder, em que a fundamentação desse poder está também contida no controle do conhecimento, estabelecendo as bases do domínio em suas diversas esferas (política, econômica, social, religiosa). Maria Teresa Sirvent (2008) aponta, portanto, para a necessidade de se construir poder a partir do conhecimento, e isso implica “construir categorias para pensar a realidade que possam gerar ações de mobilização coletiva em confrontação com os significados que desmobilizam e paralisam” (Maria Teresa SIRVENT, 2008, p. 22).

Assim, para compreender a pluralidade, heterogeneidade e alcance das pautas e reivindicações que compõem os chamados “novos movimentos sociais” no cenário brasileiro (bem como quem os compõem), incluindo os da esfera religiosa, faz-se imprescindível levar em consideração o campo virtual. As características de interatividade, cooperação e descentralização da virtualidade abrem espaço para as lutas sociais a partir da segunda metade da década de 1990, haja vista as possibilidades de difusão de reivindicações, disseminação de ideias e estabelecimento de contatos, sem ter a necessidade de passar pelos filtros ideológicos da grande mídia. Dessa forma, Moraes (2000) aponta que “a militância *online* vem alargar a teia comunicacional planetária, usufruindo de uma das singularidades do ciberespaço: a capacidade de disponibilizar, em qualquer espaço-tempo, variadas atividades, formas e expressões de vida” (Dênis MORAES, 2000, p. 142).

Há uma importância nas transformações em relação aos modos como a informação passou a operar nas mídias, passando de uma lógica hegemônica de transmissão massiva e generalizada, desde um pequeno grupo produtor a um coletivo indiscriminado de pessoas, para a possibilidade de produção de informação e estabelecimento de comunicação de uma forma descentralizada e distribuída para públicos segmentados. Embora a interatividade possa ser vista em outras mídias, é na internet que ela apresenta maior predominância e força (Denise COGO; Liliane BRIGNOL, 2011), e é por isso que se faz de extrema importância para os movimentos sociais em virtude das possibilidades disponibilizadas para disseminar informações e coordenar atividades em diferentes grupos sociais.

Pode-se dizer que se instrumenta como importante complemento para as ações políticas, engajamento cívico e participação democrática, o que não significa que os processos tradicionais se encerrem em virtu-



de dessa nova dinâmica de participação, mas que os indivíduos têm à disposição novos espaços para diferentes tipos de deliberações (Klaus FREY, 2003). Nesse sentido, um exemplo de articulação nacional que vem promovendo o debate no espaço virtual e atuando politicamente em prol de uma posição dissidente dentro do contexto religioso cristão, é a Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT¹⁰ que reúne os seguintes grupos em todo o Brasil:

GRUPOS/MOVIMENTOS	REGIÃO
Diversidade Cristã Brasília	Centro-Oeste
Prisma da Fé	Centro-Oeste
Arco da Aliança	Sul
Cristãos pela Diversidade	Sudeste
Diversidade Católica Campinas	Sudeste
Diversidade Católica Belo Horizonte	Sudeste
Diversidade Católica de Passos	Sudeste
Diversidade Católica Ribeirão Preto	Sudeste
Diversidade Católica Rio de Janeiro	Sudeste
Diversidade Católica Fortaleza	Nordeste
Diversidade Católica Mossoró	Nordeste
Diversidade Católica São Luís	Nordeste
Diversidade Católica Teresina	Nordeste
Diversidade Cristã Recife	Nordeste
Grupo Católico de Acompanhamento Pastoral com Pessoas LGBT	Sul
Grupo de Ação Pastoral da Diversidade	Sudeste
Grupo de Acolhimento Pastoral LGBTIA+ Bom Pastor	Sudeste
Grupo Filho de Davi	Nordeste
Grupo Porta da Misericórdia	Nordeste
Movimento Pastoral LGBT+ Marielle Franco	Sudeste

Tabela 1: Grupos que compõem a Rede Nacional de Católicos LGBT. Elaboração própria, 2021.

¹⁰ <https://www.redecaticoslgbt.com.br/>; <https://www.instagram.com/redecaticoslgbt/?hl=pt-br>.



Considerando que a maioria dos grupos acima mapeados inserem-se no espaço virtual e vêm atuando no âmbito do *ciberativismo*, é importante destacar que no cenário das disputas que se estabelecem entre o campo religioso e as resistências diversas que se apresentam nos movimentos feministas e em prol das sexo-gênero dissidências, o mundo virtual tem sido uma ferramenta estratégica para as articulações e disseminação de informação, e, nesse sentido, também onde se localizam possíveis alianças e/ou confrontos exacerbados. Entretanto, a relutância generalizada – por um lado do discurso secularista moderno, por outro, do religioso clássico/hegemônico – em superar a “dicotomia por natureza” entre religião cristã e sexo-gênero dissidências, faz com que sigamos afastados, enquanto sociedade como um todo, dessas manifestações de fé política que seguem pouco visibilizadas ou compreendidas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Encaminhando-me para o fim deste escrito, mas sem a menor pretensão de encerrar esta discussão apresentando conclusões rígidas nesta última seção, relembro a importância de voltarmos à compreensão de que para a formulação de explicações universais há, necessariamente, a construção de certos sujeitos como modelos universais. É importante, portanto, voltar para o que já assinalamos anteriormente: não é possível supor uma categoria rígida e inflexível de “sujeito religioso”, tampouco de “sexo-gênero dissidência”. Dessa forma, faz-se essencial seguir enfatizando que, tanto para o debate político e religioso, quanto para a perspectiva feminista e dissidente, é preciso estar ciente da pluriversidade de experiências que se produzem a partir de um cenário comum: a heterogeneidade de narrativas deve sempre ser considerada.

Assim, destaco o que Grada Kilomba (2016) aponta como a necessidade da desobediência epistêmica. Apostando na desobediência enquanto contraposição à colonialidade e às múltiplas relações desiguais e discriminatórias derivadas da dicotomia central já abordada nas seções anteriores (humano x não humano), busca-se, aqui, subverter a lógica que aponta quem é sujeito do conhecimento *versus* quem é dele objeto; quem merece ser escutado e quem deve ser silenciado (Vivian SANTOS,



2018). O que se pretende, nesses caminhos, é colocar no mesmo lugar de importância o que dizem tanto as teóricas da religião e teólogas não-hegemônicas, quanto os próprios sujeitos que constroem o movimento religioso dissidente desde fora da academia ou das instituições. Como nos alerta María Lugones (2014), a lente decolonial, diante da relação colonial opressão ↔ resistência, propõe, afinal, o comprometimento dos nossos saberes com o fortalecimento da resistência.

Nesse sentido, ressalto a urgência, no que diz respeito à necessidade de produção de conhecimento e visibilidade acerca dos tensionamentos cada vez mais presentes dentro do contexto cristão brasileiro e global, buscando essa compreensão por meio da fala de quem está tensionando essas estruturas diretamente com a sua prática político-religiosa. Ou seja, trata-se do exercício de atentar-nos para as resistências que se estabelecem não fora da esfera religiosa, mas particularmente as inseridas dentro das próprias instituições cristãs. Pensar, investigar e compreender as práticas de resistência e estratégias de permanência nesses espaços por pessoas sexo-gênero dissidentes, organizadas em coletivos ou movimentos religiosos, é também visibilizar o conhecimento produzido por esses grupos que comumente tarda em ser considerado, tanto pelos setores cristãos institucionais, como pelos segmentos “progressistas” seculares que, nem sempre, estão dispostos a acessar a esfera combativa e subversiva circunscrita na religião.

Fica claro que, sendo o cristianismo forte alicerce de estruturas e normas sociais (especialmente em contextos latino-americanos), acessar e dialogar com o conhecimento e prática de quem propõe seu deslocamento ou reorganização, começando pela forma como se concebe a própria doutrina religiosa, viabilizaria um caminho de resignificação para corpos e subjetividades marginalizadas e desconsideradas pelos discursos clássicos de religião que acabam atingindo a todas as pessoas, religiosas ou não. Ou seja, como pano de fundo e alavanca para um projeto ético e político de futuro, parto do que aponta Mary Hunt (2017) como o jogo de forças apresentado em uma disputa constante e insaciável: desestabilizar os fundamentos religiosos hegemônicos torna-se prerrogativa para a mudança mais efetiva dos tecidos sociais.



REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Fábio Murta; REIS, Marcos Vinicius. Estudos da religião no Brasil: um balanço. Entrevista com Magali Nascimento Cunha. **Revista Tempo Amazônico**, v. 2, n. 2, p. 170-156, 2015.
- ALTHAUS-REID, Marcella. **La teología indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política**. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2005.
- ALTHAUS-REID, Marcella. Marx en un bar gay. La Teología Indecente como una Reflexión sobre la Teología de la Liberación y la Sexualidad. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 11, n. 1, p. 55-69, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufrj.br/index.php/numen/article/view/21772>. Acesso em: 03, fev./ 2021.
- ASAD, Talal. Thinking about religion, belief, and politics. In: ORSI, Robert. (Org.). **The Cambridge Companion to Religious Studies**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 36-57, 2011.
- CANNELL, Fenella. The Anthropology of Secularism. **Annu. Rev. Anthropol**, v. 39, 85-100. 2010.
- CUNHA, Magali. Mídia, religião e política na segunda década do século 21. In: CUNHA, Magali. **Do púlpito às mídias sociais: evangélicos na política e ativismo digital**. Curitiba, PR: Editora Appris, 2019.
- CURIEL, Ochy. Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. In: MENDIA AZKUE, Irantzu (org.). **Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y explicaciones...** Donostia-San Sebastian, Hegoa, 2014.
- COGO, Denise.; BRIGNOL, Liliane. Redes sociais e os estudos de recepção na internet. **Revista Matrizes**, Ano 4, n. 2, p. 75-92, jan./jun. 2011.
- FREIRE, Ana Ester Pádua. Perversão teológica: notas sobre a Teologia Indecente de Marcella Althaus-Reid. **Revista Periódicus**, v.1, n.14, p. 91-104, 2020.
- FREY, Klaus. Desenvolvimento sustentável local na sociedade em rede: o potencial das novas tecnologias de informação e comunicação. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, n. 21, p. 165-185, nov. 2003.
- GUERRA, André; GUARESCHI, Pedrinho. *Dissidenz*: a radicalidade ontológica da dissidência como fundamentação ética da política. In: HERNANDEZ, Aline; GUARESCHI, Pedrinho. **Psicologia Política Marginal**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2020.
- GOHN, Maria da Glória. Movimentos sociais na contemporaneidade. **Revista Brasileira de Educação**, v. 16, n. 47 maio-ago 2011.
- GOHN, Maria da Glória; BRINGEL, Breno. **Movimentos sociais na era global**. 2ª edição. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014.
- GRUPO GAY DA BAHIA (2020). **Relatório 2019**. Disponível em:<https://grupogaydabahia.com/relatorios-anuais-de-morte-de-lgbti/>. Acesso em: 03, fev./2021.



HUNT, Mary E. Recursos teológicos feministas para uma justiça sexual e de gênero. In: JURKEWICKZ, Regina Soares (Org.). **Entre dogmas e direitos: religião e sexualidade**. São Paulo: Max Editora, 2017.

KILOMBA, Grada. **Descolonizando o conhecimento - Uma Palestra-Performance** (J. Oliveira, Trad.). Recuperado de <https://www.geledes.org.br/descolonizando-o-conhecimento-uma-palestra/>. 2016.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 75-97, 2017.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, p. 71-103, 2005.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, Língua e identidade*. Vol. 34. Niterói. p. 287-324. 2008.

MORAES, Dênis de. Comunicação virtual e cidadania: movimentos sociais e políticos na Internet. *Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*, vol. 23, nº 2, p. 143- 155, 2000.

MUSSKOPF, André S. **Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil**. 524. Tese (Doutorado em Teologia) – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo (RS), 2008.

NAGAMINE, Renata. Os direitos de pessoas LGBT na ONU (2000-2016). *Sex., Salud Soc. (Rio J.)* Rio de Janeiro, n. 31, p. 28-56, Apr. 2019.

NUNES, Maria José Rosado. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v.14, n. 1, Jan./Abr. 2006.

SANTOS, Vívian Matias dos. Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência. *Psicol. Soc.*, Belo Horizonte, v. 30, e200112, 2018.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. In K. Bidaseca & V. V. LABA (Eds.), **Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina**. Buenos Aires: Ediciones Godot, (pp. 17-48), 2012.

SERRA, Cristiana. **“Viemos pra comungar”:** estratégias de permanência na Igreja desenvolvidas por grupos de “católicos LGBT” brasileiros e suas implicações. 188 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

SIRVENT, Maria Teresa. La educación de adultos: investigación, participación, desafíos y contradicciones. Buenos Aires: Mino y Davila, 2008.



VAGGIONE, Juan Marco. La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa. **Cad. Pagu.**, v. 50, e175002, 2017.

WAREHAM, James. Murdered, Hanged And Lynched: 331 Trans People Killed This Year. *Forbes*. Disponível em: <https://www.forbes.com/sites/jamiewareham/2019/11/18/murdered-hanged-and-lynched-331-trans-people-killed-this-year/#6a1f76722d48>. Acesso em 22 dez. 2020.

WIRTH, Lauri Emílio. Religião e epistemologias pós-coloniais. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, p. 129-142, 2013.

Submetido em: 15-6-2021

Aceito em: 12-2-2022