

UNIVERSIDADE TIRADENTES
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO, PESQUISA E EXTENSÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO

STEFANE RODRIGUES COLMAN

FEMINISTAS, VAMOS AO CULTO?
(DES)CAMINHOS PARA UMA EXPERIÊNCIA-LIMITE

ARACAJU

2021

STEFANE RODRIGUES COLMAN

**FEMINISTAS, VAMOS AO CULTO?
(DES)CAMINHOS PARA UMA EXPERIÊNCIA-LIMITE**

**Dissertação apresentada como requisito
para obtenção do título de Mestra em
Educação na linha Educação e Formação
Docente do Programa de Pós-Graduação
em Educação da Universidade Tiradentes.**

ORIENTADOR: PROF. DR. GREGORY DA SILVA BALTHAZAR

ARACAJU

2021

C716f Colman, Stéfane Rodrigues
Feminismo, vamos ao culto? (des) caminhos para experiência -limite/ Stéfane Rodrigues Colman; orientação [de] Prof. Dr. Gregory da Silva Balthazar. – Aracaju: UNIT, 2021.

109 f.

Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Tiradentes.

1. Experiência. 2. Feminismo. 3. Evangélicas. 4. Gênero. 5. Educação I. Colman, Stéfane Rodrigues II. Balthazar, Gregory da Silva (orient.). III. Universidade Tiradentes. . III. Título.

CDU: 37:396

STEFANE RODRIGUES COLMAN

FEMINISTAS, VAMOS AO CULTO?

(DES)CAMINHOS PARA UMA EXPERIÊNCIA-LIMITE

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do título de Mestra em Educação na linha Educação e Formação Docente do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Tiradentes.

Aprovado em 02 de julho de 2021

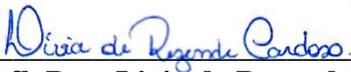
BANCA EXAMINADORA



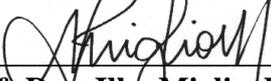
Prof. Dr. Gregory da Silva Balthazar - ORIENTADOR
Universidade Tiradentes



Prof.ª Dra. Ana Paula Vosne Martins
Universidade Federal do Paraná



Prof.ª Dra. Livia de Rezende Cardoso
Universidade Federal de Sergipe



Prof.ª Dra. Ilka Miglio de Mesquita
Universidade Tiradentes

ARACAJU

2021

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, ao meu orientador, Gregory Balthazar, pela paciência, pelas inúmeras leituras e correções nos capítulos que aqui seguem, por me apontar um caminho do pesquisar, problematizar, coexistir e resistir, questões que continuarei levando durante o meu caminhar.

Às professoras Dra. Ana Paula Vosne Martins, que marcou profundamente a minha virada na construção do meu objeto e entendimento sobre a relação entre gênero e religião; Dra. Ilka Miglio Mesquita, por ser inspiração na minha formação enquanto docente e aluna de mestrado; Dra. Lívia de Rezende Cardoso, pelas leituras atentas e minuciosas deste trabalho. Meus sinceros agradecimentos pelas participações e correções nos momentos da banca de qualificação e defesa.

Ao meu noivo, Matheus Henrique, pela paciência, companheirismo, compreensão e incentivo em forma de palavras, gestos e afetos que me sustentaram durante esse processo.

Aos meus pais Evando e Maglônia que com amor e carinho sempre incentivaram e investiram na minha formação acadêmica e pessoal.

A minha tia Magliana, que com seu exemplo me motivou na escolha pelas letras e pelo caminho da docência, e, por consequência da academia.

Às meninas do grupo focal, Camila, Virginia, Marcella, Flavia, Henriqueta, Gabriela, Giovana e Mariana pela cooperação e enorme contribuição para esta pesquisa.

Aos amigos que fiz no mestrado, sobretudo, Manoela e Ícaro por tornarem os dias mais leves, pelas conversas, discussões, risadas e cafés.

Aos colegas do Núcleo Diadorim de Estudos de Gênero, pelas discussões, troca de textos e aprendizados. Sobretudo, a Dani pela enorme contribuição com as transcrições.

A Fundação de Apoio à Pesquisa e à Inovação Tecnológica do Estado de Sergipe (FAPITEC) pelo apoio financeiro sem o qual esta pesquisa não seria possível.

Por fim, agradeço a Deus pela graça alcançada.

*para amar, como para viajar, é preciso ter
determinação e coragem.*

Contardo Calligaris, 2007.

RESUMO

Esta dissertação trata das potencialidades subjetivas de gênero pulsantes no (des)caminhos entre experiências evangélicas e experiências feministas. Partindo da constatação de que o campo da educação tem trabalhado as experiências evangélicas - enquanto instrumento de uma matriz de experiência de gênero que educa normativamente nossos corpos - como antíteses dos feminismos, essa dissertação é, assim, uma aposta teórico-metodológica sobre uma outra forma de pensar as relações entre as experiências evangélicas e as experiências feministas, qual seja: a existência de uma experiência-limite como possibilidade de uma permeabilidade contingente, provisória e, por certo, paradoxal entre um viver evangélico e um viver feminista. Com efeito, e fundamentadas nos estudos feministas em educação implicados às teorizações pós-críticas, objetivamos, com este estudo, problematizar os ditos, os gestos e os pensamentos produzidos sobre esses (des)caminhos de uma experiência evangélica-feminista nas discussões empreendidas durante os encontros do grupo focal com as jovens evangélicas.

Palavras-chave: experiência; feminismos; evangélicas; gênero; educação.

ABSTRACT

This thesis covers the potential of the dialogue between evangelical and feminist experiences. Once that the education field has pointed evangelical experiences - as a matrix of gender experience instrument that normatively educates our bodies - as antithesis of feminisms, this thesis is, thus, a theoretical-methodological bet on another way of thinking about the relationships between evangelical experiences and feminist experiences, namely : the existence of a limit experience as a possibility of contingent, provisional and paradoxical permeability between an evangelical and a feminist way of life. In fact, and based on feminist studies in education as well as in post-critical theorizing, we aim, with this study, to problematize discourses, gestures and thoughts produced from an evangelical-feminist experience during focus group meetings.

Keywords: Experience; feminisms; evangelicals; gender; education.

SUMÁRIO

UM ASTEROIDE, UMA VIAGEM	4
EXPERIÊNCIAS FEMINISTAS-EVANGÉLICAS	20
EXPERIÊNCIA: UM ATO PEDAGÓGICO	23
DES/LAÇOS ENTRE RELIGIÃO, GÊNERO E EDUCAÇÃO	32
MODOS OUTROS DE VIVÊNCIAS RELIGIOSAS: UMA EXPERIÊNCIA EVANGÉLICA-FEMINISTA	39
O SORRISO DE MEDUSA	47
SOB O REFLEXO DO ESCUDO DE PERSEU	50
QUANDO MEDUSA NOS SORRI	58
SOCIEDADE DAS OUTSIDERS	66
IGUAIS NA PALAVRA	70
EMPODERADAS EM DEUS	77
JASMIN NO FIM DE UMA VIAGEM?	87
REFERÊNCIAS	90

Um Asteroide, Uma Viagem:

ENTRE CORRENTES DE PÁSSAROS E SAÍDAS DE MIM

introdução

Uma viagem é definida, no dicionário, como um deslocamento entre lugares relativamente distantes e, em geral, supõe-se que tal distância se refira ao espaço, eventualmente ao tempo. Mas talvez se possa pensar, também, numa distância cultural, naquela que se representa como diferença, naquele ou naquilo que é estranho, no "outro" distanciado e longínquo. (LOURO, 2004, p.14)

Enquanto pesquisadoras, passamos constante e cotidianamente por viagens, momentos e processos de saída de nós mesmas; sobretudo, através das leituras que fazemos e no processo mesmo da escrita. Nesse contexto, produzimos conflitos, transformações e modificações com aquilo que somos e nos constitui: saímos do nosso próprio mundo, de nossas experiências e verdades para, assim, entrar e desbravar possíveis (des)caminhos. Experiências outras que nos tocam, que nos atravessam e nos colocam diante de possibilidades infinitas de existência. Lembro-me de quando li pela primeira vez *O Pequeno Príncipe*. Eu tinha uns nove anos e creio que assim como o príncipezinho, que se aproveitou de um bando de pássaros selvagens que emigravam para evadir do seu planeta, assim, também, fiz.¹ No curso dessa viagem chamada mestrado, as experiências escritas de filósofas, educadoras, teólogas e autoras de diferentes campos entremeados pelo pensamento feminista me tocaram e me levaram, agonisticamente, como sugeriu Foucault, a uma prática refletida da minha realidade. Falo, mais especificamente, da minha própria condição enquanto sujeita de uma experiência evangélica e de uma rede de saber-poder que me cercava e pedagogizava meus gestos, meu pensamento, minha visão de mundo. Talvez, aqui, tenha me deixado, como disse Guacira Louro no excerto que abre essa introdução, “tocar profundamente pelas possibilidades de toda ordem que o caminho [da viagem que foi o mestrado] oferece...”.

Assim, e ao trilhar algumas veredas abertas pelo meu contato com o pensamento feminista, comecei a perceber melhor onde estava, minha condição social e o lugar que estava posto para mim. Vi, então, que não podia continuar mais em meu planeta, pois, na verdade, não era bem um planeta, mas estava mais para um asteroide. A diferença entre eles é que, por vezes,

¹ Faz-se necessário ressaltar que aqui, na introdução, assumirei a primeira pessoa do singular, uma vez que estarei falando, muito singularmente, dos meus (des)caminhos subjetivos enquanto evangélica que está se formando uma pesquisadora feminista e, com isso, a introdução tem e assumiu uma tônica de memorial descritivo. Porém, e nos capítulos que seguem, assumo a primeira pessoa do plural, visto que esta pesquisa é um trabalho de escrita coletiva com meu orientador; uma vez que ele lê, faz correções, críticas, sugestões, intervenções uma “centena” de vezes. E isso, considero, me mobilizou a pensar diferentemente do que sou e, conjuntamente, construir cada palavra aqui escrita. Lembro, ainda, também, que é um trabalho coletivo com o grupo de pesquisa, tendo em vista que muitas das ideias contidas nesse trabalho emergiram de provocações e debates do grupo; não só, ou não apenas, em momentos acadêmicos, mas, também, em momentos desconstruídos de cafés e conversas.

“os asteroides são tão pequenos que mal se vêem no telescópio.” (SAINT-EXUPÉRY, 2000, p. 10). Por isso digo: era um asteroide e quando me refiro a ele falo sobre minha percepção de mundo, minha experiência. Pois, era um lugar um tanto quanto apertado, em que não havia muito espaço para nos mover, se assim o fizesse poderia cair e acabar vagando pelo universo. Uma ideia que, até então, me parecia amedrontadora, sair vagando por um lugar desconhecido e sombrio.

Voltando ao meu asteroide, e na mesma medida do lugar visitado pelo Pequeno Príncipe, um lugar que habitava apenas o lampião e o seu acendedor, senti-me vivendo o diálogo do Príncipe com o acendedor:

Bom dia. Por que acabas de apagar teu lampião? [perguntou o Pequeno Príncipe ao acendedor]. - É o regulamento, respondeu o acendedor. Bom dia.”. - Que é o regulamento? - É apagar meu lampião. Boa noite. E tornou a acender. - Mas por que acabas de o acender de novo? - É o regulamento, respondeu o acendedor. - Eu não compreendo, disse o príncipezinho. - Não é para compreender, disse o acendedor. Regulamento é regulamento. Bom dia. E apagou o lampião. (SAINT-EXUPÉRY, 2000, p. 35)

Regulamentos eram o que marcaram, profundamente, meu pequeno asteroide. Assim, e como o acendedor, descobri que reproduzia ditos e gestos do que era esperado para mim e sobre mim. Como o acendedor, não sabia muito bem o que fazia e/ou o porquê estava fazendo, mas seguia fielmente o regulamento, que esteve sempre lá, antes mesmo dele vir a habitar esse lugar áspero. Tal regulamento, a saber, o designava a tarefa de apagar o lampião pela manhã e acendê-lo no fim da tarde. Percebi que assim era no meu asteroide, não problematizava normas impostas, não questionava nada, simplesmente seguia instruções que estiveram sempre ali nesse asteroide-currículo: “currículo ensina muitas normas relativas a gênero. Normas que produzem, reafirmam e naturalizam o que é masculino e feminino que, por sua vez, regulam as condutas de homens e mulheres, meninas e meninos nas escolas” (PARAÍSO, 2008).

Um dia, porém, um viajante, carregado por uma corrente de pássaros selvagens, atravessou meu asteroide. Quando falo de um viajante me refiro ao meu orientador, que, cheio de questionamentos e problematizações, me levou a refletir sobre minha árdua tarefa e a desaprender o que me foi ensinado e naturalizado. Aqui, então, poderia dizer que do lugar do acendedor que reproduz sem questionar o regulamento passei, não sem a dor de me desaprender

de verdades de mim mesma, a ocupar um lugar questionador mais próximo do Pequeno Príncipe.

Assim, perguntas passaram a ressoar a partir do vasto mundo que os estudos feministas abriram para mim: como nos constituímos como sujeitas? Qual a rede de saber-poder, as verdades, que nos governam? Por que nos sujeitamos a determinadas verdades e não outras? Quais os efeitos dessas verdades sobre nossos corpos e pensamentos enquanto sujeitas de experiências? Mais do que isso, e pensando em minha própria experiência viva, essas questões se formularam em: o que faz de uma experiência evangélica, o que é ser evangélica? Apenas existe uma maneira única de ser evangélica? Quais os sentidos de gênero que estão implicados nessa experiência? Existe alguma relação possível entre minha experiência como evangélica possível de dialogar com a trilha de uma experiência nova chamada *ser feminista*? Relutantemente, tais questionamentos, que não eram poucos, levaram-me a interromper minha comodidade, abalando minha segurança, sugerindo-me o desconhecido, apontando para o estranho, o estrangeiro (LOURO, 2004). Afinal, fizeram-me refletir sobre minha condição enquanto sujeita de uma experiência evangélica e, mais centralmente, a deslocar meu olhar para ela através do eixo categorial gênero dos estudos feministas (SCOTT, 1995).

Foi então que, violentamente, o viajante chegou em meu asteroide: meu orientador, Gregory Balthazar. O viajante-orientador me lançou uma infinidade de maneiras possíveis que colocava o meu pensamento em um movimento “incontável [diante] das possibilidades do caos, abrindo [meu pensamento] ao espaço liso, nômade, propício à invenção de modos de vida” (ZORDAN, 2010, p. 10). Fiquei, então, refletindo sobre tais problematizações e o que estava se passando em mim. Comecei a perceber, então, que o tempo estava passando mais rápido em meu asteroide, mas que o regulamento não mudara, estava a cada dia girando mais depressa e o regulamento não era alterado. Chegou o dia em que já estava dando uma volta por minuto, e não tinha mais um segundo de repouso, acendia e apagava o lampião uma vez por minuto (SAINT-EXUPÉRY, 2000). Passei a não ver mais sentido nessa tarefa de acendê-lo já estava cansada de realizar. Estava passando por transformações e esse lugar do transitório nem sempre é confortável. Percebi que, em alguma medida, o viajante-orientador me levou a “um lugar privilegiado que [me] permite ver (e incitar outros a ver), de modo inédito, arranjos, práticas e destinos sociais aparentemente universais, estáveis e indiscutíveis. (LOURO, 2004, p. 24)

Nesse momento, lembrei-me da corrente de pássaros selvagens que levava o viajante e que no dia seguinte ela passaria pelo meu asteroide. Por um momento hesitei, mas agarrei-me

a ela. Falo, portanto, dessa corrente de pássaros como uma metonímia de um (des)caminho a que me levaram os feminismos (MARTINS, 2016). Em outros termos, falo de um certo modo de pensar feminista que, nas palavras de Gregory Balthazar e Fabiana Marcello (2018, p.3), está mais próxima do feminismo enquanto prática filosófica, uma atitude crítica do pensamento sobre o próprio pensamento; de modo que é esse *ethos* feminista, nessa atitude ou ética feminista, que me senti convocada a questionar verdades hegemônicas que me constituem fundamentalmente. Foi, portanto, essa corrente que me levou a (des)caminhos que me possibilitaram ver o limite do meu asteroide, como uma crise dentro do meu próprio campo subjetivo que me lançou um desafio inelutável: se perca para se transformar...por isso, falo, penso e sigo por *descaminhos* subjetivos.

Talvez, um dos primeiros passos desse (des)caminho foi o contato com as teólogas feministas, como Ivone Gebara, e pesquisadoras feministas sobre religião e gênero, como Ana Paula Vosne Martins. Nas, pelas e com as leituras, pude educar, paulatinamente, meu olhar; um novo olhar marcado, transpassado, por esse *ethos* crítico feminista, o que me permitiu enxergar, pela primeira vez, o quanto estamos imersas em uma cultura com significados e conceitos históricos quando falamos de gênero (mas, certamente, não só, mas todas as questões dos marcadores da diferença: raça, pertença religiosa, classe, etc.). Nesse deslocamento do meu olhar e movimento de pensamento, foi possível enxergar o quanto (e como) estamos imersas e inscritas em um campo discursivo que nos diz o que nossas experiências de gênero deveriam ser e como elas estão marcadas por uma norma euro-hétero-patriarcal e capitalista.

Em outros termos, passei a compreender como nós, enquanto sujeitas de uma corporalidade política, somos classificadas, hierarquizadas e significadas pela aparência dos nossos corpos a partir de saberes e valores tomados como normas culturais que nos ensinam o que pode ou não um corpo: “a cor da pele ou dos cabelos; o formato dos olhos, do nariz ou da boca; a presença da vagina ou do pênis; o tamanho das mãos, a redondeza das ancas e dos seios são, sempre significados culturalmente e é assim que se tornam (ou não)marcas de raça, de gênero, de etnia [...]” (LOURO, 2004, p. 75). Aqui, portanto, se vincula profundamente os modos de subjetivação cultural de gênero ao campo da educação. Afinal, e se pensamos como culturais os limites que separam os corpos importam ao ocupar o centro da norma e aqueles que não importam ao ocupar a fronteira da norma, é porque entendemos, na esteira de Dagmar Meyer (2003), como um processo radicalmente pedagógico: a noção de educação se vê, no entrelace com as teorizações pós-críticas do sujeito, profundamente ampliadas, possibilitando, assim, problematizar o educativo para além dos processos familiares e/ou escolares. Isto é, o

campo dos estudos de gênero em educação, hoje, enfatiza que educar engloba um complexo de forças e processos nos quais indivíduos são transformados em - e aprendem a se reconhecer - corpos dotados de um gênero e uma sexualidade (LOURO, 2004; MEYER, 2003).

Nesse sentido, passei a perceber que passamos a ser pedagogizadas dentro de certas caixinhas e expectativas (históricas e culturais de uma época) para um corpo biologicamente denominado feminino. As roupas, a cor do quarto, os brinquedos e brincadeiras, os filmes de romances inalcançáveis, os livros e contos de fada, ou seja, toda uma rede de discursos, ditos e não ditos, direcionados a conduzir nossas condutas, a educar nosso modo de pensar e as práticas que legitimam nossa experiência de gênero, que nos dizem que somos enquanto sujeitos de uma experiência de gênero e sexualidade. Uma pedagogia “muitas vezes sutil, discreta, contínua, mas, quase sempre, eficiente e duradoura.” (LOURO, 2000, p. 10).

Foi então que uma inquietação começou a tomar conta de mim e percebi que não teria mais a possibilidade de voltar a ser como era e enxergar o mundo da mesma maneira, um pouco sem dúvida como a ideia foucaultiana de uma urgência ética e política do presente: a experiência do pensamento como uma tarefa “absolutamente necessária e urgente para a transformação do nosso olhar, no jogo estético a enfrentar, diante das dores e das situações aterradoras da vida” (FISCHER, 2021, p. 9). Se falo em urgência ética e política, é pelo modo como o fundamentalismo religioso, sobretudo evangélico, tem se atrelado à emergência e concretude de novos governos autoritários ultraliberais, bem como, e centralmente, o modo como “os feminismos se colocam como vanguarda na luta contra os fascismos micro e, sobretudo, macropolíticos consolidados na emergência de governos ultraliberais em vários países da Europa e das Américas” (BALTHAZAR & MARCELLO, 2018, p. 2).

Vi-me, portanto, diante de um paradoxo que “demonstra, justamente, a provisoriidade, a pluralidade e, por que não dizer, a tensão que marca como cada uma de nós ocupa, a um só tempo, posições de sujeito que ora se aproximam, ora divergem” (BALTHAZAR, 2020, p. 11). Para, este, em mim, como expressão dessa aparente oposição entre ser evangélica e ser feminista; diante de ser evangélica e não me sentir representada no poder evangélico na política brasileira; diante de ser evangélica e ver ecos de mim no pensamento feminista. Se, como colocou Guacira Louro (2004, p. 19), “a fronteira é o lugar da relação, região do encontro, cruzamento e confronto”, escolhi me demorar na fronteira do ser evangélica e feminista. Em outros termos, decidi problematizar a permeabilidade ou não desses muitos encontros e embates subjetivos que se teciam em meu corpo como um sintoma, uma rasgadura, um perigo a enfrentar

do nosso tempo: “acho que a escolha ético-política que devemos fazer a cada dia é determinar qual é o principal perigo a enfrentar” (FOUCAULT, 2010, p. 299).

Com isso, o objeto central desta pesquisa - a permeabilidade das experiências feministas e evangélicas - é como a travessia do Pequeno Príncipe: ver seus pés não tocando mais o solo conhecido do pequeno asteroide que comecei a jornada e, assim, entregar-me ao limite do meu asteroide, experimentando as surpresas do incerto e inesperado de uma experiência outra. Arrisquei-me por caminhos incertos dos estudos feministas, viajando pelo desconhecido e que, paulatinamente, já não me parecia mais tão sombrio assim. Nesse movimento, saía do meu mundo e, ao mesmo tempo, entrava em uma possibilidade infinita de outros mundos. Mundos que se abrem pelo modo como meu encontro com os estudos feministas produziu, mesmo que contingentemente, mas de forma potente, uma espécie de “educação ética do olhar em que o dizer sim à vida é, em muitos sentidos, coextensivo a dizer sim aos feminismos” (BALTHAZAR, 2018, p. 181).

Não é, por certo, uma jornada solitária, uma vez que entendemos que ao ler uma autora que nos ajuda a compor nossos problemas de pesquisa, nossos objetos, nossas problemáticas: “nós de certa forma o reescrevemos, nós nos apropriamos dele e continuamos sua obra. [...]. [nossa escrita] ultrapassa, vai além dos objetos que o autor escolhido elegeu – justamente porque nossa história é outra, nossos lugares e tempos são outros.” (FISCHER, 2005, p. 121). Não é como mero de cópia, mas como um ato inarredável de *pensar junto* pelo modo como o outro nos inunda e nos transforma: “Não importa se o autor escolhido for Foucault, Bourdieu, Deleuze, Benjamin, Adorno, Nietzsche. Interessa é fazer desses autores alguém que vive em nossa escrita, e que já não será mais Foucault ou Nietzsche, e sim seremos nós, eu, ela, você” (FISCHER, 2005, p. 121).

Nesse sentido, um dos muitos pontos iniciais de minha rizomática viagem foi como as autoras que li e estudei se tornaram os muitos pássaros que carregam o Pequeno Príncipe em sua jornada. Foi, sobretudo, na leitura do provocativo texto *Caminhos para o feminismo* de Ana Paula Vosne Martins que comecei a vislumbrar meu problema de pesquisa. Se, como colocou a autora, “geralmente os estudos [feministas] sobre a religião sublinham mais os mecanismos de opressão e de representações negativas da feminilidade”, seria impossível me pensar como feminista? Seria a religião apenas um lugar de sujeição para as mulheres? Resistir à normalização do gênero seria um ato primário de dizer não à religião? Será que uma experiência

evangélica, a minha experiência, não poderia se tornar, ainda que indiretamente um caminho para uma experiência, também, feminista?

Essas perguntas que me atravessam também atravessam o texto de Ana Paula Martins. Nele, a autora nos permite pensar a religião não como antítese da *praxis* feminista, mas como um caminho possível de um viver feminista. Mais especificamente, e ao observar a participação das mulheres na religião protestante, por volta do séc. XVIII, Ana Paula Martins constatou que mulheres de algumas matrizes religiosas possuíam uma participação ativa nas reuniões de culto, no exercício de atividades de caridade e na formação das mais jovens: Batistas, Metodistas, Milleristas e Quakers alegavam que o texto bíblico que determina que a mulher deve ficar em silêncio (1 Timóteo 2: 11-12), tratava-se de uma ordem estrita as mulheres de Corinto e que não condizia as mulheres cristãs.

Mesmo quando, por volta de 1830 - 1840 as igrejas evangélicas passaram a buscar o afastamento desse “evangelismo popular feminino” e começaram a retirar seu apoio às pregadoras, as mulheres Quakers continuaram ativas nas pregações e nos cultos. Mais do que isso, a historiadora mostrou, em seu provocante texto, como “uma marca importante dos quakers foi sua visão espiritual igualitária de gênero” (MARTINS, 2016, p. 29). Em outros termos, a ideia de caridade enquanto amor a Deus e ao próximo foi uma marca tão importante que construiu o caminho para que “um poderoso fermento para o protagonismo político das mulheres abolicionistas, pavimentando o caminho para a crítica e a ação política feminista.” (MARTINS, 2016, p. 34). Se trazemos essas questões, é porque este foi o primeiro texto que me permitiu pensar a religião cristã, mais especificamente as denominações evangélicas, de uma outra maneira. Não mais como sinônimo de opressão e de um poder proibitivo, mas como potência, como resistência e como uma forma de vida mais feminista.

Foi, portanto, este texto que se fez convite para assumir o caos, a viagem, como possibilidade de mobilização do pensamento para “abrir fendas nos guarda-chuvas e sombrinhas das opiniões; rachar os dogmas que nos protegem da água da chuva e do ardor do sol. Somente fora das tramas de saber e poder, dos visíveis e enunciáveis, podemos transbordar a opinião corrente, experimentar o caos” (ZORDAN, 2016, n.p.). Abrir fendas, fraturar dogmas, experimentar a fronteira. Para isso, precisei romper com as opiniões mais correntes de oposição entre ser evangélica e ser feminista, um pouco em direção ao *hifen* de Derrida: “a hifenização do acontecimento im-possível, o acontecer surpreendente e singular dos seus rastros como rastros dos rastros - inscrito já em uma contaminação disseminativa da *différance* sem dialética

e sem a finalidade de uma inscrição textual fora-do-texto” (ALVARO, p. 95). É na busca por essa aporia, pelo paradoxo, pela diferença de um *hífen* que, simultaneamente, separa e conecta, contesta e concorda: a hifenização de uma possível experiência evangélica-feminista.

Dito isso, e inspirada em uma perspectiva pós-estruturalista, escolhi a metodologia do grupo focal como instrumento de problematização dessa experiência evangélica-feminista. A escolha pelo uso de tal caminho metodológico foi realizada levando em consideração o encontro da multiplicidade de experiências, da infinidade de mundos e asteroides que podemos (e que podem se) encontrar em um espaço de diálogo com o outro, como é potencializado pelas rodas de conversa em um grupo focal. Pensar o grupo focal como um espaço de diálogo, é também pensá-lo como um momento localizado de viagem, uma vez que a metáfora da viagem é sempre tecida na alteridade: “o processo de transformação implica o diálogo e o encontro com o outro”, afirmou Fabiana Marcello (2015, p. 136) sobre a existência de uma infância-viagem. Pensamos o grupo focal, portanto, como uma viagem que nos permite construir e desconstruir o pensamento *com* outro, o que se torna possível tanto através do encontro com os temas abordados, quanto das discussões e conversas realizadas entre as participantes sobre os temas.

No momento em que, como pesquisadoras, nos deparamos com nossas angústias, nossos problemas de pesquisa, passamos a espreitar e ensaiar possíveis percursos e caminhos metodológicos que nos conduzirão a diferentes olhares sobre nosso objeto; que colocaram em xeque nossas convicções e modos iniciais de olharmos para nosso objeto. Buscamos, assim, problematizar os saberes que nos governam e constituem nossa subjetividade e olhar de pesquisadoras em educação sobre nosso objeto, através do exercício, constante, de um “trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento” (FOUCAULT, 1990, p. 13) para que pudessemos, assim e talvez, melhor analisar e atender nossa proposta de pesquisa.

Foi assim que fomos, pouco a pouco, tecendo nossa proposta teórico- metodológica. É preciso levar em consideração que, no âmbito das teorias pós-críticas em educação, não se tem um método pronto e fixo, mas "um conjunto de procedimentos de investigação e análise" (VEIGA NETO, 2003, p. 20). Portanto, é sempre um exercício *sob rasura* que se deve utilizar desses procedimentos, ou seja, não no sentido de aplicá-los *per se*, mas como inspiração para construir caminhos possíveis de investigações (PARAÍSO, 2012). Nos afastando daquilo que é rígido, da tarefa de prescrever, das convicções, das verdades universais e "de todos os conceitos e pensamentos que não nos ajudam a construir imagens de pensamentos potentes para interrogar e descrever-analisar nosso objeto" (MEYER & PARAÍSO, 2012, p. 16).

Nessa esteira das metodologias pós-críticas em educação, pensamos que produzir metodologia é um movimento quase que de "zigue-zague" entre nossos objetos de investigação e aquilo que já foi produzido sobre ele. É nesse zigue-zague que uma metodologia pode ser construída (MEYER; PARAÍSO, 2012). Nessa linha, e considerando o que temos apontado até aqui, o que buscamos é problematizar o "já sabido" e evitar "legitimar o que já se sabe" (FISCHER, 2003, p. 385) ao nos distanciarmos de oposições e binaridades dialéticas de um "ou isso ou aquilo" de uma experiência evangélica ou feminista. Assim, nosso caminho metodológico precisa permitir a relação com a diferença radical para abrir o pensamento daquelas que compõe o grupo focal, inclusive a pesquisadora, para um outro modo de pensar, como uma potência do *e* da filosofia da diferença: "admitindo que algo pode ser, ao mesmo tempo, isso e aquilo" (LOURO, 2007, p. 238) como uma experiência evangélica *e* feminista; ou, evangélica-feminista. É nesse sentido que buscamos pela possibilidade de pontos de intersecção entre essas experiências que pareciam ser tão distantes entre si.

Foi assim que através de uma metodologia inspirada nos estudos de grupo focal de Gatti (2005), Flick (2009), Dal'Igna (2011), Wenzel (2012) e Vargas (2015) analisamos dois grupos de jovens evangélicas. O grupo focal, inicialmente, foi uma técnica introduzida para avaliar a opinião pública por meio de uma entrevista coletiva, sobretudo para aquelas pesquisas relacionadas à avaliação de programas, marketing, regulamentação pública, propaganda e comunicação (STEWART; SHAMDASANI, 1990). Porém, é uma técnica que tem sido adaptada e utilizada em diferentes campos. No nosso caso, do campo da educação, diferente da entrevista, ou até mesmo de uma entrevista em grupo, em que a/as pesquisadora/as dirigem perguntas para cada participante com o foco na resposta de cada uma, buscaremos a discussão entre as próprias integrantes do grupo. Nesse caso, como pesquisadora, atuei como mediadora dessas discussões (FLICK, 2009), introduzindo os temas a serem discutidos e promovendo o debate.

Com relação ao número de participantes, encontramos em Gatti (2005), Flick (2009), Trad (2009), Dal'Igna (2011), Wenzel (2012) e Vargas (2015) uma variação compreendida entre seis a 15 pessoas. Trad (2009, n.p.) nos mostra que um número muito grande de participantes pode interferir na discussão e apresentar dificuldades em "[...] garantir a participação de todos os presentes, bem como manter o foco das discussões em torno das questões centrais pretendidas." Foi então que para nosso Grupo Focal formamos dois grupos com quatro pessoas. A princípio fiz o convite para doze pessoas, porém, devido a questões de disponibilidade, apenas oito puderam atender. Ao levar em consideração que o número de

participantes influencia, também, na duração dos encontros (TRAD, 2009), assim como a possibilidade de esgotamento das falas, realizamos quatro encontros com duração de, aproximadamente, duas horas durante o mês de novembro.

Como é possível observar em alguns estudos sobre as experiências pentecostais (BELLOTTI, 2013; KREHER, 2016), a juventude tem se tornado uma categoria de singular atenção das igrejas: o uso das redes sociais, produção de eventos para jovens, investimentos nos meios de comunicação visam um maior e mais eficaz alcance da juventude; de modo a produzir uma “nova evangelização” que vê, nos jovens, “o futuro da Igreja e de sua missão” (SHERER, 2018, n.p.). Em outros termos, “sem alcançar e envolver a juventude, a missão da Igreja estaria incompleta e ficaria comprometida, sobretudo diante da questão crucial da transmissão da fé às novas gerações”. (SHERER, 2018, n.p.). Com efeito, e metodologicamente, fizemos um primeiro recorte de inclusão de sujeitas da pesquisa: a faixa etária entre 18 a 29 anos. Além do recorte etário, a escolha da categoria jovens evangélicas foi pensada em sua interseccionalidade de gênero, uma vez que a maior parte dos fiéis pentecostais são mulheres (58%) (DATAFOLHA, 2020); bem como são dois recortes que dizem de mim, enquanto uma pesquisadora jovem, mulher e evangélica.

Convidei, assim, previamente jovens evangélicas que fazem parte do meu círculo de amizade, solteiras e sem filhas/os. Busquei, assim, com dois dias de antecedência conversar individualmente com cada participante através de uma sala criada no GoogleMeet para que todos os pontos sobre a pesquisa e os direitos das participantes fossem explicados a fim de que minha convidada se sentisse à vontade em aceitar ou recusar sua participação. Como critério de inclusão, consideramos a faixa etária, o gênero e a religião, no caso jovens evangélicas. Atendendo às sugestões de Gatti (2005), deveríamos manter entre as participantes características em comum, que as qualificam para as discussões da questão central da pesquisa. Nessa linha, as participantes deveriam ter alguma vivência com o tema a ser discutido nos encontros, a fim de que suas participações pudessem trazer elementos implicados a suas experiências (GATTI, 2005). Como critério de exclusão, consideramos a recusa do convite em participar da pesquisa.

Ainda com relação ao perfil das participantes, as variáveis em suas características foram classe social, sendo um grupo plural nessa questão em que temos jovens de classe alta, classe média e classe baixa, jovens evangélicas negras e brancas nas mais diversas áreas de estudo e profissões, algumas cursam o nível superior a exemplo de Virginia que é graduanda em

odontologia e Marcella que estuda engenharia civil. Já Camila, Gabriela, Mariana, Giovana e Henriqueta possuem nível superior completo sendo as duas primeiras em direito, Mariana em pedagogia, Giovana em Relações Internacionais e Henriqueta em Comunicação Social. Essa variante permite, de acordo com Bernadete Gatti (2005), a emergência da heterogeneidade no grupo, opiniões e modos de pensar diferentes entre as participantes.

Um ponto importante que há que se ressaltar aqui: não são apenas jovens do meu círculo de amizade, mas, além desse elemento, elas são jovens que fazem parte da mesma congregação que frequento: a Igreja Verbo da Vida, uma Igreja que muito se aproxima dos preceitos e posturas neopentecostais – “menos sectárias e ascéticas, posturas mais liberais e tendências a investir em atividades extra-igreja (empresariais, políticas, culturais, assistenciais)” (MORAES, 2010, p. 2) pautadas na teologia da prosperidade. Buscar entender e explicar o campo religioso brasileiro não é uma tarefa fácil, pois é um campo extremamente plural e que está em constante transformação. Ao tentar apreendê-lo ou determina-lo por meio de proposições e teorias poderia reduzi-lo e homogeneizá-lo, porém, tentaremos nos afastar de tais caminhos e para fins didáticos e de compreensão tentaremos apontar a emergência do movimento neopentecostal. Dito isso, o neopentecostalismo assim como pentecostalismo, são movimentos que fazem menção ao dia de pentecostes, relatado no livro de Atos, em que as/os discípulas/os de Jesus foram cheias/os do Espírito e falaram em línguas diferentes (glossolalia) de uma forma que eram entendidas/os por todas que passavam por lá, em Jerusalém. Para o Pentecostalismo e suas defensoras, essa experiência marca o início desse movimento (VELIQ, 2018). Entretanto foi através do “avivamento da Rua Azusa”² na cidade de Los Angeles, California, em 1906, que o pentecostalismo se popularizou mais fortemente, sobretudo, nos Estados Unidos.

No Brasil, o movimento pentecostal emergiu por volta de 1910 com a chegada da Congregação Cristã e, posteriormente, com a chegada da Assembleia de Deus, em 1911. Porém, é nos meados de 1950 com o surgimento das Igrejas do Evangelho Quadrangular, Brasil para Cristo e Deus é Amor, em 1962, que o neopentecostalismo começou a ganhar mais espaço entre os brasileiros, sobretudo, no final da década de 70, com a Igreja Universal do Reino de Deus,

² O Avivamento da Rua Azusa foi uma reunião pentecostal liderada por William Joseph Seymour, um pregador afro-americano, que se iniciou no dia 14 de abril de 1906 em um prédio que fora da Igreja Metodista Episcopal Afro-americana e continuou até meados de 1915. O avivamento foi caracterizado por experiências de falar em línguas diferentes (glossolalia), cultos de adoração, e mistura inter-racial. Foi um movimento fortemente criticado, à época, pela mídia secular e teólogos cristãos por considerarem o comportamento escandaloso e pouco ortodoxo (SHINJO, Daniel. História: avivamento em Azusa Street – CA. *Blog*. 2017. Disponível em: <<https://bitly.com/CS8HX>> Acesso em: 15 de jun. 2021).

Mundial da Graça e Internacional da Graça de Deus, e tendo continuidade até os dias de hoje (VELIQ, 2018). Um ponto importante que diferencia o movimento pentecostal do neopentecostal é uma implicação maior deste último à teologia da prosperidade (XAVIER, 2007; VELIQ, 2018; MAURILIO; KUNZ, 2019). A Teologia da Prosperidade, também, emergiu nos Estados Unidos, por volta de 1930, a partir das ideias de Essek William Kenyon, que, apesar de ter passado por igrejas tradicionais e pentecostais, segundo Maurilio & Kunz (2019, n.p.): “foi influenciado pelos ensinamentos filosóficos pelas seitas metafísicas conhecidas como Igreja da Ciência religiosa, Ciência Cristã e outros.”. Entretanto, ainda de acordo com Maurilio e Kunz (2019), foi por meio de seu seguidor Kenneth Hagin que a Teologia da Prosperidade se popularizou nos Estados Unidos, chegando ao Brasil através de ensinamentos sobre a trindade do ser humano, sendo este dividido em “espírito, alma e corpo”, acerca da fé enquanto “uma força que possui um poder próprio, e que o cristão tem que aprender a dominar sua fé, que quanto mais o cristão a domina, mais tem o poder para resolver qualquer problema em sua vida, como quitar uma dívida ou receber uma cura”, assim como ensinamentos de que “a marca do cristão verdadeiro consiste em ter muita fé, ser bem-sucedido, ter boa saúde física, emocional e espiritual, isto inclui a prosperidade financeira.” (MAURILIO; KUNZ, 2019, n.p.).

Nesse sentido, para Mariano (1995) dizer que uma igreja é neopentecostal, seria, portanto, uma igreja fundada a partir de meados da década de 70 e que, ao mesmo tempo, se aproxima das características teológicas e comportamentais desse movimento. Ou seja, de para Xavier (2007, p. 32) quanto mais mobilizar as massas, “democratizar o religioso, proporcionando ao trabalhador comum e sem nenhuma formação acadêmica, a liberdade para instituir sua própria igreja; aceitar o ministério das mulheres que se autodenominam pastoras, bispas e apóstolas”, assim como proporcionar as pessoas “um movimento religioso em que, supostamente, seus problemas serão mais rapidamente resolvidos” mais próximas essas Igrejas estarão “do ethos e do modo de ser das componentes da vertente neopentecostal” (MARIANO 1995, p. 37 apud MORAES, 2010, p. 2)

Com relação a Igreja Verbo da Vida, foi, originalmente, fundada pelo casal estadunidense Harold Leroy Wright e Janace Sue Wright na cidade de Guarulhos no ano de 1985, com o objetivo de levar a Palavra de Deus para o Brasil. Presidido, atualmente, pelo Apóstolo Guto Emery, a Verbo da Vida coordena mais de 220 instituições evangélicas em todas as capitais de cada estado brasileiro, interiores e fora do país; a exemplo da Argentina, Chile, Uruguai, Peru, Paraguai, Estados Unidos, Canadá, Angola, Moçambique, França, Alemanha,

Itália, Inglaterra, Portugal, Japão. O Ministério Verbo da Vida está ligado ao "Ministério Kenneth Hagin" - "Rhema Bible Training College" - fundado, também, pelo Rev. Kenneth Hagin, no ano de 1963, em Tulsa-OK, Estados Unidos ³. Em Aracaju, a Igreja Verbo da Vida foi fundada em julho de 1996 e está localizada na Rua Campo do Brito, 1265, bairro: São José. Além da Igreja sede em Aracaju, há uma congregação no bairro Lamarão e nas cidades de Itabaiana, Itabaianinha, Lagarto e Pirambu. A igreja está voltada para os mais diversos públicos, compreendendo todas as faixas-etárias, classes e gêneros e para isso, também, conta o projeto "grupo de conexões" que dispõe de reuniões quinzenais para pessoas que possuem interesses, perfis e atividades em comum para as desenvolverem em conjunto.

Como elemento disparador dos debates do grupo focal, selecionamos a literatura com *ressonâncias* feministas. Se falamos aqui em ressonância, é, assim como proposto por Gregory Balthazar (2018, p. 101), para indicar que não assumimos as obras escolhidas como feministas, ou mesmo separamos e categorizamos esses textos enquanto feministas. Antes, "valemo-nos da ideia de uma ressonância, na medida em que encontramos ali uma espécie de intensificação de uma dimensão muito específica dos feminismos, qual seja, aquela relacionada ao fato de eles se constituírem como um trabalho crítico sobre (e de transformação) do pensamento". Talvez, aqui, possamos notar uma certa aproximação com que Foucault havia chamado de livros-experiências, das suas leituras de Bataille, Blanchot e Nietzsche (O'LEARY, 2008), o que diria de um livro "[...] que nos desconstrói de nós mesmos e não nos deixa mais como éramos antes" (FOUCAULT, 2000, p. 241). Se a literatura pode nos possibilitar essa transformação, é devido à sua "constituição como questionamento dos valores dados, [...] a experiência literária subverte, contesta e ameaça os ideais" (LEVY, 2011, p. 70).

Assim, a linguagem literária se distancia do espaço da dialética do *ou*, abandona as certezas de nossa cultura e os princípios que regem nossa história. Ela nos permite olhar o mundo de outra maneira, nos retira dele para que possamos lhe olhar de uma outra forma: "a literatura não é uma explicação do mundo, mas a possibilidade de vivenciar o outro do mundo." (LEVY, 2011, p.27). Esse outro mundo pode ser alguém, mas sempre será alguém diferente de nós mesmos: "[...] é preciso afetar e ser afetado para poder pensar." (LEVY, 2011, p. 85). Não

³ O Ministério Kenneth Hagin é um ministério internacional baseado na fé, oração e nas verdades da Palavra de Deus. Tem o objetivo de levar o evangelho e a mensagem de fé para todos os cantos da Terra. O Rhema Bible Training College é uma instituição de ensino das doutrinas bíblicas, o curso oferecido tem duração de aproximadamente 2 anos. Possui uma unidade em Tulsa-OK, 81 unidades no Brasil, duas na Bolívia, uma em Angola, Argentina, Chile, Japão e Portugal. De caráter interdenominacional aceita cristãos de várias denominações, possui uma grade curricular com 24 matérias, algumas delas são: autoridade do crente, Cristo aquele que cura, doutrinas básicas da Bíblia, caráter de Deus, vida de prosperidade, escatologia.

somos afetados por aquilo que já faz parte de nossa rede de saberes, daquilo que somos, mas somos afetados pelo diferente, que nos faz questionar e rever princípios, valores e saberes que nos regem: “é um momento em que nos colocamos numa relação de risco, que está fora do nosso alcance, em que todas as minhas certezas são abaladas, porque esse pensamento no limite é uma ameaça e um escândalo ao meu pensamento” (LEVY, 2011, p. 44).

Nesse sentido, decidimos por utilizar obras literárias com ressonâncias feministas na crença de que haveria pontos de encontro entre alguns elementos erigidos pela crítica feminista e os textos e livros escolhidos, a saber de teólogas feministas como Ivone Gebara, Nancy Cardoso, Odja Barros e de escritoras como Teresa de La Parra, Marjane Satrapi, Marysé Condé. Ao fazer isso, nosso pressuposto é o de que, se podemos dizer que os movimentos feministas estão inegavelmente ligados a um tipo particular de crítica do presente, isso nos permite entender que eles, ao mesmo tempo, também excedem seu caráter mais imediato – a militância política – em direção a uma atitude crítica do pensamento que poderíamos qualificar como feminista.

Através dos nossos encontros, das conversas e das literaturas que trabalhamos esperamos que as jovens evangélicas pudessem ser tocadas e se permitissem passar por esse processo de (des)caminhos da rede de saber-poder que as governam, possibilitando viverem uma experiência outra. Por esse motivo, de um conjunto de 14 livros⁴ de ressonância feminista, utilizamos apenas quatro: “Bordados” de Marjane Satrapi; “Travessias e Acenos” de Ivone Gebara; “Ifigênia” de Teresa de La Parra e “Eu, Tituba: Bruxa negra de Salém” de Maryse Condé; devido sua proximidade maior a temática evangélica e a uma experiência evangélica, que poderiam se aproximar mais das experiências das jovens e possibilitar as discussões.

Escolhemos o livro “Bordados” na medida em que nos pareceu potência por abordar a questão da virgindade em um marco religioso do fundamentalismo mulçumano o que, de alguma forma, poderia ressoar com a experiência das jovens evangélicas. Já a escolha pelo livro “Travessias e Acenos”, foi feita por se tratar da autobiografia da freira e teóloga feminista Ivone Gebara, cujo tema, primeiramente, aborda a questão das mulheres quanto às relações de gênero e dialoga com a religião nesse sentido. Em uma linha semelhante, está o livro “Ifigênia”, da

⁴ “O conto da aia” de Margaret Atwood, “Bordados” e “Persepolis” de Marjane Satrapi, “Hibisco Roxo”, “Para educar crianças feministas” e “Sejamos todos feministas” de Chimamanda Nozi Adiche, “A paixão segundo G.H.” de Clarice Lispector, “Mulherzinhas” e “Boas esposas” de Louisa May Alcott, “Ifigênia” de Teresa de La Parra, “Travessias e acenos” de Ivone Gebara, “Eu, Tituba” de Maryse Condé, “Quarto de despejo” de Carolina Maria de Jesus, “Posso pedir perdão só não posso deixar de pecar” de Fernanda Young.

Teresa de La Parra, em que se problematiza as relações e papéis fixos de gênero, a uma espera pelo casamento e pela maternidade e uma vida que girava em torno das missas dominicais. (SENDER, 2016). Por fim, a escolha pelo “Eu, Tituba: Bruxa Negra de Salém” foi devido a sua abordagem do processo da dura forma como as experiências de mulheres estavam implicadas a uma cultura marcadamente patriarcal pentecostal tendo em vista a ascendência do poder protestante nos Estados Unidos no século XVII, algo que nos chamou a atenção e que pode ter, em algum sentido, ressonâncias para mobilizar algumas questões no tocante a pluralidade religiosa e o encontro com o outro das experiências das jovens evangélicas.

Nesse sentido, nossa intenção não foi realizar a leitura completa dos livros aqui apontados para as jovens, nem que as jovens a realizassem no período dos encontros, mas trouxemos passagens que consideramos potentes para promover um encontro crítico na tessitura de uma experiência-limite. Para complementar os debates literários, selecionamos, também, alguns excertos de pensadoras da teologia feministas, como um modo mais frontal de abordagem da crítica feminista no campo da religião.

Diante disso, dividimos as participantes em dois grupos de acordo com a disponibilidade das participantes, um na terça e outro no sábado. Dito isso, para os primeiros encontros trouxemos passagens específicas do livro “Bordados” sobre virgindade, casamento e dos livros “Travessias e Acenos” e “Ifigênia”. No segundo encontro a fim de suscitarmos aproximações e distanciamentos entre experiências aparentemente diferentes, como a das jovens e uma experiência feminista, trouxemos passagens do livro “Eu, Tituba”. No terceiro e quarto encontro trouxemos as mesmas passagens de teólogas feministas, visto que as discussões em ambos os grupos estavam caminhando para pontos que se aproximavam das proposições empreendidas pelas teólogas, e que dali poderíamos apontar caminhos outros.

A partir da metodologia empregada, objetivamos apontar que uma experiência evangélica pode se constituir, mesmo que de forma contingente, mesmo que de forma aparentemente contraditória, em um caminho para uma experiência, também, feminista. Sendo assim, organizamos esta dissertação em três partes. Na primeira seção, discutimos a implicação deste trabalho ao campo da educação, sobretudo, a partir do conceito central de nossa pesquisa: a experiência, exploramos, sua possibilidade pedagógica inspiradas nos estudos de Fischer, Louro, Bento, Scott. Ainda, investigamos como uma experiência evangélica tem sido discutida, vista e propagada a partir dos textos, do GT 23 – Gênero, Sexualidade e Educação da ANPEd, que têm a experiência evangélica como objeto central.

Na segunda seção, problematizamos os ditos do grupo focal sobre as representações das jovens evangélicas sobre os feminismos. A partir da ideia de um currículo Medusa, evidenciamos como o olhar das jovens sobre o que é feminismos está embebido de toda uma tradição discursiva androcêntrica que constrói a feminista como um monstro a ser extinto da sociedade, da cultura e da política. Na contramão, mostramos como, na dimensão monstruosa do currículo Medusa, algumas camadas dos feminismos pensam as mulheres religiosas como sua antítese, enquanto vítimas que reproduzem a norma de gênero que as violenta e, por isso, indivíduos a serem salvos pelos movimentos feministas. Contudo, e para além desses dois blocos de representação, desejamos apontar, mais centralmente, com essa seção a potência não do *ou* - feministas ou evangélicas -, mas, na esteira de autoras como Rosi Braidotti e Gilles Deleuze, a potência da monstruosidade como elemento de porosidade, de traslados, de nomadismo do *e* - subjetividades nômades, porque feministas *e* evangélicas.

Na terceira seção, debatemos a possibilidade de como os ditos das jovens evangélicas são reveladores, talvez, de possíveis espaços de heterotopias pós-feministas. Para tanto, mobilizamos uma discussão teórica sobre o encontro dos discursos pós-feministas, enquanto dimensão neoliberalizada dos feminismos, com os da teologia da prosperidade; que, por sua vez, também está intimamente implicada à lógica neoliberal. Assim posto, traçamos uma linha muito difícil de análise, como um andar na corda bamba, pois foi possível: de um lado, observar como o encontro dos pós-feminismos com a prosperidade produziu, fundamentalmente, subjetividades femininas neoliberais, marcadas pelo empreendimento de si, pelo individualismo, pela quebra do sentido de coletivo. De outro lado, e como face de uma mesma moeda, apostamos que, mesmo que contingentemente, essas subjetividades femininas neoliberais puderam criar zonas de pequenas fraturas que permitem florescer certas possibilidades de agência e resistência à ordem do discurso de gênero.

EXPERIÊNCIAS FEMINISTAS-EVANGÉLICAS:

VERTIGENS NO CAMPO DA EDUCAÇÃO

capítulo um

Imaginemos, junto à Margaret Atwood, um futuro distópico, em que dizemos adeus à ilusão das democracias liberais em direção a uma sociedade em que religião e estado se tornam, mais uma vez, inelutavelmente inseparáveis. Nessa distopia futurística, somos convocadas a imaginar um impossível ao nosso pensamento: após mais de um século de inegáveis conquistas dos feminismos e, mesmo que contingentemente, uma oxigenação das relações de gênero; as mulheres tornaram-se, quando a religião pesa uma vez mais sobre o estado, apenas “úteros de duas pernas, isso é tudo: receptáculos sagrados, cálices ambulantes” (ATWOOD, 1985, p. 165). Escrito em 1985, o romance *The Handmaid's Tale* respondia às ânsias de mulheres que, em plena efervescência da segunda onda feminista, questionavam uma cultura política de gênero androcêntrica que tinha o cristianismo como um de seus elementos fundantes e decisivos. Mais centralmente, tais questionamentos estavam direcionados, a princípio, às instituições religiosas, seus padres, papas e pastores por serem agentes retificadores de uma dinâmica ilusória de papéis fixos de gênero e alusões misóginas fundamentadas, sobretudo, na justificativa da naturalização da superioridade e dominação masculina enquanto plano divino (DALY, 1973).

Recentemente, e por essa razão que abrimos a presente seção inspiradas em Atwood, o romance *The Handmaid's Tale* ganhou nova vida na premiada série homônima⁵. Mais centralmente, a personagem da aia – mulheres que, em um momento de declínio da natalidade no mundo, tornaram-se, por sua fertilidade, escravas sexuais e reprodutoras das famílias dos líderes políticos do romance – passou a compor não mais (ou, talvez, não só) o imaginário de um passado, um tempo ido, criticado em uma obra literária feminista dos anos 1980; mas, antes, o imaginário político contemporâneo que anima uma nova onda feminista diante de um impossível que, anacronicamente, se faz novamente presente. Assim, e em diferentes países do chamado *Ocidente*, é possível ver, hoje, mulheres vestidas com mantos vermelhos, tal como as aias eram obrigadas a se vestirem no romance como uma forma de protesto contra governos reacionários que, em suas implicações com o fundamentalismo cristão (mais especificamente,

⁵Encomendada pelo serviço de *streaming* Hulu, a série *The Handmaid's Tale* (O Conto da Aia) foi lançada em 2017 e já conta com 36 episódios. De autoria de Bruce Miller, a série foi inspirada no romance de 1985 da escritora canadense Margaret Atwood sobre a distopia de Gileade.

evangélico), colocam em xeque direitos fundamentais das mulheres (mas, também, de outras minorias sociais; como a da população LGBTQIA+).⁶

No contexto brasileiro, e pensando somente na dimensão cristã do hétero-patriarcado criticado por Atwood, o reavivamento dos feminismos se teceu no ato mesmo de expansão e aprofundamento do fundamentalismo religioso no terreno cultural e político brasileiro, constituindo-se como um ato de resistência diante da onda reacionária-religiosa que visa governar nossas condutas, nossos corpos, nossos gestos e nossos pensamentos (BALTHAZAR & MARCELLO, 2018). De fato, e infelizmente, desenha-se, no Brasil, um terreno profundamente conflagrado em que conquistas sociais das últimas três décadas têm sido duramente contestadas e, no limite, subtraídas; como é o caso, no âmbito dos direitos reprodutivos das mulheres, de projetos como a Proposta de Emenda à Constituição 164/2012 e do Projeto de Lei 5069/2013 que visam assegurar a inviolabilidade do direito à vida desde a concepção e, portanto, a criminalização absoluta dos corpos que abortam.

Assim, e com “um poder que se reveste de ‘bondade’” (FISCHER, 1999, p. 44), os projetos antiaborto se colocam como um dispositivo de politização e gestão da vida no ato mesmo de *aparentarem* defender um dos direitos humanos mais fundamentais: a proteção e o direito à vida. Porém, e para além dessa insidiosa camada de bondade, as redes de força reacionária estão, em muitos sentidos, colocando em operacionalização um *dispositivo da reprodutividade*, ou seja, “um *continuum* na tentativa biopatriarcalista de controlar o poder reprodutivo das mulheres, e com isso, de seus corpos, amplamente vinculado ao projeto biopolítico de controle das massas” (NIELSSON, 2020, p. 889).

Diante desse cenário, e conforme problematizou Ana Paula Martins (2016), o pensamento feminista se voltou, majoritariamente, para a religião cristã como um domínio cultural que seria seu negativo: de um lado, uma ordem do discurso religioso que produz experiências de gênero marcadamente normatizadas; de outro lado, as experiências emancipatórias promulgadas pelos ideais igualitários e revolucionários dos feminismos. Com efeito, e mais do que pensar diretamente o romance de Atwood, interessa-nos problematizar

⁶ Em 2017, a jornalista Christine Hauser publicou a reportagem *A Handmaid's Tale of Protest* no jornal estadunidense *The New York Times*, em que alertou para como temos, a cada dia, visto ativistas usando túnicas carmesim e gorros brancos, incorporados como símbolos do patriarcado, em manifestações contra a discriminação de gênero e a violação dos direitos reprodutivos e civis (t.ly/jIBv). Como exemplo, e pensando somente o impacto do romance na América Latina, lembramos, aqui, dos protestos a favor da legalização do aborto na cidade de Brasília/Brasil (sobre a reportagem no *jornal G1*, ver: t.ly/vaky) e na cidade de Buenos Aires/Argentina (sobre a reportagem na *revista Veja*, ver: is.gd/B64fvX).

como o cenário político brasileiro atual se tornou um terreno fértil para a proliferação e o recrudescimento da ordem binária do discurso de gênero que sustenta essa aparente incompatibilidade da experiência cristã (no caso específico deste estudo, a experiência evangélica)⁷ com a experiência feminista.

Para além dessa marca decisiva, nossa proposta é questionar as formas como os dualismos de gênero (tão caros aos discursos políticos contemporâneos, sejam de dominação ou de resistência) não se mostram terrenos tão distantes como aparentam ser e, com isso, talvez, possamos sugerir pontos de ressonância e de diálogo entre a experiência evangélica/cristã e a experiência feminista. Dito isso, o ponto central de nossa problematização, com a presente seção, poderia ser resumido, nos termos de uma questão, da seguinte forma: *uma* experiência evangélica pode se constituir, mesmo que de forma contingente, mesmo que de forma aparentemente contraditória, em um caminho para *uma* experiência feminista? Assim, e como sugere Ana Paula Vosne Martins (2016, p. 22), a religião pode ser pensada como um possível caminho para aceder a uma ética feminista: “tema sem dúvida de difícil abordagem, mas não refratário ao pensamento e muito menos às experiências históricas das mulheres com a religião e a espiritualidade cristão”.

Para tanto, a presente seção é constituída por três movimentos de pensamento. No primeiro, apontaremos alguns delineamentos do conceito erigido como central do presente estudo: a experiência. Em seguida, problematizaremos os debates e discussões produzidas no GT 23 - Gênero, Sexualidade e Educação da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação, focando, sobremaneira, nos modos como o campo dos estudos de gênero em educação tem sustentado uma aparente incompatibilidade entre a experiência evangélica e a experiência feminista. Por fim, sugeriremos a urgência política de um diálogo do campo da educação com àqueles produzidos por teólogas feministas, de modo a sugerir pontos de ressonância, de aproximação e, por que não dizer, de diálogo entre a experiência evangélica àquela empreendida pelos feminismos.

⁷ Como as discussões apresentadas no presente capítulo - tanto no debate educacional, como no debate teológico - levam em consideração não apenas as experiências evangélicas neopentecostais, mas as múltiplas possibilidades de professar a fé cristã; utilizaremos, nesta seção, o termo experiência evangélica/cristã para marcar, a um só tempo, o objeto mais específico de nosso trabalho, a experiência evangélica, e a pluralidade de modos de crer na palavra presente no debate sobre cristianismo na literatura debatida.

EXPERIÊNCIA: UM ATO PEDAGÓGICO

Para uma pesquisa que problematize os (des)caminhos das formas de ser sujeita propostas pela ordem do discurso feminista e pela ordem do discurso evangélico, faz-se necessário nos voltarmos para um conceito específico: a experiência. Se optamos pelo conceito de experiência, é no sentido de que, como colocou Joan Scott (1998, p. 320), pode “perturbar o que parecia óbvio”, permitindo-nos, talvez, questionar o já sabido, o já vivido e o já pensado sobre as relações entre uma possível posição de sujeita evangélica e uma possível posição de sujeita feminista. Portanto, dentro dessa perspectiva que iremos problematizar, em um sentido foucaultiano, os feminismos e as religiões evangélicas como dimensões do mundo que nos tocam, que nos passam, que nos transpassam como experiências vivas em nós. Mais centralmente, e como já dito, nosso objetivo é tentar argumentar para algo que, aparentemente, nos parece impensável em nosso tempo: zonas de diálogo, de encontro, de atravessamentos entre experiências feministas e evangélicas. Não no sentido de alcançarmos um consenso entre vozes dissidentes, como é caro ao pensamento liberal, mas de propor, como um elemento urgente e fundamental, a construção de uma democracia radical: experiências só se firmam, só ocorrem, só emergem em um pluralismo agonístico, um dissenso “ancorado no *reconhecimento da multiplicidade* de cada um e das *posições contraditórias* a que esta multiplicidade subjaz” (MOUFFE, 2003, p. 19, grifos nosso).

Diante dessa tarefa, e como sugere Jorge Larrosa (2011), a ideia de experiência é de difícil apreensão e, por isso, não desejamos oferecer uma definição unívoca sobre este conceito. Antes, delinear de forma mais singela como a experiência tem, em seus diferentes esboços, relação com nossa constituição ontológica como sujeitas dos regimes de verdade do nosso tempo e, sobretudo, sugeriremos sua potência ética para a afirmação de outras possibilidades de viver diante do jogo do verdadeiro e do falso. Nas palavras de Jorge Larrosa (2011, p. 6), enquanto *constituidora da* (e *constituída por*) nossa subjetividade, a experiência é o lugar do si mesmo: “é em mim (ou em minhas palavras, ou em minhas ideias, ou em minhas representações, ou em meus sentimentos, ou em meus projetos, ou em minhas intenções, ou em meu saber, ou em meu poder, ou em minha vontade) onde se dá a experiência, onde a experiência tem lugar”.

Com efeito, a experiência é, longe do paradigma hedonista do indivíduo humanista, uma prática social e política por excelência, pois a experiência tem um princípio de exterioridade

intransponível e que, inelutavelmente, constitui cada camada subjetiva de nós mesmos. Assim dito, e recorrendo novamente a Larrosa (2011, p. 12), “não há experiência sem a aparição de alguém, ou de algo, ou de um isso, de um acontecimento em definitivo, que é exterior a mim, estrangeiro a mim, estranho a mim, que está fora de mim mesmo, que não pertence ao meu lugar” (LARROSA, 2011, p. 12). Em outros termos, uma experiência só se tece, só se produz, e só produz nossas subjetividades na relação com o outro, pois, conforme propõe Gregory Balthazar, o outro:

[...] coloca em movimento nossa constituição subjetiva, de modo que, desde o princípio, assumimos o lugar do outro e o outro assume nosso lugar: então só podemos entender nosso lugar como esse lugar já ocupado pelo outro. Portanto, o outro estabelece uma interrupção sobre nós mesmos, fraturando, com efeito, nossa aparente autonomia diante de uma coexistência que nos constitui de forma fundamental (2019, p. 4).

Nessa conjuntura, nossa constituição como sujeitas de uma experiência (de sexualidade, de gênero, de religiosidade, etc.) depende, inelutavelmente, das relações que estabelecemos com o outro. Não há, portanto, aqui, uma concepção de experiência que diria de uma produção subjetiva de um *eu* fundante, autodeterminado ou transcendental, mas, antes, em como nossas subjetividades são radicalmente mergulhadas na história e constituídas nas relações de alteridade. Encontramos, talvez, nesse ponto do debate uma aproximação da conceituação de Larrosa àquela empreendida por Michel Foucault.

Afinal, e se pudéssemos assim resumir, Foucault se perguntou como experiências historicamente situadas - ou melhor, matrizes de experiências implicadas a dispositivos específicos (sexualidade, loucura, etc) - dão forma à condição de emergência das subjetividades. Na leitura foucaultiana, a matriz de experiência é a “[...] correlação, em uma dada cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade” (FOUCAULT, 1984, p. 10). Assim, e a um só tempo, a matriz de uma dada experiência, como a evangélica e a feminista, pressupõe a tríade saber-poder-subjetividade que atravessa todas as problematizações foucaultianas e que, em seu cerne, apontam para uma e mesma pergunta: *como nos constituímos como sujeitas de uma dada experiência (sexual, religiosa, etc), hoje?*

Em outros termos, Foucault nos sugere, em um de seus últimos cursos, como todos os caminhos, descaminhos e novos caminhos de seu pensamento, de seus trabalhos e de sua

filosofia são parte de um e mesmo projeto de problematização de uma ontologia do presente. Diz Foucault:

[...] procurar estudar *a loucura [a sexualidade, a criminalidade, etc.] como experiência no interior da nossa cultura*, reaprender a loucura, primeiro, como um ponto a partir do qual se formava *uma série de saberes* mais ou menos heterogêneos, cujas formas de desenvolvimento deviam ser analisadas: a loucura como matriz de conhecimentos que podem ser de tipo propriamente médico, de tipo também especificamente psiquiátrico ou de tipo psicológico, sociológico, etc. Segundo, a loucura, na medida mesma em que é forma de saber, também era *um conjunto de normas*, normas que permitiam decupar a loucura como fenômeno de desvio no interior de uma sociedade e, ao mesmo tempo, igualmente normas de comportamento dos indivíduos em relação a esse fenômeno da loucura e em relação ao louco, comportamento tanto dos indivíduos normais como dos médicos, grupos psiquiátricos, etc. Enfim, terceiro: estudar a loucura na medida em que essa experiência da loucura define a *constituição de certo modo de ser do sujeito normal*, perante e em relação ao sujeito louco (2010b, p. 5, grifos nossos).

Na esteira do filósofo, é preciso, para sugerir os delineamentos de uma dada matriz de experiência, perguntarmos, a um só tempo, sobre a correlação dessas três dimensões: formas de saber, matrizes de poder e subjetivação. É quase impossível falarmos sobre essas dimensões de forma isolada, pois só podem ser compreendidas interdependentemente. Contudo, e uma vez que são domínios caros à nossa reflexão, tentaremos realizar um movimento de pensamento para que possamos apontar algumas noções sobre cada uma delas de modo específico.

Sob esse prisma, e no sentido de qualificar a primeira dimensão de matriz de experiência, trazemos uma passagem que consideramos perolar de Foucault:

[...] um saber se define por possibilidades de utilização e de apropriação oferecidas pelo discurso (assim, o saber da economia política, na época clássica, não é a tese das diferentes teses sustentadas, mas o conjunto de seus pontos de articulação com outros discursos ou outras práticas que não são discursivas). Há saberes que são independentes das ciências (que não são nem seu esboço histórico, nem o avesso vivido); mas não há saber sem uma prática discursiva definida, e toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ela forma (FOUCAULT, 2008b, p.204).

No caso da experiência, quando nos referimos ao saber, não estamos falando singularmente do saber científico ou do saber da informação, não que a ciência esteja fora desse campo, ela também faz parte do saber, conforme mencionado. Mais centralmente, referimo-nos ao saber de um modo mais ampliado, enquanto produtor e produto da experiência que “se dá na relação entre o conhecimento e a vida humana” (LARROSA, 2014, p. 30). Assim, lembremos como os dispositivos (da maternidade, da sexualidade, da infância, da família, etc.) de uma dada cultura constituem (e, paradoxalmente, são constituídos por) domínios de saber que não somente nomeiam novos objetos, mas, mais singularmente, produzem o próprio objeto que nomeiam.

Ou seja, e em termos de exemplificação, Fabiana Marcello (2005, p. 140) demonstrou como o dispositivo da maternidade operacionaliza uma rede de inteligibilidade discursiva que constituem certos saberes sobre ser mãe como regimes de verdade incontestes e, concomitantemente, “é necessário que o sujeito-mãe [nomeado pela rede de saberes sobre a maternidade] enuncie a si mesmo como um ser organizado e preparado para enfrentar as inúmeras tarefas que lhes são dirigidas”. Portanto, a produção de saberes sobre a experiência da maternidade está intimamente implicada ao governo das condutas dos corpos que nomeiam: as sujeitas-mães.

Aqui, portanto, estamos frontalmente diante da ideia foucaultiana de como a vontade de saber sobre uma dada matriz de experiência está, paralelamente, atravessada por uma vontade de poder sobre os corpos que nomeia: “temos que admitir que o poder produz saber [...]; que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua, ao mesmo tempo, relações de poder” (FOUCAULT, 1987, p. 27). Consequentemente, falar em relações de poder é, em uma leitura foucaultiana, uma aposta em como o poder não é negativo, proibitivo ou repressivo, mas, antes, como algo que produz (e é, paralelamente, produzido por) certas experiências subjetivas:

[...] compreende-se como esses focos locais de saber-poder [...] nos produzem como sujeitos de um corpo genericado e sexuado [...]. O corpo, a um só tempo, como *ocasião* e como *condição* do poder. [...]. O corpo como ocasião do poder seria, portanto, um resultado da inscrição do poder, isto é, *o poder produz o corpo no ato mesmo em que age sobre ele*. [...]. O corpo como condição do poder é, portanto, *o lugar de onde o poder também*

emana, de onde ele emerge (BALTHAZAR & MARCELLO, 2018, p.12, grifos nossos).

Na esteira do argumento de Gregory Balthazar e Fabiana Marcello, é possível pensar como as redes de saber-poder produzem (e são produzidas por) uma matriz de experiência de gênero e sexualidade que se faz corpo, gesto e subjetividade. Em outros termos, as relações de poder-saber organizam “por meio de um movimento que faz do gênero e da sexualidade fenômenos socioculturais que *constituem a (ocasião)* e são *constituídos a partir da (condição)* materialidade dos corpos como o dispositivo de gênero” (BALTHAZAR & MARCELLO, 2018, p.12). Há, aqui, portanto, uma correlação fundamental com o campo da educação. Em um estudo sobre a inclusão como matriz de experiência, Maura Lopes e Juliane Morgenstern (2014, p. 179) demonstram como se perguntar pelas formas de governo das condutas do nosso tempo e pelos modos pelos quais nos tornamos sujeitas de uma dada matriz de experiência é, enfim, se perguntar como diferentes instâncias da cultura ensinam, educam, pedagogizam nossos corpos. Assim, toda uma ordem de focos de saber-poder se ocupam por regular e, por extensão, educar nossas condutas, nossos corpos, nosso pensamento:

[...] a sexualidade [e o gênero] não é apenas uma questão pessoal, mas é social e política. [...] a sexualidade [e o gênero] é “aprendida”, ou melhor, é construída, ao longo de toda a vida, de muitos modos, por todos os sujeitos. [...] podemos entender que a sexualidade [e o gênero] envolve rituais, linguagens, fantasias, representações, símbolos, convenções... Processos profundamente culturais e plurais. Nessa perspectiva, nada há de exclusivamente “natural” nesse terreno, a começar pela própria concepção de corpo, ou mesmo de natureza. Através de processos culturais, definimos o que é — ou não — natural; produzimos e transformamos a natureza e a biologia e, conseqüentemente, as tornamos históricas. Os corpos ganham sentido socialmente (LOURO, 2010, p. 11).

Quando nascemos, já estamos inscritos em uma matriz de experiência historicamente determinada que determina, para nós, os sentidos e as possibilidades de viver o gênero. As roupas, a cor do quarto, os brinquedos, acessórios, os filmes que assistimos, os livros que lemos, as instituições (medicina, família, escola, igreja) - ou, mais especificamente, o dispositivo da feminilidade - constitui e, paradoxalmente, é constituído pela matriz de experiência de gênero. Então, passamos a ser ensinadas dentro dessas expectativas, ou matriz de experiência, em um

processo pedagógico “muitas vezes sutil, discreto, contínuo, mas, quase sempre, eficiente e duradouro” (LOURO, 1999, p. 10).

Nosso esforço, até aqui, foi delinear os meandros conceituais que sustentam a noção de experiência. Contudo, e em termos foucaultianos, o conceito de matriz de experiência está, em muitos sentidos, embebido em uma analítica do poder, de modo que se faz urgente pensar: não existem formas de construirmos possibilidades de existir para além da normalização? No sentido de sugerir um caminho possível, retomamos o estudo de Maura Lopes e Juliane Morgenstern (2014, p. 177) sobre a inclusão como matriz de experiência. Dizem as autoras: “ao investir na subjetivação dos indivíduos, a matriz de experiência da inclusão torna-os capazes de *aliar, no domínio de si, práticas de sujeição e práticas de liberdade*” (LOPES & MORGENSTERN, 2014, p. 177, grifos nossos).

Se as autoras falam em *aliar sujeição e práticas de liberdade*, é em consonância com a já velha máxima de Michel Foucault (1988, p. 91): “lá onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder”. Aqui, então, importa, para nós, como Foucault nos convidou a fazer do pensamento um ato de resistência irreduzível às relações de poder. Não no sentido de que estaríamos caminhando em direção à tão sonhada libertação e autonomia do sujeito das teorias críticas em educação, mas:

Trata-se precisamente de não ver que *as relações de poder não são alguma coisa má em si mesmas*, das quais seria necessário se libertar; acredito que *não pode haver sociedade sem relações de poder*, se elas forem *entendidas como estratégias* através das quais os indivíduos tentam conduzir, determinar a conduta dos outros. O problema não é, portanto, tentar dissolvê-las na utopia de uma comunicação perfeitamente transparente, mas se imporem regras de direito, técnicas de gestão e também a moral, *o êthos, a prática de si que permitirão, nesses jogos de poder, jogar com o mínimo possível de dominação* (FOUCAULT, 2012, p. 279, grifos).

Aliar sujeição e práticas de liberdade é, portanto, problematizar como podemos fazer de nós mesmos, de nossas experiências, do nosso pensamento, um problema ético, pensado, aqui, como um modo de ser e uma modo de se conduzir *no* e *com* o mundo. Mais centralmente, é preciso ser *uma experimentadora* de uma série de práticas que nos permitam “mudar a [nós]

mesmo e não mais pensar na mesma coisa de antes. [...] a experiência é tentar chegar a um certo ponto da vida que seja o mais perto possível do não possível de ser vivido. O que é requerido é o máximo de intensidade e, ao mesmo tempo, de impossibilidade” (FOUCAULT, 2013, 290-291). Fazer de si mesmo uma *experiência-limite* é fazer da vida uma resistência inefável, uma radical dessubjetivação, uma conversão de nós mesmos sobre nós mesmo, em um movimento de nos colocar em questão, em suspenso.

Aqui, talvez, pudéssemos sugerir uma outra aproximação do conceito de experiência foucaultiano àquele empreendido por Jorge Larrosa: a experiência-limite poderia ser, talvez, uma espécie de dimensão de travessia subjetiva. O que isso quer dizer? Segundo Larrosa (2011), a experiência é um “princípio de transformação” pois está implicado à noção de como somos sujeitos sempre em processo de nos fazer e de nos desfazer; podendo ser transformados, de um dia para o outro ou no decorrer do tempo, por um fluir de forças que coloquem a nós mesmos no limite do pensável. Porém, e para que possamos atravessar esse limite de si e chegarmos a essa dimensão de seu princípio transformativo, faz-se necessário nos entregarmos e deixar que aprendamos com experiência: “aprender com a experiência é, sobretudo, fazer daquilo que não somos, mas poderíamos ser, parte integrante de nosso mundo. [...] a experiência é criadora e não reprodutora” (PARAÍSO, 2009, 290).

DES/LAÇOS ENTRE RELIGIÃO, GÊNERO E EDUCAÇÃO

Com o intuito de problematizar os (des)limites possíveis entre as experiências evangélicas e as experiências feministas, voltamos-nos, agora, à Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (ANPEd). Mais centralmente, para o GT 23 – Gênero, sexualidade e educação - desde suas primeiras publicações como GE, no ano de 2004, até 2019, uma vez que, como colocaram Gregory Balthazar e Fabiana Marcello (2018, p. 8), o GT 23 da ANPEd compõe, por ao menos dois motivos, um lócus fundamental para problematizarmos o campo dos estudos de gênero em educação: de um lado, “a escolha pela imersão nesse expressivo conjunto de textos se deu, em um primeiro momento, pela centralidade da ANPEd no que diz respeito à visibilidade e à circulação, no âmbito nacional, de pesquisas sobre o campo da educação”. De outro lado, ainda segundo as autoras, “percebe-se uma presença ainda muito

rarefeita tanto de artigos vinculados ao campo da educação nas revistas feministas como, igualmente, de artigos sobre gênero e sexualidade nas revistas de educação”. Assim dito, fizemos um levantamento de 264 textos publicados no GT 23 – Gênero, sexualidade e educação, no período compreendido entre 2004 e 2019, contando com trabalhos completos, mini-artigos de pôsteres e trabalhos encomendados. A partir desse levantamento inicial, selecionamos nove textos que operacionalizam considerações e problematizações mais centrais sobre religião e gênero.

Não é novo, como já dito, no campo dos estudos de gênero em educação a ideia de como os modos de subjetivação de gênero e sexualidade são um processo profundamente educacional: “*educação* não se limita mais a ser um sinônimo de *escola*, já que diversas instâncias da cultura hoje se ocupam, das mais diferentes formas, em produzir, em formar, enfim, em educar sujeitas” (MARCELLO & FISCHER, 2011, p. 504). Assim, e a partir da virada dos estudos culturais implicados às teorizações foucaultianas, houve, nas pesquisas em educação, uma profunda ampliação de conceitos como educação, pedagogia e currículo; de modo a pensar como os sentidos constitutivos de nossas subjetividades são, por nós, aprendidos na cultura: falar, portanto, em *um corpo subjetivado* (por pedagogias culturais, por currículos culturais) é, por extensão, falar de *um corpo educado* dentro da ordem do discurso de gênero e sexualidade de nosso tempo (LOURO, 2010; PARAÍSO, 2016).

Se, tal como colocam Maura Lopes e Pedro Witches (2015, p. 15), problematizar nossas constituições subjetivas como matriz de experiência “significa assumir que, a partir dela [a experiência], é possível fazer e dizer coisas sobre determinados indivíduos que a ela são relacionados”, podemos perguntar: o que o campo da educação tem feito e dito sobre as possibilidades de ser e viver gênero promulgadas pela matriz de experiência evangélica? Para tanto, e pensando mais centralmente no conceito de experiência, tal como aqui o compreendemos, nossa problematização tomará os trabalhos da ANPED a partir de três movimentos inelutavelmente inseparáveis: quais campos de saber constituem a experiência evangélica? Quais modos de normalização a experiência evangélica dá lugar? E, por fim, que formas de ser sujeita de gênero e sexualidade estão implicadas à experiência evangélica?

Dito isso - e pensando que apesar da pluralidade desses textos, as análises do GT 23 operam “em grande medida, por meio de um amplo, mas semelhante, arcabouço teórico dos estudos feministas e dos estudos culturais em educação; neste caso, aqueles comprometidos com as proposições pós-estruturalistas” (BALTHAZAR & MARCELLO, 2018, p. 9) -, é

possível afirmar que, em seu conjunto, os textos ora problematizados compreendem que nossas experiências subjetivas tomam forma a partir de (e, paralelamente, dão forma a) *uma economia discursiva* de gênero e sexualidade: “o sujeito é um efeito das linguagens, dos discursos, dos textos, das representações, das enunciações, dos modos de subjetivação, dos modos de endereçamento” (PARAÍSO, 2012, p. 29).

Aqui, então, reencontramos uma insistente questão: quais práticas discursivas são elegidas, pelos textos da ANPEd, como constitutivas de domínios de saberes evangélicos/cristãos? Os textos trazem à baila como, por meio de arquétipos femininos como Sara e Miriam, os discursos bíblicos sustentam nosso “imaginário da e sobre a mulher educadora” (VASCONCELOS & ANDRADE, 2004, p. 3); os “discursos religiosos-cristãos” de alunas de um curso de pedagogia que “parecem dificultar a problematização de concepções e valores relacionados às sexualidades e relações de gênero” (CASTRO, 2015, p. 10); como textos de associações cristãs e de figuras religiosas, como o Papa Bento XVI, dão corpo aos “discursos referentes a uma suposta ‘ideologia de gênero’” (DUQUE, 2017, p. 6); os saberes de alunas e alunos da Educação de Jovens e Adultos sobre o *kit gay*, já que “incorporam com fidelidade o que ouvem na igreja/religião que frequentam” e, assim, colocam em xeque a possibilidade da educação laica (GOETTENS, SCHWENGBER & WISNIEWSKI, 2017, p. 10); como os discursos binarismos de gênero tem se estendido para além dos púlpitos das igrejas através das “múltiplas linguagens – memes, vídeos, textos, áudio, site, gifs animados... e se estabelecem como fomento à argumentação em disputas legislativas e sociais mais amplas” (CARVALHO & POCHAY, 2019, p.1); e, sobretudo, como o avanço discursivo do fundamentalismo religioso no espaço público - a exemplo do crescimento da bancada da bíblia no congresso nacional e da falaciosa ideia de *ideologia de gênero* - tem como um dos objetivos primeiro a disputa de sentidos do jogo do verdadeiro e do falso com o campo dos estudos de gênero, seja no campo da política, do debate acadêmico, dos direitos humanos e/ou do território escolar (CASTRO, 2017; MOREIRA, 2017; GAVA, 2019; SILVA, 2019).

Assim, e longe da ideia de que o gênero e a sexualidade seriam interditos pelo discurso religioso, os trabalhos da ANPEd demonstram, na esteira do pensamento foucaultiano, como, historicamente, “a pastoral cristã inscreveu, como dever fundamental, a tarefa de fazer passar tudo o que se relaciona com o sexo [e, acrescentaríamos, com o gênero] pelo crivo interminável da palavra” (FOUCAULT, 1988, p. 27). Há, portanto, um investimento na proliferação de discursos que formam, minuciosa e sistematicamente, os objetos de que fala; fazendo de nós um corpo que é acolhido por uma ordem discursiva que nos antecede e, por certo, um corpo

que produz e retifica o discurso: “a ponto de já não diferenciarmos o que a sociedade diz de mim ou para mim, daquilo que eu digo de mim mesmo” (FISCHER, 2012, p. 45). Ao se alinharem à ideia de que o discurso produz ou, como diria Foucault (2002), o saber é feito para cortar, os trabalhos da ANPEd problematizam, por exemplo: como “os textos bíblicos que configuraram o imaginário das mulheres-professoras, ensinando-lhes a moldar seus corpos e suas mentes para a ‘missão magisterial’” (VASCONCELOS & ANDRADE, 2004, p. 9); ou, como na disputa do campo discursivo político, o discurso fundamentalista religioso é parte do dispositivo da sexualidade que “classifica e organiza como desviantes, anormais, excêntricos, diferentes, nocivos, estranhos ou abjetos todos aqueles sujeitos que são dissidentes da referência hegemônica” (CARVALHO & POCHAY, 2019, p. 2).

Ao falar de discursos que passam a ser nossos, de discursos que habitam nossos corpos e são por nós reificados, os textos da ANPEd se alinham, conjuntamente, à aposta teórico-política foucaultiana de que os discursos se produzem em função das (e concomitantemente às) relações de poder: a sujeita só “passa a existir, exatamente, por defrontar-se com o poder, passando a ser objeto de múltiplos cuidados e saberes, vivos em práticas diversas, no interior de espaços institucionais dos campos da psicologia, da educação, da medicina, da psiquiatria e tantos outros” (FISCHER, 2012, p. 47). Aqui, então, encontramos uma das marcas decisivas do campo dos estudos de gênero em educação, a saber, *uma analítica do poder* que se perguntou, de diferentes modos e a partir de diferentes artefatos, como o gênero e a sexualidade operam de forma normalizadora: “as instituições escolares”, um dos principais lócus de estudo da educação, mas, como já mencionado, outras tantas dimensões da cultura, “constituíram-se, nas sociedades urbanas, em instâncias privilegiadas de formação das identidade de gênero e sexuais, com padrões claramente estabelecidos, regulamentados e legislações *capazes de separar, ordenar e normalizar cada um/a e todos/as*” (LOURO, 1998, p. 40, grifos nossos).

Assim dito, e nos termos de uma questão, poderíamos, novamente, nos perguntar: como os textos da ANPEd trabalham as redes de normalização do discurso cristão que classificam, constituem e posicionam nossos corpos? Como nos ensinou Foucault, a matriz de experiência (seja ela de gênero, de sexualidade, racial, infantil, ouvinte, etc.) coloca em movimento um jogo ontológico que, ao enquadrar vidas dentro da ideia de normalidade e de anormalidade, produz (e é produzida por), ao menos, duas camadas fundamentais. A primeira camada, segundo o filósofo, é a *normação pulsante na anatomopolítica do corpo*: a normação disciplinar consiste em primeiro colocar “um modelo [...] que é construído em função de certo resultado, [...] consiste em procurar tomar as pessoas, os gestos, os atos, conformes a esse modelo, sendo

normal precisamente quem é capaz de se conformar a essa norma e o anormal quem não é capaz” (FOUCAULT, 2008, p. 75).

Como bem descreveu Guacira Louro (2000, p. 70), a normação disciplinar, essa anatomopolítica do corpo do indivíduo, produz uma “demarcação de fronteiras [que] tem importantes efeitos simbólicos, sociais e materiais. É preciso demarcar o lugar do outro - simbolicamente, indicando o que significa estar lá; social e materialmente, excluindo e separando o sujeito que o ocupa”. Aqui, então, os trabalhos sobre *ideologia de gênero* têm ocupado, nos últimos anos, um lugar importante (se não, hegemônico) nas discussões sobre religião no GT 23. Neles, a experiência cristã/evangélica produz linhas de saber-poder que não somente demarcam o lugar de uma experiência a/normal na cultura, mas, inelutavelmente, produzem experiências como formas de vida anormais: todas as experiências sexuais que escapam à heteronorma são nomeadas e construídas como corpos “doentes e [que] ameaçam à instituição familiar” (MOREIRA, 2017, p.7); uma “promoção [de] guerra partilhada de ódio, que (de)forma pessoas e que se desdobra em violência online, verbal, física, psicológica, social...” à todas as experiências conformadas sob o signo do “desviantes, anormais, excêntricos, diferentes, nocivos, estranhos ou abjetos” (CARVALHO & POCHAY, 2019, p. 4); uma reafirmação da “cultura do estupro, que deriva da [e, acrescentaríamos, subjetiva corpos dentro da] ideia de que as mulheres não são seres capazes de autonomia, e as agressões a gays, lésbicas e travestis, vistos como anormais e, portanto, indignos de respeito, são dois dos efeitos decorrentes.” (CASTRO, 2017, p. 17).

Com efeito, é possível observar que os textos da ANPEd problematizam como a matriz de experiência cristã/evangélica se volta, majoritariamente, para a nomeação do outro (as mulheres e as LGBTs, sobretudo); fazendo da diferença, construída como fronteira, como anormalidade, um currículo que, nas palavras de Guacira Louro (1999, p. 70): “rejeitado ou negado, o ‘outro’ é, ao mesmo tempo, indispensável” para assegurar os sentidos mesmo do que é ser normal (em termos de gênero e sexualidade). Em outras palavras, os textos da ANPEd demonstram como as redes de saber-poder cristãs/evangélicas se voltam à produção das diferenças humanas - das anormalidades, da outridade -, reafirmando, assim, a norma de gênero e sexual como estável, como referência, como natural, como imutável.

Segundo Foucault, a camada da normação do corpo do indivíduo - uma tecnologia do poder disciplinar - se conjugou à camada de uma nova forma de poder: *a normalização pulsante na tanatomopolítica do corpo da população*. Nas disciplinas, partia-se de uma norma

relacionada ao disciplinamento, que por sua vez era efetuado pela própria norma separando o normal do anormal. Aqui, ao contrário, vamos ter uma identificação das diferentes curvas de produção de normalidade; e a operação de normalização vai consistir em fazer essas “diferentes distribuições de normalidade funcionarem umas em relação às outras e [em] fazer de sorte que as mais desfavoráveis sejam trazidas as que são mais favoráveis” (FOUCAULT, 2008c, p. 82-83).

Se, por exemplo, a normação é uma norma que produz qual indivíduo experiencia uma sexualidade ou gênero patológico/anormal e saudável/normal; na normalização da tanotomopolítica, a norma é, ao contrário, construída pela distribuição de curvas de normalização que, por sua vez, são construídas por meio da análise e gestão dos fenômenos populacionais. Assim, as curvas de normalização objetivam gestar, trazer e naturalizar as dissidências para e na área da normalidade; o que exige que “devem ser minimizadas certas marcas, certos traços e certos impedimentos de distintas ordens. Para isso, vê-se a criação, por parte do Estado, de estratégias políticas que visam à normalização das irregularidades presentes na população” (LOPES, 2009, p. 160).

Como estamos tentando demonstrar, os textos da ANPEd mostram, em uníssono, como os investimentos político-religiosos sobre os sentidos do que é educação, gênero e sexualidade correspondem à construção de uma curva de normalidade que produz uma norma: “de gêneros binários e opostos, definidos por sua ‘natureza’, ou seja, homem-pênis e mulher-vagina”, bem como “naturalizando o sujeito heterossexual e cisgênero como destino de todo ser humano ‘normal’ e produzindo a subalternidade de sexualidades e gêneros, relegados ao lugar do desvio, da anormalidade, da antinatureza” (CASTRO, 2017, p. 9). Nesse sentido, os textos da ANPEd se debruçam sobre como, utilizando um termo de Marlucy Paraíso (2016, p. 209-210), o currículo escolar (mas, diríamos, pensando as temáticas mais amplas dos textos da ANPEd, todas as instâncias da cultura) devem construir estratégias de gestão da população que *ensinam* “conteúdos, saberes, conhecimentos, conceitos, habilidades, competências, culturas, valores, condutas, modos de ser, estar e viver já pensados e aceitos”. Em outros termos, os textos da ANPEd constroem a ideia de que as redes de saber-poder cristã/evangélicas se produzem em e por uma curva de normalidade que enquadram experiências subjetivas dentro de todo um aparato estatal, como a escola (CASTRO, 2015; MOREIRA, 2017; CASTRO, 2017; GOETTENS, SCHWENGBER & WISNIEWSKI, 2017; GAVA 2019), as políticas públicas (CASTRO, 2017; MOREIRA, 2017; GAVA, 2019), as políticas de formação docente (VASCONCELOS & ANDRADE, 2004; CASTRO, 2017; SILVA 2019); e, paralelamente, as

pedagogias e currículos culturais cultural, como por exemplo as propagandas (CARVALHO & POCHAY, 2019) e os memes (DUQUE, 2017; CARVALHO & POCHAY, 2019,) - o que, por sua vez, reificam/edificam a heterocisnormatividade e a andronormatividade.

Ainda nessa premissa da nossa formação como sujeitas, os textos da ANPEd não perderam do horizonte analítico a já clássica e perolar ideia foucaultiana de que resistência e poder estão intimamente implicados. Assim, e inelutavelmente inseparável da analítica das redes de saber-poder, os textos da ANPEd sugerem formas de resistência possíveis à normalização das experiências de gênero e sexualidade: o diálogo em torno do que se apresenta minimamente avesso à norma, e o despertar da sensibilidade, enquanto exercício mínimo de alteridade com o outro em convivência no contexto da educação (GOETTEMS; SCHWENGBER; WISNIEWSKI, 2017); da resistência enquanto “trazer para o diálogo as diversidades sexuais e de gênero em todos os espaços educativos” (CASTRO, 2017, p. 17); o exercício da educação enquanto questionamento de saberes, discussão e debate dos meios de melhorar nosso campo de trabalho docente e, conseqüentemente, nossa sociedade, promovendo “as discussões de gênero por uma real equidade, entre homens e mulheres” (SILVA, 2019); a resistência, de acordo com os textos, também está na análise do discurso de ideologia de gênero, sobretudo na maneira como esse processo vem sendo capilarizado nas relações entre as pessoas, e sua reverberação para e com as professoras e suas conseqüências no cotidiano escolar, a fim de identificar possíveis descontinuidades e diversidade de sentidos (GAVA, 2019).

Importa dizer, ainda, que as problematizações sobre nossas possibilidades subjetivas não se voltam, unicamente, a uma analítica do poder: a problematização das formas como nos tornamos sujeitos, disciplinados, normalizados pela matriz de inteligibilidade binária de gênero e sexualidade - uma dimensão que se tornou marca decisiva e, por que não dizer, hegemônica no campo dos estudos de gênero em educação nos últimos vinte anos (BALTHAZAR & MARCELLO, 2018). Porém, e ainda que de forma rarefeita, pesquisadoras têm, em diálogo com a filosofia da diferença, apontado para a urgência de problematizarmos a multiplicidade, a pluralidade e a provisoriedade das nossas subjetividades de gênero e sexualidade: “a resistência é a criação de possíveis. Ela é força agenciadora que transforma e funda outras e novas relações. [...]. É esse potencial de criação da resistência que necessitamos acionar para embaralhar esses códigos tristes e para voltar a sorrir” (PARAÍSO, 2016, p. 408).

Em outros termos, é urgente, no difícil tempo que vivemos, pensarmos como os discursos se reiteram para garantir corpos normalizados e dóceis, mas não podemos perder do

horizonte onde a multiplicidade vaza e excede a normalização: “ainda que essas normas reiterem sempre, de forma compulsória, a heterossexualidade, paradoxalmente, elas também dão espaço para a produção dos corpos que a elas não se ajustam. Esses serão constituídos como sujeitos ‘abjetos’ – aqueles que escapam da norma” (LOURO, 2004, p. 44). Nessa esteira de pensamento, então, indagamos: quais os caminhos de resistência, diante dessa experiência cristã/evangélica, os textos da ANPEd nos dão a ver? É possível perceber um trabalho no conjunto dos textos em apontar a abordagem das questões de gênero e sexualidade nas escolas enquanto formas de resistência, produção de experiências e modos outros de ser. Mais centralmente, falam da resistência enquanto “desconstruções produzidas no âmbito da formação, possibilitando pensar, sentir e agir diferentemente em relação aos temas de gênero e sexualidade” (CASTRO, 2015). Nesse sentido, a partir dos trabalhos da ANPEd foi possível perceber as possibilidades de resistência sugeridas se tecem, em linhas gerais, *fora de uma experiência evangélica*.

Porém, aqui, nos perguntamos: será que não seria possível pensarmos a resistência a partir da própria experiência evangélica? Se levantamos tal questão, é, certamente, inspiradas em, como nos sugere Paraíso (2016, p. 389), na urgente tarefa de problematizarmos, em nossas investigações no campo da educação, “uma resistência que não somente ‘diga não’, mas que crie possíveis”. Ou seja, uma resistência mínima, singela, microfísica capaz de transformar, de criar e de fazer de nossa experiência viva uma intensidade afirmativa do existir, uma potencialidade de mudanças e de movimentos que mobilizam o encontro de saídas e o sim à vida. Falamos, portanto, como propôs Constantina Xavier (2014, p. 5, grifo nosso), de uma resistência que emerge, que toma corpo, que se faz possível por uma (e que faça possível uma) a “política menor e nas *multiplicidades*”. Como, então, nesse jogo de vida e morte, de forças ativas e reativas, de poder e resistência poderíamos pensar posturas feministas que se tecem no seio mesmo da normatividade, nos limites de uma experiência evangélica?

MODOS OUTROS DE VIVÊNCIAS RELIGIOSAS: UMA EXPERIÊNCIA EVANGÉLICA-FEMINISTA

Para dar sentido a essas proposições, voltemo-nos à obra de Mahmood (2005) sobre a experiência das mulheres do movimento feminino pietista das mesquitas no Egito⁸. A participação dessas mulheres no movimento islâmico ainda tem sido de difícil compreensão para feministas liberais e progressistas, uma vez que a doutrina religiosa islã ainda tem sido vista, majoritariamente, como opressora a figura feminina (MAHMOOD, 2005). Entretanto, a partir dos olhares das próprias islãs, envolvidas no movimento, práticas religiosas de devoção como a negação de si e dos prazeres mundanos, através, por exemplo, da prática do Ramadã, do uso do véu pelas mulheres, da submissão e obediência às leis de Deus, da busca pela vida ascética, na verdade, é um modo de ser desejado por elas. Pois, acreditam que tal experiência religiosa as aproximam mais de um modo de ser devoto, e em consequência de Deus. Nesse sentido, de acordo com Mahmood (2005, p. 45), o que essas mulheres buscavam, a partir do movimento feminino pietista das mesquitas, era um posicionamento “contra os Egípcios que consideravam as práticas religiosas “passé” ou não civilizadas”, pois, segundo elas, a secularização⁹ e “ocidentalização” do governo de seu país, Egito, estava marginalizando o islamismo, visando reduzir suas práticas a costumes folclóricos e bárbaros. Mais do que isso, afirmavam que esse processo de “ocidentalização” estava adentrando e trazendo para o campo da religião pensamentos individualistas e de competitividade (MAHMOOD, 2005). Para exemplificar tais apontamentos tomamos como exemplo a fala de uma das participantes do movimento sobre a prática do Ramadã:

Você deve ter ouvido o ditado popular que um terço do Ramadã são os biscoitos, o outro são as despesas [alimento e roupas] e a última parte são os [a visita dos] parentes. *Onde está a devoção nisso?* Você encontra programas especiais que a televisão estadual exibe toda noite, mostrando todas as proibições possíveis do Islã. Toda a sociedade parece estar focada o dia todo em preparar o alimento e nas festividades da noite, o que *é totalmente o contrário do verdadeiro espírito do Ramadã*. Se não fosse pelas lições nas mesquitas, eu teria continuado a pensar, como os outros, que o Ramadã se resume apenas a um jejum durante o dia, comer muito à noite e ir ao mercado. [...] Jejum não é simplesmente se abster do alimento”, ela me explicou, “mas

⁸ O movimento feminino pietista das mesquitas ocorreu “em todo o Oriente Médio e outros lugares como Malásia, da Indonésia ao Paquistão e Bangladesh mulheres e meninas estão estudando o Islamismo de um modo mais formal. Elas estão memorizando o Alcorão e recitando juntamente com o Tajweed – um conjunto de regras para recitar o Alcorão – e aprendendo Hadith, ou outros dizeres do Profeta Mohammed. Na maioria das regiões, países e lugares elas estão fazendo isso dentro das Mesquitas, considerando que já realizaram o estudo previamente em suas casas. Elas também estão aprendendo sobre a vida prática, por exemplo, como é para uma jovem mulher viver na sociedade contemporânea e ao mesmo tempo tentar manter uma prática religiosa devota, estudar, trabalhar, enfim atender as exigências do meio social.” (MAHMOOD, 2005)

⁹ Termo popularmente interpretado e conhecido como a separação entre a religião e o Estado.

é uma condição que permite a mulçumana praticar as virtudes da paciência, confiança em Deus, ascetismo dos prazeres mundanos, etc.” (MAHMOOD, p. 50, 2005, grifo e tradução nossa)

Em outras palavras, Fatma, juntamente com as mulheres do movimento feminino pietista, mostram, com sua recusa, que consideram injusto o risco de seu estilo de vida religioso. Uma recusa que repousa na problematização de uma rede de saber-poder que tem educado modos de subjetivação, sentidos e práticas, produzindo sujeitos de experiências religiosas que, segundo ela, desconhecem o verdadeiro sentido dessas práticas. Tal acontecimento faz com que lembremos da ideia de resistência de Paraiso (2016, p. 389), enquanto “movimento através do qual uma pessoa, um grupo, um povo ou uma multidão diz: chega! Eu não aceito mais isso! E mostra, com sua recusa, que considera injusto o risco de sua vida.” Em suma, de acordo com Mahmood (2005), elas se utilizavam, do que um olhar feminista e de fora do campo religioso islâmico poderia chamar de instrumentos de sua própria “opressão” (Alcorão, Ramadã, véu, castidade, casamento), como uma forma de se afirmarem, um certo modo de ser e o seu valor e devoção a Deus.

Conforme citamos anteriormente, a experiência está implicada as dimensões do saber, poder e da subjetividade. Nesse sentido, as participantes do movimento das mesquitas nos apontam para uma experiência cuja dimensão de resistência vai além de um poder proibitivo/negativo. Como já nos dizia Foucault, não há uma relação de poder, qualquer que seja, que não implique em uma relação de resistência ao mesmo tempo, é a partir dessa esteira de pensamento de que uma relação de poder, também e ao mesmo tempo, implica/exerce uma relação de resistência com o outro, assim como as considerações e discussões aqui já realizadas sobre resistência, que a experiência dessas mulheres nos permite pensar uma possibilidade de resistência a partir do próprio campo religioso. Sobretudo, na medida que tensionam saberes, questionam um modo de ser (secular e ocidental) que estava transformando/ disputando os sentidos das práticas do islamismo. Ainda, e de acordo com elas, esse modo de ser estava produzindo sujeitos, segundo elas, individualistas, competitivos e separando as práticas religiosas dos sentidos atribuídos a elas pelos textos sagrados (MAHMOOD, 2005). Para Boddy (1989 apud MAHMOOD, 2005, p. 7) esse movimento de pensamento que estavam realizando “é uma forma de resistir e impor limites a dominação...”

Se realizamos tais proposições, sobre o movimento feminino pietista das mesquitas, é no sentido de que nos possibilita um outro olhar para a experiência religiosa. Um olhar de possibilidade, ainda que aparentemente mínima, de resistência a partir do (e voltado para) próprio campo na medida em que se aproxima da ideia de uma experiência-limite enquanto resistência conforme mencionamos anteriormente. Sendo assim, inspiradas nesse movimento de pensamento e nas mulheres islãs, voltamos nossos olhares para o próprio campo da religião evangélica com o objetivo de investigar a possibilidades de modos outros de ser, uma experiência-limite, a partir do próprio campo religioso. Perguntamos então: Será que poderíamos pensar em possibilidades de resistências outras, a partir de posturas feministas que se tecem no seio mesmo da normatividade? Nos limites de uma experiência evangélica?

Imbuídas de tal questionamento, voltamos nossos olhares para o próprio campo religioso evangélico. Mas, levando em consideração que “dar conta” de todo o campo evangélico é quase impossível dentro do período que temos. Nesse sentido, nos voltamos, mais centralmente, para a experiência de pastoras e teólogas visto que suas experiências nos apontaram uma possibilidade de experiência-limite, que em certos momentos é atravessada por uma ideia de feminismo. Portanto, com o objetivo de apontarmos tais possibilidades, tomamos como exemplo a experiência dessas mulheres a partir dos textos publicados pela “Coisas do Gênero: Revistas de Estudos Feministas em Teologia e Religião” desde suas primeiras publicações no ano de 2015 até 2019. Enquanto produto da primeira cátedra brasileira, oficializada pelo Ministério da Educação e Cultura (MEC), de Teologia Feminista¹⁰, é um espaço que “enfoca a produção em Estudos de Gênero, Feministas e de Diversidade Sexual nas áreas das Ciências Humanas e Ciências Sociais.” e que, também, “assume como foco principal a produção no âmbito da Teologia e das disciplinas que se ocupam com o estudo das religiões.” Nesse sentido, em um universo de 107 textos selecionamos 14 textos que nos apontam para possíveis pontos de atravessamentos entre experiências evangélicas e feministas.

¹⁰ Apesar da cátedra ter sido implementada em 1991 e efetivada, pelo MEC, em 2004, a “Coisas do Gênero” teve sua primeira edição em 2015: “O projeto de um periódico na área dos estudos feministas e de gênero na interface com a teologia e a religião vem de longa data. Talvez ele não estivesse nos primeiros projetos da Cátedra de Teologia Feminista, mas seguramente estava no horizonte do Núcleo de Pesquisa de Gênero criado em 1999, no âmbito da Pós-Graduação.” (BLASI, 2015, p. 1). Nesse sentido, para Paixão (2015, p. 34) “A entrada da temática de Gênero e da Teologia Feminista no currículo abriu as portas para as pesquisas na Pós-Graduação”, Wanda, a primeira professora, no Brasil, da cátedra de Teologia Feminista, organizou, então o Núcleo de Pesquisa de Gênero e as primeiras sistematizações no campo da Teologia Feminista começaram a ter visibilidade no espaço acadêmico através das produções e movimentos desse NPG (PAIXÃO, 2015), sendo a Revista Coisas do Gênero uma delas.

Nesse sentido, inspiradas em uma ideia de experiência-limite, tomamos os textos da Revista de Estudos Feministas em Gênero e Religião a partir de três vieses: Quais os saberes de gênero que constituem as experiências dessas teólogas feministas? Quais modos de resistência suas experiências poderiam dar lugar? Quais os modos de ser sujeito de gênero e sexualidade fariam parte dessa experiência?

Assim, ao nos voltarmos para o conjunto dos textos selecionados é possível perceber um esforço coletivo realizado por essas pastoras e teólogas, em direção a uma urgência, considerada por elas, de questionar um modo de pensar marcado pela desigualdade de gênero, androcêntrico, que está presente tanto na sociedade quanto na religião e instituições eclesiais (CAMPANARO, 2015; GEBARA, 2015; SENGER, 2016; STJERNA, 2017; ILLENSEER, 2017; BACHMANN, 2017; KROB, 2018; SILVA, 2018; CHANTAL, 2019). A partir de tal apontamento, uma pergunta parece persistir: A partir de uma ordem discursiva, quais os saberes que essa experiência dá lugar? Nesse sentido, os textos apontam para uma experiência evangélica que dá lugar a saberes acerca do “ministério pastoral feminino na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil” (ALTMANN, 2015); do “lugar das mulheres na sociedade a partir de uma perspectiva religiosa” (CAMPANARO, 2015); que falam da vida de teólogas como Luise Schottroff que introduziram uma verdadeira mudança de paradigma na exegese bíblica (LAMB, 2015); saberes feministas que desafiam as teologias cristãs e uma visão hierárquica essencialista do mundo e de uma lógica dualista (GEBARA, 2015); que questionam o discernimento moral e a ética cristã a partir da reconstrução da imagem escondida e invisível das mulheres na história primitiva do cristianismo (SENGER, 2016); que questionam, também a imagem masculina de Deus (ILLENSEER, 2017); um conjunto de saberes que problematiza “a violência doméstica contra as mulheres enquanto pecado” (KROB, 2018); e que promovem, a partir do Fórum de Reflexão da Mulher Luterana, a conscientização e valorização das mulheres, pelas mulheres (PHILIPPSEN, 2018), que falam da “importância em abordar questões de gênero nas Igrejas” (CHANTAL, 2019); e da necessidade da produção de “uma outra hermenêutica bíblica” (BACHMANN, 2017; STJERNA, 2017; SOUZA; WISCH, 2019).

Podemos perceber aqui que tais saberes muito se aproximam de algumas pautas e preceitos tanto de um feminismo liberal, centrado numa representação igualitária, ou seja, na reforma da situação de discriminação através do aumento da representatividade das mulheres nas diversas esferas da sociedade (OLIVEIRA, 2017), no caso, em específico das mulheres evangélicas, de ocuparem cargos eclesiais, e reconhecimento, também, da vida e dos

esforços das mulheres bíblicas. Assim como, aproxima-se, também, de um feminismo mais radical, sobretudo, cultural na medida em que:

assume-se que o sistema de gênero é a causa da opressão feminina (JAGGAR & ROTHENBERG, 1984). Identifica o patriarcado como a causa primeira desse sistema de gênero, nesse sentido seu objetivo principal passa a consistir na eliminação do patriarcado. (OLIVEIRA, 2017, p. 48-49).

Uma corrente essencialista, que celebra a feminilidade. Uma de suas precursoras a, também, cristã Mary Daly, em sua obra (1973) define os homens como destrutivos e genocidas, alega que tentam destruir o ecossistema feminino, quer seja através da opressão, quer seja através da poluição; ou até mesmo do genocídio das mulheres, como foi o caso da condenação à morte pela fogueira das “bruxas” pela Inquisição (OLIVEIRA, 2017). Assim preconizam e reafirmam uma ideia separatista entre homens e mulheres, considerando homens como uma ameaça ao equilíbrio entre as mulheres e a natureza.

Conforme apontamos anteriormente, falar da experiência, sobretudo da experiência-limite é falar sobre a tríade saber, poder e subjetividade, mas mais do que isso é falarmos, sobretudo, de resistência. Nesse sentido, uma pergunta ainda nos parece persistir aqui: Inspiradas no pensamento foucaultiano de que uma relação de poder pode ser, a um só tempo, também, uma relação de resistência, assim como na ideia de resistência de Paraiso (2016) que formas de resistência estão implicadas a essa experiência-limite evangélica?

Os textos nos apontam que as resistências a uma experiência evangélica, marcada pela desigualdade de gênero e supremacia masculina, não estão tão distantes assim do próprio campo. Nesse sentido, identificamos que enquanto resistência, a experiências-limite evangélicas contam com um posicionamento crítico que questiona saberes religiosos, conforme apontado no parágrafo anterior, esse movimento de pensamento e posicionamento crítico dos sentidos dos saberes e práticas religiosas. Tendo em vista delinear as possíveis formas de resistência que estão implicadas a suas experiências, as pastoras e teólogas nos apontam para “rupturas contemporâneas operadas no Cristianismo através do nascimento de novas igrejas e da ascensão de diferentes movimentos sociais e políticos que abriram fendas na homogeneidade teológica das velhas tradições.” (GEBARA, 2015, p. 41); a posturas feministas no acolhimento de reivindicações e denúncias feministas, como por exemplo “as verdades sobre Deus e seus

desejos” alegando que, de fato, essas “verdades” são dos homens que as proclamam. (GEBARA, 2015); ao “desconstruir, nas bases da tradição cristã, uma cultura que oprime as pessoas nos âmbitos da sexualidade e da reprodução” (CAMPANARO, 2015); através da prática da alteridade enquanto “(con)vivência da diferença ante a diferença e a diminuição ou erradicação de conflitos causados pela diferença, rompendo com a estrutura desigual entre os “eus” e os “outros”, inaugurando uma procura respeitosa pelo “nós”” (SENGER, 2016, p. 138); podemos observar a resistência enquanto postura feminista de “trazer à tona um novo paradigma feminista e uma hermenêutica da suspeita frente ao que é posto como inquestionável, sobretudo nos textos sagrados que versam sobre mulheres e esposas” (SENGER, 2016, p. 142) e “questionar o silenciamento e a invisibilidade das mulheres na cultura androcêntrica e patriarcal da igreja” (PHILIPPSEN, 2018); ao “trazer para o debate eclesial a violência doméstica contra as mulheres” (KROB 2018); mulheres pastoras que assumem o sacerdócio e abrem suas próprias Igrejas (CHANTAL, 2019), o “exercício feminino da liderança no espaço eclesial, lugar que até então era dominado pela cultura do patriarcalismo” (CHANTAL, 2019) e por fim o corpo das mulheres enquanto expressão da vida e não de pecado” (CAMPANARO, 2015); “reconstroem a imagem escondida e invisível das mulheres na história primitiva do cristianismo.” (SENGER, 2016).

Por fim, a subjetividade, quais os modos de ser sujeito de gênero e sexualidade fazem parte dessa possível experiência-limite evangélica? Os textos nos dão a ver subjetividades e modos outros de ser evangélica, que segundo Chantal (2019) são vistas como uma ameaça ao domínio patriarcal eclesial, “calcado no modelo tradicional dos valores conservadores e, na maioria das vezes, reprodutores da mesma lógica hierárquica masculina” (PHILIPPSEN, 2018, p. 64), pois fundam, ensinam, resistem, pregam e lideram em suas Igrejas (CHANTAL, 2019) a partir de uma outra forma de ser mulher nesse espaço, que vai ao encontro da libertação feminista que afirma que o “pessoal é político” (PHILIPPSEN, 2018).

Assim, se realizamos tais proposições é no sentido de apontar uma possibilidade de modos de ser e uma experiência evangélica outra, que ao mesmo tempo, talvez, seja também feminista, colocando em questão os olhares do seu próprio campo religioso. Os textos nos deram a ver a possibilidade de perceber que experiências como de algumas teólogas e pastoras, tem, de uma certa forma, dialogado com os feminismos e produzido um espaço e uma experiência de resistência que tem questionado e desconstruído o próprio modo de ser de uma experiência evangélica hegemônica. Porém, a ideia de resistência presente nessas experiências está mais próxima a uma ideia de ruptura com o campo religioso evangélico/cristão, em direção

a uma resistência que diz não para ele, que é estratégia de reação a um poder, diferente da noção de resistência como uma linha de fuga que foge e escapa, por todos os lados, que cria caminhos e possibilidades outras, conforme mencionamos anteriormente.

Nesse sentido, uma pergunta ainda parece persistir: Poderia uma experiência-limite evangélica resistir ao próprio campo e mesmo assim, como nos apontou Mahmood (2005), permanecer nele? Uma experiência evangélica poderia se constituir, mesmo que de forma contingente, mesmo que de forma aparentemente contraditória, em um caminho para uma experiência, também, feminista? E que ao mesmo tempo permanecesse dentro do campo religioso? (MARTINS, 2016)

Dialogar com as experiências evangélicas e com a religião no Brasil, ainda é um processo um tanto quanto árido, ainda estão presentes certos preconceitos que “impedem que a gente pense com mais profundidade sobre qual é a importância da religião na vida das pessoas” (Diálogos Coletivos, 2019, p. 16). Nesse sentido, se faz necessário entendermos que há uma pluralidade quanto a religião evangélica. Teólogas e pastoras feministas, por exemplo, são minorias dentro do próprio campo, excluídas por convenções pastorais, concílios, passando a atuar a partir de suas próprias igrejas, à margem (MOTA, 2019). Assim sendo, porque não nos voltarmos para as próprias evangélicas do “dia a dia”? Aquelas que estão nas igrejas e encontram saídas que podem ser, algumas vezes, invisíveis para um olhar externo? Por que não problematizarmos suas experiências? Nessa esteira de pensamento, lançaremos nossos olhares para jovens evangélicas a fim de investigar tal possibilidade de experiência-limite, para que, então, possamos construir caminhos, pontes de diálogo e espaços de troca como o que temos proposto com essa pesquisa.

O Sorriso De Medusa:

MONSTRAS OU NOMADISMOS FEMINISTAS E EVANGÉLICOS?

capítulo dois

Você precisa apenas olhar Medusa de frente para vê-la. Ela não é mortal. Ela é linda e ela está rindo.

Hélène Cixous, 1975.

Perseu, o mítico herói de Argos, se prostrou ante a caverna de Medusa¹¹. Nela, o argonauta encontrou, em meio a pouca luz que reluzia do sol, corpos de homens e feras petrificados pelo atrevimento de olhar para a Górgona. Perseu ergueu, então, o escudo concedido pela deusa Atena para enfrentar tão terrível monstra. É no reflexo dourado do escudo que os olhos de Medusa encontram Perseu. Ele não pode lhe olhar. O que o impede? Ante Medusa, surge, em Perseu, um medo da perda diante do desconhecido. O olhar de Medusa se faz, para o argonauta, ameaçador pela possibilidade mesma de poder tomar a vida ao fazer do humano e do animal uma gélida estátua de mármore. Perseu, então, se atreveu a olhar Medusa apenas pela distorção do reflexo de seu escudo. Diante de seus olhos, o vulto refletido da mulher de cabelos de serpente se fez a verdade da monstra. Assumindo essa verdade como sua, o filho de Argos lhe decepou a cabeça. Foi Perseu, então, que causou a monstra uma perda. O herói grego lhe tirou a vida. A recusa em olhar Medusa de frente, por isso fazê-la morrer sob sua verdade, representou, para Perseu, uma vitória frente ao desconhecido.

No auge da segunda onda feminista, Hélène Cixous (2017, p. 131, grifos nossos) nos lançou uma cortante questão - que, infelizmente, mais de quarenta anos depois, ainda ecoa entre nós: “que mulher, surpresa e aterrorizada pela comoção fantástica de pulsões (pois a fizeram acreditar que uma mulher bem comportada, normal, é de uma calma...divina), *não foi acusada de ser monstruosa?*”. É, assim, que a autora delineia como Medusa foi, na contemporaneidade, um arquétipo construído por um exaustivo imaginário masculino – e, justamente por isso, o feminino ali se inscreveu numa associação direta com a morte. Na leitura da escritora franco-argelina, os discursos que, talvez até hoje, cercam Medusa se constituem a partir de um modo específico de conceber o feminino, radicado num modelo de manutenção da estrutura patriarcal do social, que faz das mulheres um ente temível, logo, sujeitas a um indispensável controle (não por acaso, masculino). Assumir Medusa como um vértice do feminino, tal como sugere Cixous, significa apostar em sua associação *monstruosa*, sabendo que aquilo que constitui a monstra é

¹¹ Para além de minha intervenção, a história de Medusa segue conforme proposta por Ovídio no livro *Metamorfose* (Livro IV, 740-803).

o fato dele se instituir como ente, a um só tempo, temível e sedutor, rejeitado e desejável. Numa leitura foucaultiana, “[...] o que define [a] monstr[a] é o fato de que el[a] constitui, em sua existência mesma e em sua forma, não apenas uma violação das leis da sociedade, mas uma violação das leis da natureza” (FOUCAULT, 2010a, p. 47).

De Caravaggio a Vik Muniz, da imagem da Medusa emerge um feminino que, de fato, nos é familiar, qual seja: aquele que coloca no ponto limite da lei as possibilidades subjetivas para as mulheres, um discurso que circunda um currículo cultural de gênero que ensina quais terrenos subjetivos são habitáveis e quais não o são; pois construído como um terreno subjetivo de uma feminilidade maculada, proibida e temível: “perigosa, naturalmente destinada à crueldade e à mentira, cuja beleza e sexualidade desenfreada podiam levar o homem à ruína física e moral” (MARTINS, 2001, p. 162). Como arquétipo do feminino monstruoso, Medusa suscita o medo e a violência da cultura masculina: ser decapitada é seu destino inexorável. Medusa é, assim, um vulto mítico, imagético, imaginário, que permite colocar em debate questões presentes até hoje em nosso cotidiano: o lugar das mulheres como seres de corpos objetos de um poder desejante marcadamente masculino, em uma “violência de controle, da disciplina e do sexo biológico [que] afirma-se na produção da diferença de sexos, na implantação de referentes que erigem a vida conjugada no masculino mais importante que aquela soletrada no feminino” (SWAIN, 2009, p. 393).

Com efeito, a monstrosidade de Medusa é um ato primariamente pedagógico que, em diferentes níveis, objetiva gestar, conduzir e governar os corpos femininos dentro de uma cultura política normativa do gênero: “no escuro, não vê nada. Não te mexas, pois podes cair. Principalmente não vás à floresta. O horror ao escuro nós o interiorizamos” (CIXOUS, 2017, p. 132). Assim, e mais do que o outro do masculino, Medusa é, como currículo mostra, o duplo negativo da experiência socialmente esperada para as mulheres: a partir do alerta de não vá até a escura, desconhecida e selvagem floresta, o currículo de gênero - que, aqui, chamaremos de currículo Medusa - produz, paradoxalmente, a ideia de uma *verdadeira mulher* que “não é senão o aprendido e a incorporação das normas que instituem o feminino - procriadora, sedutora, bela, intuitiva, passiva, frágil, materna, etc.” (SWAIN, 2009, p. 394). O corpo feminino marcado pela monstrosidade é currículo, é pedagogia, pois inscrito, nomeado, sob o signo da abjeção, do estranho, do excêntrico, do fora do centro; ensinando, conseqüentemente, às experiências subjetivas que ocupam o luminoso centro da cultura o que não ser e, com isso, o que é possível às mulheres serem: “a contínua afirmação e reafirmação deste lugar privilegiado [do centro da norma de gênero] nos faz acreditar em sua universalidade e permanência; nos

ajuda a esquecer seu caráter construído e nos leva a lhe conceder a aparência de natural [e normal]” (LOURO, 2003, p. 44).

Contudo, e para além dessa marca pedagógica decisiva da monstruosidade como um negativo fundamental à normalização dos corpos femininos, nossa aposta reside em como a figura da monstra pode, paradoxalmente, rasurar, vazar, fraturar a ordem normativa do discurso de gênero: “[as] monstr[as] são bo[a]s para pensar. Tal como os ciborgues, el[a]s mostram que a nossa ansiedade [nosso medo diante desse radical outro, desse estranho absoluto] não é causada pela diferença, *mas pela falta de diferença: entre nós (mas quem somos nós?) e el[a]s — [as] monstr[as]*” (SILVA, 2000, grifos nossos). Contudo, e aqui, uma pergunta se faz urgente: qual a relação da monstra, de Medusa, em um trabalho que visa problematizar os (des)caminhos que se tecem ou não entre as experiências feministas e as experiências de jovens evangélicas?

Aqui, então, o reflexo do escudo nos permite evocar duas imagens monstruosas que irão atravessar nossa discussão: por um lado, a imagem da monstra feminista, já que, ainda hoje, pulsa em nosso tecido social a ideia de que “o feminismo detesta e combate a moral judaico-cristã”, conforme expressou a deputada fundamentalista e antifeminista Ana Caroline Campagnolo (2019, p. 31). Por outro lado, na exata contramão, os estudos feministas defenderam, por muito tempo, uma imagem das evangélicas como seres monstruosamente submissas à cultura patriarcal, percebendo que “para o cristianismo, mulheres e homens são radicalmente distintos, cabendo aos homens o governo da sociedade, a política, o poder e a nós, mulheres, a reprodução de seres humanos, a domesticidade: ‘Belas, recatadas e do lar’” (ROSADO, 2017, p. 68).

Para dar conta dessas questões, estruturamos a presente seção em dois movimentos de análise. Inicialmente, e a partir da ideia do currículo Medusa, objetivamos delinear como o discurso dicotômico de gênero que, por muito tempo, opôs as experiências feministas às experiências de mulheridade que se tecem no seio mesmo de instituições patriarcais ainda se faz presente nos ditos de jovens evangélicas hoje. Com isso, e no segundo movimento de análise, desejamos sugerir que se largássemos o escudo e olhássemos Medusa de frente veremos, como nos colocou Cixous, que a monstra nos sorri, de modo a ressignificar um currículo que nos convoca à morte em direção a um currículo Medusa que “nos inquiete que nos provoque vertigens, que abale permanentemente as nossas mais sólidas certezas [...].[As] monstr[as], felizmente, existem não para nos mostrar o que não somos, mas o que poderíamos ser” (COHEN, 2000, p. 168).

SOB O REFLEXO DO ESCUDO DE PERSEU

“Contra as mulheres eles cometeram o maior crime: levaram-nas, insidiosamente, violentamente, a odiar as mulheres, a serem suas próprias inimigas, a mobilizarem seu imenso poder contra elas mesmas, a serem as executantes de sua tarefa viril”, escreveu Hélène Cixous (2017, p. 133) em seu célebre texto *O Riso de Medusa*. Conduzidas por essa proposição, importa, para nós, perguntar e problematizar, inicialmente, sobre como as experiências feministas se fazem, muitas vezes, a outra das experiências evangélicas e vice-versa; assumindo o vulto da monstra Medusa como verdade incontestada e cujo destino é, fundamentalmente, a morte simbólica: seja Medusa as feministas olhadas, muitas vezes, pelo reflexo do escudo empunhado pelas evangélicas; ou, paradoxalmente, as evangélicas olhadas pelo reflexo do escudo dos feminismos.

Nesse sentido, e como dissemos, queremos problematizar como o currículo cultural de gênero, aqui denominado currículo Medusa, nos ensina a olhar a diferença, a outra, pelo reflexo do escudo de Perseu, como uma imagem distorcida que conforma, dicotomicamente, maniqueistamente, o nosso olhar sob o vulto monstruoso de Medusa. Em outros termos, o currículo Medusa constrói algumas experiências de mulheridade como *a outra* na lógica binária das coisas - dominação *versus* resistência; moral *versus* ética; mulheres de bem *versus* mulheres degeneradas; mulheres assujeitadas *versus* mulheres livres -, tornando essa outra mulheridade uma ameaça à nossa aparente certeza, à nossa aparente coerência, à nossa aparente consciência sobre o que somos e o que podemos vir a ser subjetivamente: “[a] monstr[a] ameaça destruir não apenas os membros individuais de uma sociedade, mas o próprio aparato cultural por meio do qual a individualidade é constituída e permitida” (COHEN, 2000, p. 40).

Para tanto, e metodologicamente falando, propomo-nos a experimentar abrir alguns enunciados de narrativas discursivas de jovens evangélicas, retomando ditos, gestos e ritmos produzidos em dois grupos focais; concebidos, aqui, como um *espaço de escuta* que se tece e que emerge *no* e *do* encontro intersubjetivo: “Na audição, mais do que em qualquer outro sentido, a alma encontra-se passiva em relação ao mundo exterior e exposta a todos os acontecimentos que dele lhe advêm e que podem surpreendê-la” (FOUCAULT, 2010b, p. 298). Se, como propõe Maria Cláudia Dal’igna (2012, p. 203), o grupo focal é uma metodologia em que “as informações se produzem na dinâmica interacional do grupo”, pensamos os encontros,

intermediados pela literatura feminista sobre religião e pela escrita teológica feminista, como um lugar privilegiado para o exercício de produzir, como disse Eliane Brum (2009), “uma escuta que nos leva ao mundo. E é a escuta que nos leva ao outro”. É, portanto, como um espaço de escuta da alteridade, de escuta da intersubjetividade, que o grupo focal se fez, para nós, como bem nos ensinou Foucault (2010b), um estranhamento diante desse encontro de outriedade; de modo que, longe da pretensão de estabelecer um currículo para ensinar qualquer coisa sobre feminismos às jovens evangélicas que escutamos, interessa-nos, muito singelamente, escutar e problematizar seus ditos; de modo a compreender como o currículo Medusa, enquanto currículo cultural de gênero, produziu aprendizagens subjetivas que as ensinou versões de verdade sobre os feminismos e sobre mulheridade.

Assim dito, e para compreender algumas das escolhas dos materiais culturais levados como disparadores dos debates dos grupos focais, lembremos um excerto de uma entrevista de Ivone Gebara (2006, p. 301), uma das precursoras da teologia feminista brasileira, em que ela pontuou que é a partir do corpo e da sexualidade feminina que se expressa: “a opressão e a dominação de gênero ou do gênero masculino. Não se pode fazer Teologia Feminista sem falar dos corpos e especificamente da sexualidade feminina [...]. As teologias ou, mais especificamente, as igrejas seguem a mesma lógica de dominação”. Inspiradas nessa proposição, escolhemos iniciar o primeiro grupo focal com uma passagem do romance gráfico autobiográfico *Bordados* da artista iraniana Marjane Satrapi, publicado pela primeira vez em 2010, e que aborda a questão do desejo de poder masculino sobre os corpos das mulheres. Selecionamos, então, dois trechos que perpassam uma dimensão importante do governo dos corpos das mulheres pelo fundamentalismo mulçumano contemporâneo: o imperativo da virgindade para o casamento (MOSSUZ-LAVAU, 2005). Em *Bordados*, Satrapi narra um encontro das mulheres de sua família, em que sua avó conta a história de uma amiga que perdeu a virgindade antes do casamento e, como um subterfúgio, utilizou uma lâmina para forjar o sangramento do rompimento do hímen na noite de núpcias. No desenrolar da conversa íntima entre as mulheres da família Satrapi sobre como contornar o imperativo da virgindade, as mais velhas ensinam à Marjane a antiga tradição do bordado que dá nome à obra: “as moças de hoje em dia não são mais virgens até o casamento. Fazem de tudo, que nem os homens, e se reconstroem para se casar. Assim todo mundo fica feliz” (SATRAPI, 2015, n.p.).

“E por que as mulheres é que devem permanecer virgens?”, questionou Marjane, um questionamento que também reverberou uma interpretação desde o ponto de vista das jovens do grupo focal sobre a bíblia: “essa questão do casamento [especificamente, a virgindade como

imperativo] - deixando bem claro que não só para mulher, é para ambos - é uma visão extrema dizer que é só para a mulher”, comentou Marcella no grupo focal; sendo seguida por Virgínia: “eu não acho que isso vem da Bíblia, ou do cristianismo. Acho que isso vem de uma cultura externa, mas a Bíblia puramente quando ela é estudada, eu não acho que é percebida essa distinção, como Marcella falou, o que vale para um lado vale para o outro também”. As falas das jovens evangélicas reforçam uma ideia já há muito defendida pela sociologia da religião feminista, de que a doutrina pentecostal, em sua íntima implicação com a teologia da prosperidade, “ênfatisa os valores associados à subjetividade feminina, mas tal fato não deve ser interpretado como um simples reforço à submissão das mulheres, uma vez que esses princípios, bem como os constrangimentos à sexualidade, são extensivos aos homens da comunidade” (MACHADO, 2005, p. 389).

Contudo, e mesmo diante dessa interpretação bíblica de uma relação mais igualitária entre os gêneros quanto à sexualidade, as jovens evangélicas logo vinculam a problematização da virgindade às pautas feministas sobre as chamadas políticas do corpo, em sua potente radicalização discursiva sobre o direito ao próprio corpo, o direito ao prazer sexual e os direitos reprodutivos das mulheres (RAGO, 2001).

Eu não queria falar das feministas, né, *é um discurso satânico com deturpação da verdade e que infelizmente está sendo utilizado com muita força por mulheres, as ditas feministas*. Então assim, eu não vou dizer “Ah, as feministas são assim porque tem muito machista, muito misógino que também defende isso. E eu prefiro optar, como cristã, me posicionar e falar que isso é um discurso satânico com deturpação da verdade, que é o que a palavra de Deus traz, que é a verdade (Henriqueta, grifos nossos).

Se, como disse Michelle Perrot (2005, p. 11), “as mulheres são mais imaginadas do que descritas ou contadas”, podemos, então, sugerir que as feministas são, no discurso das jovens evangélicas, um murmúrio de uma tradição discursiva androcêntrica que mais imagina do que conta o que é ser feminista. Afinal, elas começam a delinear como foram pedagogizadas por um currículo cultural antifeminista que ganha nova força no tecido cultural, reavivando uma antiga e problemática imagem da feminista como um ser perigoso à ordem social. Discurso, este, que ridiculariza e demoniza “as mulheres que haviam se decidido pela luta por seus direitos, ou àquelas que assumiam atitudes consideradas inadequadas à feminilidade e às relações estabelecidas entre os gêneros” (SOIHET, 2007, p. 42). Mais centralmente, e diante da imagem da feminista como satânica, da feminista como monstra, discursos do final do século

XIX e início do século XX têm sido reanimados pelo fundamentalismo religiosos, em que, nas palavras da evangélica fundamentalista Ana Caroline Campagnolo (2019, p. 31): “no lugar do cristianismo, as feministas propõem um estilo de vida irresponsável e nocivamente promíscuo sob a falsa propaganda de liberdade”.

No segundo encontro com esse grupo de jovens, e no sentido de propor uma visão que aproxima cristianismos e feminismos, trouxemos à baila algumas passagens de textos de teólogas feministas, como a freira Ivone Gebara (2017) e a pastora Nancy Cardoso (2013), em que debatem o impacto e a pluralidade da crítica feminista no pensamento teológico e nas igrejas brasileiras: “há um tempero contemporâneo chamado feminismo, o qual, preparado por mulheres de certa estirpe, na maioria das vezes é rejeitado nos cardápios dos principais lugares de dominação masculina e muito especialmente nos cargos ou nos espaços religiosos do cristianismo” (GEBARA, 2017, p. 9). Foi, contudo, a postura crítica de Ivone Gebara à ideia hegemônica de pureza feminina no discurso cristão que mais chamou atenção do grupo de jovens. Para a teóloga, a luta das feministas cristãs em produzir uma mirada feminista da epistemologia teológica produziu um deslocamento, pouco a pouco, da “postura de vitimização de nós mesmas em direção a posturas mais amplas, como do reconhecimento de que não somos necessariamente as mais puras ou menos corruptas do que os homens, visto que isso denunciaria a presença de um essencialismo hierárquico e moral invertido” (2017, p. 10).

Essa última frase da teóloga feminista repercutiu e ressoou muito nos ditos produzidos no grupo focal: “posturas mais amplas, como as do reconhecimento de que não somos necessariamente mais puras ou menos corruptas que os homens. Isso eu acho muito bom”, disse Virginia; “Cara, que vontade de pegar essa frase e passar 40 dias pensando nela, porque é sensacional essa perspectiva porque é pernicioso, maléfico para a própria mulher os discursos em certos momentos da pureza exacerbada da mulher”, disse Camila. Contudo, e por mais que tenhamos encontrado uma reverberação do pensamento teológico feminista nas falas das jovens, “[a] monstr[a] [no nosso caso, os feminismos] é transgressivo, demasiadamente sexual, perversamente erótico, um[a] fora-da-lei: [a] monstr[a] e tudo o que el[a] corporifica devem ser exilados ou destruídos” (COHEN, 2000, p. 48). Assim, e na mesma rodada de discussão da passagem de Ivone Gebara, os estereótipos androcêntricos que circundam a monstruosidade dos feminismos é, novamente, trazido à tona:

[...] às vezes a impressão que eu tenho de algumas falas feministas é como que, nossa, *a gente é muito melhor*, muito não sei o que, tipo,

todos os homens são ruins, tipo, o feminismo mais radical. Eu fico meio tipo “de onde você tirou isso?”. Tem mulher que é muito ruim e tem homem que é muito bom também (Virginia, grifos nossos).

Como dissemos, o discurso estereotipado das feministas como inimigas dos homens e, por extensão, mulheres viris não é algo novo na ordem do discurso de gênero, mas, antes, uma formação discursiva secular que é, sob uma nova roupagem, reavivada. A historiadora Ana Paula Vosne Martins mostrou, por exemplo, como o discurso católico mais conservador, inclusive de mulheres ligadas ao movimento católico, e o discurso marxista se encontraram, no início do século XX, na construção da imagem negativa das feministas (em especial, à época, das feministas mais radicais em suas críticas sociais e desejos de emancipação):

O feminismo revolucionário não podia ser aceito pelos católicos porque, segundo a interpretação corrente, as feministas revolucionárias ou as livres-pensadoras *consideravam os homens inimigos e usurpadores dos direitos das mulheres*. Somado a essa interpretação “viril” pela via da *inimizade entre os sexos*, os opositores católicos consideravam [...] que a emancipação sem limites ou freios diminuiria o valor moral e social das mulheres, *tornando-as arremedos da masculinidade*, nem mulheres, nem homens (2020, p. 103, grifos nossos).

O currículo Medusa, nessa sua primeira camada, transmite valores e saberes que encontraram sua condição de emergência nos jogos do verdadeiro e do falso de uma longa e duradoura cultura política de gênero. Assim, um conjunto expressivo de artefatos culturais de ontem - charges, jornais, revistas ilustradas, escritos morais (SOIHET, 2007) - e de hoje - memes, canais do youtube, grupos de redes sociais, discursos políticos (ZIMBERG, 2018) - forjam uma política da memória sobre a imagem das feministas que, tal como evocada pelas jovens evangélicas, ganha nova força não somente no pensamento dos homens reacionários e conservadores de hoje, mas de mulheres como a escritora francesa Camille Paglia. Em recente entrevista ao jornal *Estadão*, Paglia (2019) afirmou que os feminismos deveriam parar de atacar os homens e, assim, ter gratidão pelo mundo que os homens construíram e legaram às mulheres: “o feminismo não pode permitir que mulheres loucas, realmente neuróticas, se tornem o rosto do movimento. Isso está afastando as mulheres racionais [...]. O feminismo não pode ser um lugar para as mulheres que têm ódio ao homem e problemas terríveis em suas vidas privadas”.

Não vamos adentrar a problemática visão da autora de uma completa falta de agência das mulheres na história - “foi o homem que construiu este mundo com seus escritórios,

empresas, organizações e permitiu que as mulheres fossem financeiramente autossuficientes pela primeira vez na história” (PAGLIA, 2019) -; ou de como muito discursos feministas aguerridos não emergem de uma histeria feminina, mas ganham vazão a partir de dores, muitas vezes inimagináveis, impetradas por uma cultura violenta à toda forma de expressão do feminino (BALTHAZAR, 2020). Importa, aqui, para nós, problematizar como o currículo Medusa sobre os feminismos é, indelevelmente, *engendrado por* e *engendrador de* uma limitação intersubjetiva “quando imagens e culturas de um currículo restringem as possibilidades do que pode ser visto, sentido e aprendido. [...] porque está conformado por imagens já produzidas de objetivos a perseguir, de metas a atingir e de aprendizagens a serem conferidas” (PARAÍSO, 2008, p. 109). A camada de limitação do currículo Medusa, aqui, não nos permite ver para além do estereótipo de que as mulheres que lutaram e ainda lutam por seus direitos odeiam os homens; porque objetivam não somente ser como eles mas, mais centralmente, desejam uma vingança capaz de inverter a ordem normativa de gênero e, assim, usurpar um poder visto como *naturalmente* destinado aos homens (MARTINS, 2016). Afinal, e em sua virilidade, a feminista seria uma mulher histérica, feia e mal amada que, em sua amargura, recusa toda a cultura da feminina:

[...] uma das picuinhas que eu tenho assim é porque *parece que existe uma conotação negativa na mulher que escolhe permanecer dona-de-casa, escolhe permanecer somente mãe*, entendeu?! Escolhe os vestidinhos floridos, saltinho alto e se maquiar todos os dias. Eu acho que há vertentes do *feminismo que traz a conotação negativa para isso* (Camila, grifos nossos).

Não há nada mais sintomático de como o currículo Medusa reverbera os desejos e anseios masculinos diante do corpo das mulheres. Como se a crítica às desigualdades de gênero fosse, simplesmente, uma recusa de tudo que diz do feminino, e não sua ampliação e oxigenação. É interessante pensar como a ordem normativa do gênero, presente no currículo Medusa, subjetiva os modos como muitas mulheres, tal como destacado nas falas das jovens evangélicas, aprenderam a olhar e pensar os feminismos, especialmente vendo a feminista como alguém que quer destruir “a feminilidade e a graciosidade naturais da mulher numa busca grotesca por corpos antiestéticos, pêlos desnecessários, tinturas escandalosas e adornos anticonvencionais, sob o argumento de que uma mulher feminina e graciosa [...] é, na verdade, brinquedo de um homem. (CAMPAGNOLO, 2019, p. 373 - 374). Mais do que ser *um sintoma*

de uma cultura androcêntrica, a imagem da feminista como currículo no ajuda a compreender como o gênero funciona como matriz de inteligibilidade que *organiza e dá sentido à cultura* e, conseqüentemente, às nossas posições como sujeitos de gênero; de modo a assegurar um processo pedagógico que “[...] diferencia corpos, governa condutas, produz práticas, inclui e exclui, hierarquiza, normaliza e produz divisões e separações: quem sabe e quem não sabe, quem é bom/boa e quem é mau/má aluno/a, [...], quem é normal e quem é anormal” (PARÁISO, 2016, p. 209). É preciso, portanto, recusar Medusa, a monstra, a anormal, a abjeto, a diferença que pulsa nos feminismos, de modo a assegurar e retificar o já sabido, o já visto e o já pensando sobre as experiências das mulheres sob a égide da ordem normativa do discurso.

Se a feminista é a Medusa que reflete no escudo, no imaginário, das jovens evangélicas, qual será a imagem das evangélicas refletida no escudo das feministas? Se fazemos essa pergunta, é porque ela diz de uma proposição que apareceu inesperadamente no grupo focal e, mesmo que rarefeita, merecedora de nossa atenção: “porque pra mim, gente, tipo, eu acho que toda feminista deve super me odiar”, interpelou Gabriela em um debate sobre as relações de gênero na bíblia. O sentimento de que as feministas nutrem um ódio às evangélicas é, em muitos sentidos, um fruto do modo como o campo dos estudos feministas e os movimentos sociais feministas reafirmam, quase que em unísono, quase como uma verdade hegemônica, que no início “era o Verbo, mas *o Verbo era Deus, e Homem*. O silêncio é o comum das mulheres. Ele convém à *sua posição secundária e subordinada* [...]. O silêncio é um mandamento reiterado através dos séculos pelas religiões, pelos sistemas políticos e pelos manuais morais” (PERROT, 2005, p. 9, grifos nossos).

Não é, portanto, novo nos estudos feministas a ideia de que as instituições religiosas são um lócus primordial de emanção do poder patriarcal, uma vez que as análises dos estudos feministas estiveram alicerçadas na narrativa de que os saberes cristãos foram, historicamente, marcados pela ideia de que “os homens têm todo o poder e às mulheres restava ocupar o segundo ou o terceiro lugar nas igrejas e no lar” (TOMITA, 2010, p. 3). É, nesse escopo da religião como *singularmente* um lugar de opressão, que vemos ditos como o de Gabriela emergirem no grupo: “eu acho que as feministas elas generalizam todo cristão, todo homem, toda mulher”. Aqui, e mais do que meramente vistas como mulheres oprimidas, as jovens colocam como os feminismos enxergam as evangélicas, hoje, como seu negativo, dando corpo a uma dicotomia pulsante no currículo Medusa que localiza a imagem das evangélicas como agentes fundamentais na manutenção da ordem patriarcal da sociedade e, em seu oposto, como problematiza Ana Paula Vosne Martins (2016, p. 10), “uma imagem construída pela memória

política dos feminismos. É a mulher consciente das injustiças de uma sociedade patriarcal [...]. A feminista é, portanto, alguém que despertou do sono da ignorância e da submissão" (MARTINS, 2016, p. 10).

A nível de exemplo de como a imagem construída pela memória política dos feminismos é uma marca estruturante do campo dos estudos feministas, lembremos da análise de Margareth Rago sobre as subjetividades feministas no Brasil. Em uma releitura do conceito de homem cordial de Sérgio Buarque de Holanda, Rago (2004, p. 35-36, grifos nossos) sustenta a ideia de que houveram “mulheres que adotaram o modelo masculino de homem cordial e tornaram-se coronelas, em suas instituições, casas, escolas, escritórios, universidades, ONGs [...]. Afinal, a *mulher cordial é sedentária e reafirma o lar*, ao invés de abandoná-lo”, de modo que “a subjetividade cordial *opõe-se, radicalmente*, àquela desejada pelos feminismos [...]. A *feminista abrigaria uma subjetividade libertária*”. Diante dessa aparente incontornável dicotomia monstruosa, pesquisadoras têm se dedicado, recentemente, a problematizar as subjetividades femininas e, e por que não dizer?, feministas dentro de espaços conservadores como a religião, convidando-nos, com seus estudos, a abandonar os maniqueísmos binários pulsante no reflexo imagético e imaginário do escudo de Perseu e, assim, perguntar: “como compreender práticas, conhecimentos e subjetividades que não seguem um roteiro progressista ou políticas liberatórias, mas que em diferentes níveis e intensidades afirmam um lugar de ação para as mulheres e outros grupos sociais subalternizados?” (MARTINS, 2020, p. 107).

QUANDO MEDUSA NOS SORRI

Na apresentação da segunda edição de sua coletânea de ensaios, Hélène Cixous retoma os limites impostos pela tradução do seu texto *O Riso de Medusa* para o inglês, em 1976. Com efeito, a autora problematiza a perda do sentido polissêmico do verbo francês *voler* - termo que, em francês, significa tanto furtar como voar, sendo traduzido para o inglês apenas como “voar” (DEPLAGNE, 2017) - e, assim, afirma: “é como se minha Medusa voasse apenas com uma asa, quando *ela voa com muitas*” (CIXOUS, 2010, p. 30, grifos nossos). Assim, e em recente tradução do texto de Cixous para o português, Luciana Deplagne criou um neologismo para concentrar em uma só palavra a polissemia do verbo *voler*:

Não aprender para interiorizar, ou manipular, mas atravessar em linha reta, e ‘voar’. Todas nós aprendemos a arte do furto/voo e suas várias técnicas, há séculos só temos furt-vo-ando, há séculos *temos vivido em um furto-voo, furt-vo-ando, encontrando, quando desejado, passagens estreitas escondidas, transversais* (CIXOUS, 2017, p. 146, grifos nossos).

Hélène Cixous nos convida, assim, a largar o escudo de Perseu - este imaginário falocêntrico que ensina “[...] que a feminilidade seja associada à morte. Eles se excitam de medo. [...]. Olha os Perseus, tremendo, avancarem até nós [...]” (CIXOUS, 2017, p. 143) -, em direção à coragem de olhar Medusa de frente para ver que ela é bela e sorri a nós. Mais do que uma monstrosidade a ser aniquilada, Hélène Cixous ressignifica Medusa como um pequeno abalo, uma pequena rachadura, um pequeno borramento, uma pequena passagem estreita na ordem normativa do gênero: “Não é por acaso que a mulher está para o pássaro e o ladrão [...]: elas desabalam, elas gozam do proveito ao borrar a ordem do espaço, ao desorientá-lo, ao mudar os móveis de lugar, quebrando, esvaziando as estruturas, virando o que é próprio de cabeça para baixo” (CIXOU, 2017, p. 147).

Se, como nos ensinou Deleuze (2013, p. 113), é preciso abandonar “o uno, o todo, a razão, o sujeito” para conseguirmos pegar “as coisas onde elas crescem, pelo meio: rachar as coisas, rachar as palavras”, desejamos, agora, rachar, problematizar, reposicionar o currículo Medusa em sua potência monstruosa de *furt-vo-ando*, em como nos convida a andar na corda bamba do jogo da vida e da morte que nos ensina a suspender o já vivido e, portanto, a nos “abrir e refazer os corpos, agenciar atos criadores, refazer a vida, encontrar a diferença de cada um e seguir um caminho que ainda não foi percorrido” (PARAÍSO, 2016, p. 209). Assim, e antes de falar do currículo Medusa como resistência no sentido de fratura ou libertação, pensamos a monstrosidade a partir da ideia do *furt-vo-ando*, como um currículo feito por meio de gestos mínimos, contingentes, incertos, acidentais que nos convidam a afirmar nossas subjetividades como intensidades vivas ao aprender a urgência, hoje, de nos “abrir à experiência com ‘um outro’, com ‘outros’, com uma coisa qualquer que desperte o desejo (PARAÍSO, 2016, p. 210).

O *furt-vo-ando* é, portanto, compreendido, aqui, como potência de singularidades subjetivas que afirmam, como o gesto singelo de um bater de asas de um pássaro, como o gesto fugaz do furto de uma ladra, uma “multiplicidade [que] está precisamente no *E* [...]. O *E* não é nem um nem o outro, *é sempre entre os dois*, é fronteira, sempre há uma fronteira, *uma linha de fuga ou de fluxo, mas que não se vê, porque ela é o mínimo*” (DELEUZE, 2013, p. 62-63,

grifos nossos). Perguntar por um currículo Medusa que nos sorri como um gesto mínimo de singularidades como resistência, um currículo *furt-vo-ando* que abre espaço de rachaduras, como afirmação da multiplicidade do viver, é, portanto, perguntar: é possível construir territórios subjetivos, outros espaços subjetivos possíveis, para uma monstrosidade *furt-vo-ando* que conjuga no *E* encontros entre as formas de viver evangélicas e as formas de viver feministas? O currículo Medusa que nos sorri pode, talvez, dar vazão a uma “monstr[a] [que] aparece, de forma notável, como uma *espécie de terceiro termo que problematiza o choque entre extremos* — como aquilo que questiona o pensamento binário e introduz uma crise” (COHEN, 2000, p. 31, grifos nossos)?

Para pensar a dimensão da permeabilidade do viver evangélico e feminista, levamos, no primeiro encontro do segundo grupo focal, algumas passagens do romance *Eu, Tituba: bruxa negra de Salém* da escritora franco-guadalupense Maryse Condé. Lembramos, aqui, o excerto que narra o encontro e o diálogo de Tituba, uma escrava então presa por bruxaria, com Hester, a filha ilustrada de um reverendo calvinista presa por adultério. Em seu encontro, as duas mulheres que, aparentemente nada possuem de semelhante, conversam sobre as experiências de vida que as levaram até aquela cela que partilham e compreendem como suas histórias se confundem sob a égide da violência do fundamentalismo cristão-patriarcal dos Estados Unidos do final século XVII: “- Não é a minha sociedade. Eu não fui banida como tu? Presa entre as paredes?” (CONDÉ, 2020, p. 145), exclamou Hester sobre como dividem uma violência impetrada pela mesma cultura estrangeira, porque patriarcal; “Essa criatura, tão boa quanto bela, sofria o martírio. Foi, mais uma vez, uma vítima que trataram como culpada. As mulheres são condenadas a isso nesse mundo?” (CONDÉ, 2020, p. 148), concluiu Tituba sobre onde as dores das duas se encontram sob o peso da lei cristã-patriarcal.

Em meio ao debate sobre a potência do *E* provisório do enlace intersubjetivo de Tituba e Hester, as jovens evangélicas começaram a fazer analogias sobre a possibilidade de se dizer feminista e evangélica:

Vou ser bem sincera, eu acho. Agora vou... talvez seja polêmico, porque todo mundo aqui é cristã, mas eu acho que *muito do não diálogo que a gente tem com o outro, não assumir o nome feminista, o nome do feminismo, não seja talvez pelo movimento em si*, sabe, mas por que existe um bloqueio dentro da nossa realidade evangélica de ser falado publicamente que você não pode ter contato com o feminismo e de você pensar mesmo que o feminismo é uma coisa até diabólica. Então, dentro de um ponto de vista evangélico, eu já ouvi, não de púlpito, mas em um contexto público, em um contexto de falar publicamente de que

“nem feminismo nem machismo”. Mas espera aí, feminismo é um movimento social, é diferente de machismo. Eu acho que *muito da gente não assumir o rótulo está em um bloqueio que foi colocado para a gente não assumir, por esse medo de... não sei que medo todo é esse do feminismo* (Mariana, grifos nossos).

Os movimentos sociais, como Mariana falou, eles acabaram sendo uma resposta para tudo que aconteceu ao longo dos anos. A mulher foi sendo oprimida, oprimida massivamente, você se curva, se curva e se curva, e chega uma hora que você quebra no meio. Então isso gera uma resposta contrária. Eu acredito que *existe uma conotação negativa que se carrega com o nome do feminismo, não só no meio cristão, também em outros lugares, mas a palavra “feminista” traz uma conotação negativa* (Camila, grifos nossos).

Apesar de que talvez esse receio em se assumirem feministas possa estar relacionado a um contexto político atual, que se aproxima de um certo recrudescimento, de um essencialismo das normas de gênero. Ao mesmo tempo, podemos olhar para Rosi Braidotti (2004) , em como nos provoca a pensar que os feminismos se dedicaram de diferentes modos a enfrentar e desconstruir os mitos e as imagens que constroem os sentidos de mulheridade que nos subjetivam normativamente, possamos, talvez, sugerir, aqui, que as jovens evangélicas produziram, coletivamente, um rachar da coisa e da palavra feminismos. Ou, mais especificamente, questionaram os mitos e imagens falocêntricas que edificam sentidos à palavra feminismos, abrindo, em seu lugar, espaço para sentidos outros, um currículo Medusa outro, sobre um viver feminista para além daquela imagem refletida no espelho de Perseu. Assumir, mesmo que de forma incerta e duvidosa, a possibilidade de se ver feminista para além da imagem patriarcal dos feminismos, é abrir uma brecha para as intensidades das forças da vida, como um fugido gesto *furt-vo-ando*, que nos contrange com uma inelutável demanda: “Perca o rosto. Torne-se capaz de amar sem lembrança, sem fantasia e sem interpretação, sem fazer o balanço. Que haja apenas fluxos, que ora secam, ora congelam ou transbordam, ora se conjugam ou se afastam” (DELEUZE & PARNET, 1998, 39).

Perder o rosto em nome do fluxo que ora se conjuga e ora se afasta, não diz de um ato de libertação e autonomia subjetiva diante das redes de saber-poder que marcam e dão sentidos aos nossos corpos. Antes, é assumir a contradição, o conflito, o paradoxo entre sujeição e subversão como condição mesma para abrir, micropoliticamente, sentidos subjetivos outros: “para subverter, é necessário fazer aparecer essas brechas, traçar e seguir uma linha de fuga que está, e sempre estará, no espaço entre o submetimento e a subversão, no espaço entre o que já foi significado e as inúmeras possibilidades da vida” (PARAÍSO, 2016, p. 211). Como exemplo

da potência da contradição, lembramos como, em uma entrevista com Ivone Gebara, Maria Jose Rosado-Nunes afirmou que “quisemos então saber como Ivone concilia essa contradição existencial [entre ser cristã e feminista], presente, silenciosamente, no íntimo de muitas mulheres”; recebendo a seguinte resposta:

Cada lugar é marcado pela ambiguidade, por contradições e por diferentes limites. No momento não encontro razões para deixar esses lugares, visto que em outros poderia estar sofrendo das mesmas ou de outras contradições e pressões. O importante é que não me impeçam de pensar e de tentar afirmar nossa vocação à liberdade através de coisas pequenas e grandes que constituem o nosso dia-a-dia (GEBARA, 2006, p. 304, grifos nossos).

Se a cultura falocêntrica construiu um currículo Medusa permeado de imagens das feministas como *o diferente das* evangélicas e vice-versa, a diferença se faz uma linha reativa e refratária do viver, em que a outridade, como *o diferente*, é desvalorizada ou pejorativizada “organizando as diferenças em uma escala hierárquica que dá lugar à condução e governamentalidade de todos os graus das diferenças sociais. Por extensão, o uso pejorativo das diferenças não é acidental, mas necessário ao sistema falocêntrico” (BRAIDOTTI, 2004, p. 190). Nesse sentido, Rosi Braidotti (2004, p. 197) nos convida a nos inscrever nas margens dos discursos hegemônicos que operam não somente os discursos de dominação falocêntricos, mas também aqueles que se tecem dentro das teorias e dos movimentos feministas: “a busca por representações alternativas de subjetividades femininas e feministas [...] não pode abandonar o significante *mulher*: deve ser consumido e reapropriado coletivamente desde dentro”.

Acreditamos, assim, que Ivone Gebara, mas também as jovens evangélicas, nos provocam a pensar diferentemente do que se pensa sobre feminismos, consumindo-o e reapropriando-o desde dentro e desde outro lugar - a igreja, a experiência evangélica. É preciso abandonar a diferença como *o diferente*, distinção taxonômica entre entes (no nosso caso, evangélicas como *o diferente* da feminista e vice-versa), em direção da diferença como fluxo aberto e flexível do pensamento que faz florescer feixes de vazamento. Em outros termos, é preciso deslocar a diferença de um sentido ontológico dualista que estrutura tanto os discursos de dominação como de resistência inscritos sob a herança do sujeito humanista: se a crítica feminista foi pioneira na luta contra a falsa universalização *do homem* da razão, mostrando como seu dourado círculo de subjetividade estava inscrito em um processo sistemático de construção de, ao menos, três vetores de diferenciação - a outridade sexualizada, a outridade

racializada e a outridade animalizada; é, portanto, necessário abandonar as pretensões universalizantes das subjetividades feministas ou evangélicas, de modo a fraturar a diferença como rejeição, como negativo, como oposição que estruturam os discursos sobre tais subjetividades (BRAIDOTTI, 2004). Mais centralmente, abandonar os sentidos de uma “diferença do modelo central” na direção da diferença como um valor em si mesmo é um gesto de suspensão: de um lado, como os feminismos constroem as evangélicas como uma animalidade monstruosa produzida pelos grilhões da dominação; e, por outro lado, como as evangélicas aprenderam a ver as feministas como mulheres bestias, irracionais e histéricas.

No caso em específico das evangélicas, às vezes, é urgente até abandonar a palavra feminismos tão impregnada pelos sentidos sedimentares da diferenciação binária do pensamento moderno, para, talvez, então, conseguirmos pensar as zonas de contato - zonas tanto de fricções, como de entrelaçamentos. Assim, e na esteira de Rosi Braidotti (2004), a revolução microfísica se inscreve nos modos como, cotidianamente, abrimos espaços para compreender que as forças afirmativas da vida não estão em *nós* herdeiras da razão e as forças reativas nas *outras* animalizadas. Antes, os fluxos de forças negativas e positivas são constitutivos de todos os entes vivos, sendo mais importante perguntar o que pode uma vida, um ente, um corpo? Assim, assumir a diferença como devir para além do pensamento binário que sustenta a separação experiências evangélicas *versus* experiências feministas é, talvez, fragmentar, multiplicar, pulverizar formas de viver que podemos, paradoxalmente, contraditoriamente, qualificar como permeadas por linhas de força feministas e evangélicas:

A dúvida, o ponto certo da questão é que a palavra feminista sempre traz muita coisa ruim junta? Acredito que sim. [...] talvez se você conversasse comigo *há um ano atrás eu diria que “ah, sou feminista”, até hoje eu digo, porque é mais simples*, simplifica. Mas isso é o que eu creio hoje, pra mim, *eu sou cristã com plenitude no que Deus tem pra mim como mulher*, e o que Deus tem pra mim como mulher *é respeito, igualdade, ser bem tratada, ter acesso a tudo* que me faz entender. Eu acredito que na revelação genuína da palavra, dentro do que o evangelho genuíno propõe há o suficiente para que a mulher possa ser tratada com igualdade [...] (Camila, grifos nossos).

[...] para mim é tipo, *várias pessoas chegaram para mim e falaram tipo “Caramba, eu jurava que você era feminista”*, então eu já escutei isso várias vezes, foi tipo “Velho, você é muito feminista”, e eu falei “Cara, assim, é legal que você identifique isso em mim, *eu não sou, mas é legal que você tá reconhecendo que eu estou fazendo algo*. Então não me incomoda, não, assim, eu não vou ficar lutando com outra pessoa e

falando “eu não sou”, isso não me incomoda, eu só falo “Caramba, então, *eu não sou, eu sou cristã*” (Gabriela).

A relação entre a experiência feminista e a experiência evangélica é, portanto, “uma guerra de fronteiras”, para usar um termo de Donna Haraway (2009, p. 37). Nas falas acima, poderíamos ver a reafirmação da cultura política binário do gênero: *não sou feminista, sou cristã*. Não é, contudo, a ilusão moderna do sujeito autônomo e autodeterminado que levaremos em consideração, uma vez que há muito o sujeito centrado da pedagogia crítica se vê questionado e cingido no pensamento educacional (SILVA, 2000). É, portanto, a ideia de *não sou feminista, mas me enxergam assim* que, efetivamente, nos interessa problematizar como um ponto de crise que nos convoca a pensar e a experimentar o prazer do embaralhamento das fronteiras. São as intensidades das forças afirmativas do *E* de Deleuze e do *furt-vo-ando* de Cixous: “está sempre na fronteira, sobre a borda de uma banda ou de uma multiplicidade; ele faz parte dela, mas a faz passar para outra multiplicidade, ele a faz devir, traça uma linha-entre” (DELEUZE & PARNET, 1998, 39).

Para pensarmos a *linha-entre*, é interessante evocar duas figuras de Rosi Braidotti: a subjetividade exilada e a subjetividade nômade. Na ideia de exílio, encontramos o escudo de Perseu e as figurações binárias do gênero, como uma subjetividade fixa marcada pela separação radical e pela impossibilidade de permeabilidade de fronteiras: feminista *ou* evangélica; feminista como *o diferente* da evangélica. Por sua vez, o sujeito nômade, diz Braidotti (2002, p. 10, grifos nossos), “é um mito, ou ficção política, que me permite *pensar sobre e me mover através de categorias estabelecidas e níveis de experiência*”. É esse nomadismo que, para nós, pulsa em falas do grupo focal, como a de Mariana: “Então, se eu como cristã, acredito que o feminismo não vá ferir os meus princípios como cristã, *é possível sim construir uma ponte*. Ou porque eu necessariamente preciso me rotular?”.

Abandonar a categoria estabelecida dos feminismos ou de evangélicas, é um modo de entrever nas falas das jovens evangélicas algo para além da polarização das imagens monstruosas refletidas no escudo de Perseu: “eu prefiro encontrar um terceiro caminho”, disse Camila sobre suas restrições em se dizer feminista enquanto mulher cristã. Assim, e pensar um currículo Medusa como uma monstruosidade nômade, é apostar em uma permeabilidade e uma porosidade microfísica entre as experiências feministas e as experiências evangélicas, como um gesto *furt-vo-ando*, um gesto singelo e contingente, que nos permite vislumbrar possibilidades de coexistência desses diferentes modos de viver e de compreender as subjetividades femininas

(BRAIDOTTI, 2002). Falar de encontros microfísicos de dimensões subjetivas que parecem irreconciliáveis, em ressignificar categorias estabelecidas e lhes abrir para dar outros sentidos é “sempre sobre uma linha de fuga que se cria, não, é claro, porque se imagina ou se sonha, mas, ao contrário, porque se traça algo real, e compõe-se um plano de consistência. Fugir, mas fugindo, procurar uma arma” (DELEUZE & PARNET, 1998, 39). Afirmar a diferença como radical contradição pulsante nos nomadismos feministas-evangélicos é, pois, ousar sonhar com a fuga que, como estratégia de luta, nos provoca a sorrir diante de Medusa, como um movimento de “colocar o currículo a serviço da vida, pois no fundo o que queremos é mudar as coisas, alterar os sofrimentos, destruir as tristezas, instaurar alegrias e experimentar as possibilidades da vida” (PARAÍSO, 2008, p. 122).

Sociedade Das Outsiders:

**TEOLOGIA DA PROSPERIDADE E HETEROTOPIAS PÓS-
FEMINISTAS**

capítulo três

[...] acreditamos que podemos ajudá-lo mais eficazmente ao *nos recusarmos a aderir à sua sociedade*; ao trabalhar em prol de nossos fins comuns - justiça e igualdade e liberdade para todos os homens e mulheres - fora, e não dentro, de sua sociedade. [...]. *Se é para ter um nome, poderia ser chamada de Sociedade das Outsiders* (WOOLF, 2019, p. 116, grifos nossos).

Em junho de 1938, Virginia Woolf publicou seu ensaio filosófico contra a cultura da guerra que levou à emergência dos fascismos macropolíticos do início do século XX. O texto de Virginia Woolf foi construído, basicamente, em forma epistolar, entre ela e um (anônimo) advogado inglês. Em suas cartas, e mesmo o que a faz responder a primeira missiva que recebe do advogado, Virginia Woolf é tomada por uma pergunta para a qual talvez não tenha resposta – talvez por isso tenha demorado três anos para escrever-lhe em retorno: “três anos é muito tempo para deixar uma carta sem resposta, e sua ficou aqui à espera de uma resposta por um tempo maior ainda. Tinha a esperança de que ela se respondesse por si só ou que outras pessoas respondessem por mim” (WOOLF, 2019, p. 9). Trata-se, nas palavras da autora, de “uma carta talvez única na história da correspondência humana, pois quando, antes, um homem instruído perguntou a uma mulher como, em sua opinião, a guerra pode ser evitada?” (WOOLF, 2019, p. 9). A escritora inglesa inicia seu relato questionando, talvez a si mesma, o que ela, como mulher, teria a oferecer a tal discussão. Afinal, ainda que ambos – Virginia e o advogado – pudessem compartilhar de uma classe social – a “classe dos instruídos”, nas palavras da autora –, existia uma diferença fundamental: o advogado era um *homem instruído*, ela era apenas a *filha de um homem instruído*.

Trazer, portanto, Virginia Woolf para este trabalho significa sublinhar o modo como a autora, desde então, apontava para questões que ainda hoje se fazem cruciais de serem debatidas, sobretudo pelos feminismos. No caso específico do ensaio *Três Guinéus*, e tal como indicou Susan Sontag (2003, p. 11), Virginia Woolf teve a originalidade de, em plenos anos 1930, “focalizar aquilo que era visto como demasiadamente óbvio e impertinente para ser mencionado, e muito menos para ser objeto de ponderações: o fato de que a guerra é um jogo de homens – que a máquina de matar tem um gênero, e ele é masculino”. Ao efetivamente mostrar como a cultura patriarcal euro-ocidental construiu a guerra como uma dimensão que dá aos homens “alguma glória, alguma necessidade, alguma satisfação na luta que nós [mulheres] nunca sentimos e que nunca extraímos prazer” (WOOLF, 2019, p. 13), Virginia Woolf lançou

luzes, ainda que indiretamente, sobre como as transformações no tecido social provocadas pelos feminismos – naquele momento específico de emergência de uma educação e de um mercado de trabalho para as mulheres – podiam criar possibilidades subjetivas outras para as mulheres e, conseqüentemente, ser um lócus de transformação do tecido social: “é suficiente para lhe mostrar, senhor, que a Sociedade das Outsiders tem os mesmos fins que a sua sociedade - liberdade, igualdade, paz; mas que ela busca realizá-los pelos meios que um sexo, uma educação e valores diferentes que resultam dessas diferenças colocaram ao nosso alcance” (WOOLF, 2019, p. 123).

É, portanto, sobre como os feminismos - sobretudo em suas marcas mais liberais, como o empreendido em algumas obras de Virginia Woolf¹² - produziu uma transformação profunda no tecido social, em um movimento de “feminização cultural contemporânea, isto é, a maneira pela qual temas, valores, questões, atitudes, comportamentos femininos foram incorporados na modernidade” (RAGO, 2001, p. 60). Mais do que falar dos feminismos como sinônimo de movimento social, pensamos, aqui, feminismos como um *ethos*, uma atitude, um modo de ser, um modo ético de se guiar no e com o mundo, na relação outros e conosco mesmo: “um movimento cultural de feminização no qual a sociedade passa a romper com regimes de verdades binário marcados por modos coercitivos de atuação do gênero, em nome de valores mais femininos e feministas” (BALTHAZAR & MARCELLO, 2018, p. 7-8).

Conseqüentemente, problematizar essa feminização, essa filoginia, do social como um efeito daquilo que Virginia Woolf nomeou de *sociedade das outsiders* diz, em muitos sentidos, de como os feminismos, enquanto uma ética, enquanto um *ethos*, construíram, em suas muitas vertentes, espaços que poderíamos chamar de *heterotopias feministas*: “espaços de resistência feministas [que] oferecem marcos discursivos alternativos em que novas formas de subjetividade podem emergir” (McLAREN, 2015, p. 13). Se falamos em heterotopias feministas, é compreendendo, como nos ensinou Foucault (1987, p. 7), que as “utopias consolam”, porque “elas não têm lugar real”. Porém, e para o filósofo, há espaços de utopias concretas: as heterotopias; elas nos inquietam, porque são espaços absolutamente outros, ou seja, “são como que contraespaços . [...] essas utopias localizáveis” (FOUCAULT, 2013, p. 20).

¹² Conforme diversas autoras têm proposto, o diálogo entre a obra woolfiana com os feminismos é marcado por uma pluralidade de posturas sobre a questão das mulheres: ora mais conservadoras, como quando o gênero se faz fortemente imbricado às questões de classe; ora mais radicais, especialmente quando ela aborda o lugar subalterno reservado culturalmente às mulheres frente aos homens. Contudo, e em delineamentos mais gerais, há, na obra aqui referida, um público específico - *as filhas dos homens ilustres*, isto é, mulheres de uma burguesia intelectualizada - e, também, seus argumentos estão alicerçados sobre pautas muito específicas dos feminismos liberais do início do século XX, a saber, o direito à educação, trabalho e vida cívica. Ver, por exemplo, Naomi Black (2018).

Assim, e se aqui colocamos em diálogo Virginia Woolf e Michel Foucault, é compreendendo que aquilo que a escritora inglesa chamou de *sociedade das outsiders*, uma sociedade transformada por um processo de feminização do tecido social, se aproxima da ideia foucaultiana de *heterotopias de desvio*: “os lugares que a sociedade dispõe em suas margens, nas paragens vazias que a rodeiam, [...] destinadas aos indivíduos cujo comportamento é desviante relativamente à norma exigida” (FOUCAULT, 2013, p. 22).

Assim dito, e pensando a questão mais central desse trabalho, as relações possíveis entre a experiência evangélica e a experiência feminista, não iremos defender que as vivências das jovens evangélicas estejam marcadas por éticas feministas radicalmente progressistas que já estão pulverizadas no tecido social. Antes, e de forma mais singela, apostamos que a filoginia da cultura, este *ethos* feminista, é debitária das marcas (neo)liberais¹³ dos feminismos; que representa, sem dúvida, a problemática que “conseguiu reunir o maior número de mulheres desde o apelo lançado por Betty Friedan em 1963. Herdeiro das sufragistas, reivindica *a igualdade de direitos e de fato para todas as mulheres, em nome do direito inalienável de cada indivíduo à igualdade e à autodeterminação*” (DESCARRIES, 2000, p. 15, grifos nossos). No caso do presente estudo, e como abordaremos com maior acuidade ao longo do texto, falamos mais particularmente de um pós-feminismo como dimensão neoliberalizada do *ethos* feminista, no sentido de nos perguntar: como os pós-feminismos e a teologia da prosperidade se interseccionam na produção de subjetividades femininas neoliberais? Mais do que isso, e de modo mais central, será que podemos encontrar, mesmo que contingentemente, espaços de agenciamento das jovens evangélicas no seio da normatividade neoliberal do gênero?

Assim, nossa aposta é que as jovens evangélicas do grupo focal podem nos sugerir a existência de uma *sociedade das outsiders*, de heterotopias pós-feministas, como gestos contingentes, singelos, microfísicos de resistência; ou, nos termos da teóloga feminista Nancy Pereira (2013, p. 11) “*espaços anexos aonde as mulheres podem se mover*, mas sem a necessária

¹³ É preciso pontuar que entendemos o conceito de neoliberalismo não somente como um conjunto de políticas estatais, uma fase do capitalismo ou uma ideologia de autorregulação radical do mercado, mas “ nos juntamos a Michel Foucault e outros ao entender o neoliberalismo enquanto uma ordem da razão normativa que, quando se torna ascendente, toma forma de uma racionalidade aplicável que se estende a uma formulação específica de valores econômicos, práticas, e métricas de cada dimensão da vida humana” (BROWN, 2015, p. 30). Mais centralmente, falaremos de como os feminismos de linhas liberais não permaneceram “intocáveis pelas transformações históricas - econômica, cultural e política - que têm sido descritas como neoliberais, e não nos surpreenderia encontrar ideias feministas, criativamente, apropriadas em tais processos.” (PRÜGL, 2014, p. 7). Assim, e no sentido de destacar apropriação neoliberal dos feminismos liberais, utilizaremos o termo (neo)liberal - com o prefixo neo *entre* parênteses - quando nos referimos especificamente aos feminismos de linhas liberais e neoliberais; e o termo neoliberal - com o prefixo neo *sem* parênteses - para nos referir à racionalidade de governo das condutas pela economização radical de todas as dimensões da vida humana.

desconstrução e crítica radical dos dispositivos estruturais, também eclesiológicos e antropológicos, que mantém o patriarcado vivo e poderoso”. Por meio das falas de jovens evangélicas produzidas em grupos focais, portanto, objetivamos, nessa seção, problematizar ditos e gestos que nos permitem vislumbrar e sugerir a construção, no seio mesmo das vivências evangélicas, marcadamente estruturadas pelo patriarcado-neoliberal, de espaços anexos, de *sociedades das outsiders*, de heterotopias pós-feministas, que permitam às mulheres tecerem: “formas de viver que não configuram, necessariamente, em uma resistência na qualidade de subversão da norma”, mas como “gestos mínimos – gestos que, por certo, poderiam ser tomados de outra perspectiva como de viés conservador –, aquelas mulheres afirmam modos de vida e de ação do centro mesmo da normatividade” (BALTHAZAR & MARCELLO, 2018, p. 9).

IGUAIS NA PALAVRA

Algumas pensadoras [feministas] defendem que a primeira opressão entre classes, coincide com a opressão do sexo feminino pelo masculino, dentro do casamento tradicional. A partir desta premissa, *o homem e a mulher são postos como seres irremediavelmente antagônicos*. [...]. O próprio Jesus, durante o tempo em que esteve na terra, cuidou de pôr *a mulher em uma posição de igualdade* e de honra na sociedade. [...]. homem e mulher não são seres irremediavelmente antagônicos, *antes se completam* (FREITAS, 2015, n.p., grifos nossos).

Publicado no *blog* da Igreja Ministério Verbo da Vida, o texto de Lenise Freitas, escritora e líder do Ministério Graça e Verdade, vinculada à Igreja Verbo da Vida, expressou algumas ideias que compõem seus livros, como a obra *Perspectivas de Gênero, Graça e Verdade*. No artigo em questão, é possível vislumbrar uma proposição basilar de pautas de correntes feministas mais moderadas e (neo)liberais implicadas à ideia de *igualdade de chances* para homens e mulheres, o que é mais expressivo na seguinte proposição da escritora-ministra: “eu sou plenamente a favor que a mulher tenha direitos civis como os homens; isto inclui direitos políticos, trabalhistas e sociais” (FREITAS, 2015, n.p.). Contudo, a escritora-ministra tece uma dura crítica às leituras feministas mais progressistas e culturalistas do gênero, defendendo uma espécie de *sistema sexo-gênero* que marcou (e, por certo, ainda marca) algumas correntes dos estudos feministas; como, no campo da educação, foi o caso dos

primeiros trabalhos de Guacira Louro (1987, p. 11): as relações sociais entre homens e mulheres “têm uma base natural (biológica)” e “outra histórica e passível de transformação [o gênero]”.

Aqui, então, a *complementaridade* da experiência de homens e mulheres encontra vazão discursiva: “a relação entre homem/mulher não se explicita necessariamente num choque ou enfrentamento, mas, ao contrário, muito frequentemente se expressa por uma cumplicidade entre seus elementos” (LOURO, 1987, p. 11). Mais do que isso, e tal como proposto por Francine Descarries (2000), essa visão de igualdade de direitos sem romper com a ideia do sexo como um dado natural e imutável promoveu algumas correntes de pensamento feministas que sustentaram a valoração de traços de um *ethos* feminista existente no domínio da intimidade, da maternidade e da domesticidade, como se dimensões como cuidado, a empatia e a solidariedade fossem *naturalmente* femininas (DESCARRIES, 2000).

Se trazemos essa discussão promovida pela escritora-ministra, é porque consideramos como a enunciação *iguais e complementares* é reveladora de um entrelaçamento dos vetores de força do que podemos chamar, hoje, de pós-feminismos com a teologia da prosperidade; sugerindo-nos, assim, compreender a “produção do religioso e sua própria constituição enquanto *uma linguagem de regulação de corpos e condutas*, o que nos permite descrever a religião como uma espécie de dispositivo produtor de inúmeras materialidades [subjéctivas]” (TEIXEIRA, 2018, p. 19, grifos nossos). Em outros termos, pensar o encontro de um *ethos* pós-feminista e do discurso evangélico nos termos de uma linguagem que governa os corpos é, em muitos sentidos, perguntar sobre seu caráter de pedagogia cultural. Com efeito, compreendemos que todas as instâncias da cultura são “práticas de subjetivação potentes na contemporaneidade [...]. sempre e incondicionalmente, exercem uma pedagogia cultural ao propor e/ou informar algo na/da/sobre a produção de modos de vida [de gênero e sexualidade]” (POCAHY & DORNELLES, 2019, 129). Certamente, aqui, nossa compreensão de gênero é radicalmente distinta daquela do sistema sexo-gênero mencionada acima, de modo que, para nós, não há nada de puramente natural em nossa constituição subjéctiva de gênero. Antes, e conforme colocou Guacira Louro (2008, p. 18), em uma leitura agora mais construcionista, partimos do pressuposto que o “ser homem e ser mulher constituem-se em processos que acontecem na cultura [...]. A construção dos gêneros dá-se através de inúmeras aprendizagens e práticas, é empreendida de modo explícito ou dissimulado por um conjunto inesgotável de instâncias sociais e culturais”.

Diante dessas proposições, e antes de adentrarmos a análise dos grupos focais, é imperativo que definamos o que estamos chamando aqui de pós-feminismos e sua implicação à leituras mais (neo)liberais da crítica feminista, bem como o modo como se implica com a teologia da prosperidade. Como demonstraram Stéphanie Genz e Benjamin Brabon (2009, p. 1), o conceito de pós-feminismos é, por certo, de difícil apreensão e marcado por uma forte contradição: "odiado por algumas e celebrado por outras, emerge no final do século XX em diferentes contextos culturais, acadêmicos e políticos, do jornalismo e da mídia de massas às análises feministas, teorias pós-modernas e retóricas neoliberais". Não iremos adentrar o espinhoso terreno de debates epistemológicos sobre as camadas polissêmicas do conceito de pós-feminismos ou suas inúmeras, e nada consensuais, apostas teórico-políticas possíveis. Antes, e se o evocamos, é pensando, na esteira de autoras como Juanita Elias (2013), em uma leitura muito específica desse conceito. A saber, como uma incorporação de algumas agendas feministas à racionalidade neoliberal, mas, também e de forma mais ampla, como os discursos feministas de marcas (neo)liberais estruturam e organizam a produção de subjetividades femininas a partir de uma ontologia neoliberal de gênero.

Isto se opera em pelo menos três níveis. Primeira e amplamente, ambos parecem ser estruturados por uma corrente de individualismo que substituiu quase inteiramente as noções do social ou político [...]. Em segundo lugar, está claro que o sujeito neoliberal autônomo, calculado, regulador de si carrega uma forte semelhança do sujeito ativo, livre, reinventor de si do pós-feminismo. [...] uma terceira conexão, que poderia implicar em uma sinergia ainda mais significativa: são as mulheres que são chamadas para se autocontrolarem, autodisciplinarem (GILL, 2008, p. 443).

Assim dito, os pós-feminismos é aqui pensado, muito especificamente, como aquilo que Michel Foucault (1979) chamou de *o indefinido da luta*: “como resposta à revolta do corpo, encontramos um novo investimento que não tem mais a forma de controle–repressão, mas de controle–estimulação: ‘Fique nu... mas seja magro, bonito, bronzeado!’”. Com efeito, os pós-feminismos é aqui tomado como um movimento de resposta, um movimento de controle-estimulação, de uma cultura política de gênero capitalista-andro-heteronormativa às pautas igualitárias dos feminismos (neo)liberais, de modo que a demandada de *igualdade de gênero* (igualdade de direitos políticos, igualdade de direitos educacionais, igualdade de direitos sobre o corpo, mas sem romper com o binômio de papéis de homens e mulheres estruturante e estruturador da matriz de inteligibilidade normativa de gênero) se tornou um novo imperativo

do governo das condutas neoliberal: “o neoliberalismo, desta forma, constitui um projeto estratégico que prospera com base no poder biopolítico, ou seja, de um poder que constitui indivíduos confiáveis que se autoresponsabilizam pelas normas de igualdade de gênero embutidas no mercado” (PRÜGL, 2014, p. 7).

Contudo, qual relação possível os pós-feminismos, enquanto expressão da neoliberalização do *ethos* feminista, tem com a teologia da prosperidade? No sentido de oferecer uma resposta possível, trazemos à baila a proposição mais central de Katie Sullivan e Helen Delaney (2017) sobre como a maior parte dos estudos sobre pós-feminismos - e, como já destacamos ao longo do presente texto dissertativo, dos estudos feministas de modo geral - adotam uma lente secular de análise, de modo que deixam escapar do horizonte analítico como o discurso evangélico se atrela aos discursos dos pós-feminismos e, assim, produzem formas específicas de subjetividades femininas neoliberais. Em outros termos, e nas palavras das autoras, “tanto o pós-feminismo quanto a teologia da prosperidade são discursos culturais hegemônicos que se entrelaçam com o discurso neoliberal de uma forma que coopta a feminilidade e o feminismo” (SULLIVAN & DELANEY, 2017, p. 6).

Segundo a cientista política Mary Wrenn (2020, p. 1), podemos compreender a teologia da prosperidade como um movimento evangélico cristão que emergiu, em consonância à surgimento do neoliberalismo, nos Estados Unidos na segunda metade do século XX: “o evangelho da prosperidade é uma variação moderna e neoliberal de um pentecostalismo que pressupõe a crença de uma aliança bíblica entre o crente e Deus, que garante ao crente bênçãos relacionadas à saúde e riquezas; quando alcançada ele demonstra uma fé adequada”. Com efeito, a teologia da prosperidade coloca no indivíduo a responsabilidade de empreender a si mesmo no ato de crer, como um sintoma do *ethos* neoliberal que promove uma “economia de todos os recursos da vida pelo neoliberalismo [...] A questão é que a racionalidade neoliberal dissemina um modelo de mercado para todos os âmbitos e atividades - até mesmo onde dinheiro não é uma questão central - e configura seres humanos exaustivamente enquanto atores de mercado” (BROWN, 2015, p. 31). Assim, e como colocou Jaqueline Texeira (2012, p. 62) sobre a teologia da prosperidade no Brasil, a prosperidade não se restringem singularmente à monetização – ou seja, “o dinheiro não é o único mediador-ritual da prosperidade” –, mas, antes, “as noções de prosperidade e de vida em abundância podem ser praticadas e conseqüentemente, reformuladas, em todas instâncias da vida, sendo a família a principal delas”.

É, portanto, nos discursos que permeiam a família que as jovens evangélicas do grupo focal trouxeram ao centro do debate alguns enunciados que nos permite, talvez, vislumbrar o entrelaçamento, aqui debatido, entre os discursos pós-feministas àqueles da teologia da prosperidade. Assim, e a partir do debate sobre o imperativo da virgindade presente no livro *Bordados* de Marjane Satrapi, pudemos ouvir falas que destoam da lógica feminista mais hegemônica de que a virgindade é uma demanda assujeitadora reservada unicamente às mulheres sob o jugo patriarcal:

Então, isso foi uma grande deturpação dos valores sexuais, eu acho, que teve para a sociedade. Tipo, é tanto que existe muito essa teoria de que “o homem é muito mais difícil de se controlar, a mulher que é mais fácil se controlar, a mulher que freia, não sei o quê...”. Só que *mesmo existindo instintos diferentes*, tipo, essa *responsabilidade é das duas pessoas, duas pessoas que estão comprometidas*. Então, em relação a esse assunto, eu não acredito que a Bíblia e o evangelho em si tragam um julgamento diferente por causa do gênero, é isso (Virgínia, grifos nossos).

Nos termos das jovens, encontramos na palavra o preceito da igualdade de gênero tão presente nos discursos pós-feministas contemporâneos: “esse ponto pra mim, com relação à virgindade é muito claro. A Bíblia não faz distinção em relação a homem ou a mulher, isso é um contexto cultural do mundo e não da palavra de Deus”, comentou Gabriela na sequência de Virginia. Como bem colocou Elisabeth Prülgl (2014), às pretensões de soluções das desigualdades de gênero de algumas correntes (neo)liberais e individualistas dos pós-feminismos têm triunfado hoje, produzindo uma nova linguagem de equilíbrio e igualdade de gênero como um ativo à razão neoliberal contemporânea. Assim dito, as falas das jovens evangélicas são sintomáticas desse triunfo dos discursos pós-feministas no seio mesmo da teologia da prosperidade: “este evangelho é decididamente neoliberal, pois ele mistura uma crença em um poder individual com uma ideia de que uma sociedade capitalista provê oportunidades iguais para todos.” (SULLIVAN & DELANEY, 2017, p. 6).

Igualdade de oportunidades, igualdade de deveres. Contudo, e tal como aparece na fala das jovens evangélicas do grupo focal, a igualdade não se tece na ordem de uma fratura com as normas de gênero, mas, antes, como a pedagogia de gênero pulsante na teologia da prosperidade amplia o imperativo da virgindade aos homens; como uma dimensão que tem relação, conforme comentou Gabriela no grupo focal, na forma como homens e mulheres precisam igualmente

assumir “a santidade e os princípios da palavra”. Em outros termos, empreender a si mesmo em uma economia sexual do casamento não diz, no contexto vivido pelas jovens evangélicas, de uma sujeição incontornável das mulheres à tutela do marido, mas seria um princípio que borra as fronteiras da ordem do discurso de gênero e, assim, enreda os homens nas formas de governo e disciplinamento antes reservada somente às mulheres: “eu e a minha esposa nos casamos virgens. Nós não temos palavras para descrever os benefícios desta obediência. Há recompensas valiosas, naturais e espirituais. Sempre vale a pena ficar com a vontade de Deus”, escreveu o pastor Perilo Borba (2014, n.p.) no *blog* da Igreja Missionária Verbo da Vida.

Sob esse prisma, e para além da ideia de pureza em si, o discurso mais central dessa *igualdade de gênero na sujeição* enfatiza, nos termos da teologia da prosperidade, o imperativo da virgindade como uma rota individual transvestida de escolha, na direção de valorar a firmeza da autorresponsabilidade de cada uma/a pela virgindade como uma escolha pela santidade: “tanto na época da escola, quanto durante a faculdade, eu me vi muitas vezes intimidado e criticado porque estava acertando. [...]. Nenhum prazer passageiro deste mundo se compara ao prazer de agradar a Deus! Que a santidade seja o nosso normal” (BORBA, 2014, n.p.). Em recente estudo, a antropóloga Marla Frederick demonstrou, por meio de uma etnografia com mulheres evangélicas da Jamaica, como apresentadoras de programas televisivos evangélicos estadunidenses ganharam uma forte expressão nacional e internacional ao partilharem suas experiências de traumas e redenções sexuais:

A chamada para o empoderamento pessoal oferecida por televangelistas como Juanita Bynum através da oração, jejum, sementeira, e ultimamente tomando controle do seu destino [por meio da redenção sexual] oferece aos ouvintes *uma esperança de que, apesar das barreiras institucionais para o sucesso, suas circunstâncias pessoais podem mudar*. Pesquisas sobre o crescimento de um Pentecostalismo global apontam para como essas *narrativas de transformação pessoal* têm efetivado mudanças em comunidades locais ao *oferecer discursos conservadores de responsabilidade pessoal* que defendem um modo de ser/viver pietista. (FREDERICK, 2015, p. 126, grifos nossos).

Assim, e em suas histórias, as apresentadoras evangélicas demonstram como, seja pelo abuso sexual, seja pela indulgência sexual, perderam a marca da pureza e da santidade, mobilizando por seus exemplos pessoais de vida, por suas narrativas de transformação pessoal, que sua audiência empreenda a si mesma dentro da pedagogia de gênero da prosperidade:

“seguidoras de um programa televisivo religioso frequentemente usam testemunhos de traumas e triunfos sexuais de televangelistas, ou o que eu denomino evangelho da redenção sexual, como inspiração para conduzir e reivindicar suas próprias vidas”, de modo a “promover agência entre mulheres cristãs negras, mulheres que tentam esculpir seu caminho tanto economicamente quanto socialmente em um mundo no qual sua existência tem sido, frequentemente, marginalizada” (FREDERICK, 2015, p. 125). Assim, é uma escolha individual não somente manter a pureza, mas, também, retomá-la em atos que conformam nossas subjetividades à ontologia promulgada pela pedagogia de gênero da prosperidade. No caso do grupo focal, não aparecem temas de violência sexual, mas de como é possível a redenção da indulgência sexual: “existe a questão de ‘poxa vida, acabei transando com meu namorado antes do tempo’. E existe a questão da santidade, da restauração da santidade. Não, obviamente que biologicamente ninguém volta, mas se tratando da palavra é inegociável, a santidade é algo inegociável”, colocou Henriqueta no grupo.

Importa, aqui, mencionar que partilhamos da crítica de autoras como Wendy Brown ou Michel Foucault à racionalidade neoliberal, mas que tal crítica não visa demonizar de forma maniqueísta o *ethos* neoliberal. Assim, e pensando como os feminismos foram inelutavelmente tocados por essa razão neoliberal, vemos que caminhamos em uma corda bamba analítica: “é necessário examinar a maneira na qual as ideias de um determinado movimento feminista tem sido integradas à racionalidade e à lógica neoliberal, o que tem se perdido nesse processo e o que, talvez, tem-se ganhado.” (PRÜGL, 2014, p. 2). Não há, em um estudo como o de Marla Frederick, como não ver esse caminho analítico como um ato de andar na corda bamba. De um lado, é urgente criticar os limites de subjetividades constituídas na lógica de uma economização absoluta da vida, marcadas pela individualização e pela perda de um sentido comunitário do político: “Tais narrativas, geralmente, não são sobre organizações políticas ou mudanças estruturais, mas elas oferecem aos indivíduos um senso de eficácia na mudança de suas próprias vidas” (FREDERICK, 2015, p. 126). De outro lado, não podemos fechar os olhos para como é inegável que, no seio mesmo da lógica neoliberal, floresce um sentido outro de solidariedade e, talvez, de paradoxal sororidade diante da violência sexual:

As mulheres conduzem a si da melhor forma que podem. A urbanização tem influenciado a todos nós - independentemente dos níveis de renda ou de gênero. Nós vivemos em épocas econômicas fluidas, que conduzem a experiências sexuais fluidas - independentemente se somos amantes saudosas, as que vivem como

namoradinhas apaixonadas, as esposas fiéis, as que administram amantes, as que conduzem a paisagem do turismo sexual, ou as absolvidas em desejar tudo isso junto. Televangelistas, aparentemente, revelam suas almas, ajudando as pessoas a se conduzirem por esses novos terrenos ao narrar suas próprias experiências. Mulheres com quem conversei apreciam isso. Elas querem alguém que dite as normas e ainda se identifique com elas e atravesse ao lado delas enquanto encontram seus caminhos através dessas realidades moveis do sexo. (FREDERICK, 2015, p. 134).

Na corda bamba, podemos, então, afirmar que o preceito de igualdade como chave central do encontro dos pós-feminismos com a teologia da prosperidade se constitui como uma pedagogia neoliberal do gênero, cujos efeitos não são unívocos ou constituem um poder puramente mal. Mais do que isso, e tal como aqui tentamos argumentar, a neoliberalização dos feminismos, em seu vértice como a vivência evangélica, têm efeitos profundamente contraditórios em termos da forma como direcionam as relações de poder, o fortalecimento de algumas forças sociais e o enfraquecimento de outras. Como nosso objetivo mais central é ver pontos possíveis de resistência, podemos, talvez, aqui, sugerir como a criação de zonas de oxigenação em espaços de indelével sujeição, como é o caso das igrejas evangélicas, não prima pela construção de rupturas frontais com a ordem normativa do discurso de gênero, mas, mesmo que de forma contingente, mesmo que de forma provisória, estes “‘outros lugares’ de exclusão e reclusão podem, na verdade, fornecer espaços [heterotópicos] para as mulheres estabelecerem relações que levem à *solidariedade política e ao empoderamento* [nos termos mesmo da lógica da razão neoliberal]” (McLAREN, 2015, p. 9, grifos nossos). Em meio a esses efeitos contraditórios, o desafio que nos resta diante dessa provável heterotopia pós-feminista é perguntar: onde o significado feminista de empoderamento pode ser recuperado e onde as tecnologias neoliberais abrem espaços para mudanças por baixo?

EMPODERADAS EM DEUS

“Em Jeremias, diz: ‘Que tenho para vocês, diz o Senhor, planos de fazê-los prosperar e não de causar danos, planos de dar a vocês esperança e um futuro’. Assim, minha irmã, saiba que *Deus te liberta e te dá poder. Tome posse disso, empodere-se do Poder de Deus*”, escreveu a psicóloga Valquíria Salinas (2021, s.p., grifos nossos), coordenadora do Culto Regional de

Mulheres da Assembléia de Deus de Sorocaba/SP, em sua coluna no site *Mulher Cristã*; vinculado à editora *Casa Publicadora das Assembleias de Deus*. Não trazemos o presente excerto à toa. Antes, o consideramos peroloso para pensarmos um alerta fundamental da internacionalista feminista Juanita Elias (2013, p. 156) sobre a ressignificação dos sentidos de empoderamento sob os pós-feminismos e suas apostas neoliberais: “o apego a ideias relacionadas ao empoderamento das mulheres se faz importante neste contexto [de neoliberalização das pautas feministas], pois é um exemplo de como um conceito associado com a política crítica e transformatória feminista tem resultado em algo bem menos radical”.

O conceito de empoderamento ganhou maior ressonância a partir de importantes estudos de autoras feministas negras, como Patricia Hill Collins. Em uma análise do conceito de empoderamento, Joice Berth (2019, p. 25, grifos nossos) demonstra como Patricia Hill Collins defende que os processos de empoderamento: “embora possam receber estímulos externos diversos da academia, das artes, da política, etc, é um *movimento interno de tomada de consciência* ou do *despertar de diversas potencialidades* que definirão estratégias de enfrentamento das práticas do sistema de dominação machista e racista”. É inegável, aqui, ver as marcas indeléveis da herança do conceito humanista de sujeito que marcou não só o pensamento liberal, mas, paradoxalmente, o conjunto das chamadas teorias críticas: “o sujeito crítico, ele próprio inspirado na figura do sociólogo crítico da educação, um sujeito não apenas capaz de ver e analisar a sociedade de uma forma transparente, desde que apropriadamente equipado com as armas da ‘crítica’, mas também de transformá-la radicalmente” (TADEU, 2002, p. 7). No campo da educação, essa marca do sujeito crítico de linhas humanistas foi fundamental nas formulações das “pedagogias feministas na perspectiva das pedagogias emancipatórias, que pretendem a conscientização, a libertação ou a transformação dos sujeitos e da sociedade” (LOURO, 2011, p. 118).

Não estamos, por certo, defendendo que a ideia de empoderamento neoliberal dos pós-feminismos e das pedagogias feministas críticas são sinônimos em termos teóricos e políticos. De modo algum. Nossa ideia é que estamos, como já dito, diante de uma nova camada da proposição foucaultiana do inconstante da luta: “a cada movimento de um dos dois adversários corresponde o movimento do outro” (FOUCAULT, 1979). Em outros termos, a resposta da ordem do discurso normativa de gênero é sua constante reiteração e, com isso, como passa a abarcar as fraturas, os vazamentos, as rupturas produzidas por movimentos sociais como os feminismos. Assim dito, e segundo a leitura de Juanita Elias (2013, p. 5), “a linguagem do empoderamento tem sido empregada para transformar pessoas marginalizadas em responsáveis,

racionais, tomadoras de decisões econômicas. O empoderamento, assim, se torna parte de um arsenal discursivo de técnicas que visam produzir subjetividades neoliberais.” Com efeito, é urgente problematizar como a noção de empoderamento é esvaziada do sentido atribuído pelas teorias feministas críticas e redimensionado como um imperativo político-cultural para empoderar as mulheres na lógica da racionalidade neoliberal de governo das condutas.

Não são só ideias como igualdade e empoderamento que passam a compor o léxico neoliberal de políticas estatais e de diretrizes de fóruns econômicos e sociais, mas a própria noção de sujeito crítico é arrastada por essa onda de neoliberalização de todas as dimensões da vida e do pensamento. Conforme demonstrou Manuella Aragão (2021), o discurso da pedagogia crítica do sujeito emancipado enquanto um ato de autodeterminação e de autodefinição de si mesmo é, em muitos sentidos, relido e reapropriado em políticas curriculares de marcas inegavelmente neoliberais; como as Diretrizes Nacionais de Formação Docente e a Base Nacional Curricular Comum. Conseqüentemente, a permeabilidade de um sujeito crítico autodeterminado se entrelaça, paradoxalmente, à noção neoliberal de um sujeito autogestado: a noção de sujeito crítico se tornou ordem do discurso ou uma verdade hegemônica no campo da educação ou um novo imperativo educacional, produzindo a reapropriação da ideia do sujeito crítico como algo intransponível e inelutável às políticas educacionais internacionais e nacionais ditadas por instituições como o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional, a Fundação Lemann, etc.

É nesse perigoso jogo do indefinido da luta que, do senso comum à lógica do mercado, o empoderamento começa, nos termos pós-feministas, a ser uma questão mais relacionada às mulheres enquanto indivíduos autogestadas do que das lutas de coletividades feministas:

No contexto do Reino Unido, há um aumento significativo de histórias de sucesso feminino na área de conquistas educacionais que reproduzem tropos de liberdade de alta visibilidade, atualmente, implicados à categoria de jovens mulheres. O termo “Garotas de sucesso” é definido puramente na sua relação de enquadramento com arranjos neoliberais econômicos e sociais existentes que serve para apagar o papel que o coletivo e as lutas políticas de base têm apostado, no empoderamento de mulheres e garotas ao redor do mundo (ELIAS, 2013, p. 163).

Nesse sentido, os pós-feminismos, enquanto dimensão neoliberalizada dos feminismos, não necessariamente são reconhecidos como fruto dos *movimentos feministas*, mas, sim, como

uma questão de como a própria racionalidade neoliberal opera convocando indivíduos a empreenderem a si mesmos. Mais do que isso, a ideia mesma de reiteração na norma nessa reapropriação do empoderamento e da igualdade não visa romper com a ordem andro-heteronormativa e capitalista da nossa cultura, mas é, como colocou Rosa Fischer (1999, p. 44, grifos nossos), um poder que se coloca como preocupado com a população e cada um de nós em particular: “um *poder que se reveste de ‘bondade’ e sincera dedicação* a toda a comunidade, mas que não tem condição de exercer-se senão munindo-se de toda a informação sobre cada grupo, sobre o que pensam e sentem todos os indivíduos e como estes podem ser melhor dirigidos”.

Assim, e de modo central, podemos entrever que os pós-feminismos não rompem, em seu encontro com a teologia da prosperidade, com a base mais fundamental da matriz ontológica de gênero, conforme podemos vislumbrar no debate do grupo focal sobre possíveis posições de poder de mulheres e de homens:

Até o fato de algumas igrejas as mulheres não poderem ser chamadas de profetisa, ou de pastoras, sendo que existem profetisas na Bíblia, e aí assim eu acredito que é um assunto que eu devo estudar bem mais, sabe, porque pelo que é entendido, por exemplo, eu não concordo que uma mulher exerça um cargo de governo na Igreja. Uma mulher, ela não é casada e é pastora de uma igreja, eu não concordo com isso, certo?! De acordo com o que eu já estudei, com o que eu tenho em mente, das passagens que eu já li, o que eu já estudei sobre o assunto. Mas por exemplo, o fato de não poder ser chamada de pastora ou de profetisa, porque determinados cargos são exclusivos de homens, isso também eu não concordo, entende?! Mas eu acho que a mulher ela não deve exercer um governo na igreja sozinha (Virginia).

Nesse excerto do grupo focal, vemos uma confusão na fala de Virgínia: ora, defende que a mulher não pode ser uma pastora; ora, abre essa possibilidade sob o preceito de uma posição de pastorado somente legitimada no casamento. Conforme a socióloga da religião Maria das Dores Machado (2005, p. 391), “análises sobre o tema [do pastorado feminino] sugerem uma forte associação entre o sacerdócio feminino e o laço matrimonial, uma vez que a maioria das pastoras é casada com homens que ocupam cargos hierárquicos iguais ou superiores em suas denominações”. Assim, a possibilidade de empoderamento de mulheres enquanto vozes de liderança dentro de suas congregações é, inelutavelmente, vinculada à demanda do casamento e da vida doméstica, bem como a ideia de complementaridade na

igualdade se vê, em algumas camadas, maculada pelo “papel decisivo dos homens no processo de ascensão das mulheres nas hierarquias religiosas” (MACHADO, 2005, p. 391).

Ao complementar os ditos de Virginia, Giovana reafirma a ideia de igualdade na sujeição trabalhada anteriormente: “para [o homem] ser um pastor de uma igreja, presidente, ele precisa ter uma família”. Como foi o caso dos ditos sobre a virgindade, o imperativo do casamento como condição do pastorado é, enquanto pedagogia de gênero da prosperidade, ampliado também aos homens: “é bíblico isso, para um homem liderar uma igreja ele precisa primeiro liderar a sua casa. Então se ele não tem uma família, se ele não tem filhos, se ele não sabe lidar com família, eu também não concordo em ele assumir uma igreja” (Giovana). Assim, encontramos, nas falas das jovens, a camada mais insidiosa do poder transvestido de bondade: de um lado, suas falas sugerem uma abertura à revisão do lugar social das mulheres e uma sensibilidade ao empoderamento feminino nas Igrejas. De outro lado, e como nas palavras de Maria das Dores Machado (2005, p. 392), “percebe-se resistências à plena autonomia feminina e, conseqüentemente, dificuldades em implementar uma política mais equitativa de administração da denominação”.

Nesse âmbito, foram os ditos produzidos no grupo focal sobre a autonomia feminina andassem, inelutavelmente, na corda bamba da submissão ao marido e do empoderamento feminino:

Gente, vocês podem achar o que vocês quiserem de mim, super crente do evangelho, mas, velho, quando eu li esse versículo [fala do versículo Provérbios 18:22, citado por Marcella ao defender a complementariedade do marido e da esposa] falo “mano, tipo, de verdade, quando a gente lê a palavra de Deus e fala que, beleza, a gente tem que submeter ao homem, mas a palavra de Deus fala que tipo de homem é aquele”, *é o homem que deve me amar como Cristo amou à igreja*, minha gente, *é muito mais fácil pra mim ser submissa à um homem que ama a Cristo e que vai me amar da mesma forma. Cara, o nível do amor que a palavra fala do homem em relação à mulher é um nível de sacrifício muito maior do que a mulher se submeter a um homem que já tá pronto*, que tá amando de acordo com aquele amor. Ninguém tem coragem de falar isso, mas isso é a verdade (Gabriela, grifos nossos).

À mulher cabe a manutenção da família e a submissão ao pastorado do seu marido. Não qualquer marido, mas um marido empreendedor de si mesmo: capaz de direcionar todo seu

amor à Deus e à família. No discurso pentecostal sobre masculinidade, a ideia de *homem pronto* como evocada por Gabriela tem relação com a colocação de Jaqueline Texeira (2012, p. 64) sobre a pedagogia de gênero da prosperidade: as práticas pentecostais da prosperidade nas periferias “constituem um importante instrumento para garantir às mulheres que seus maridos uma vez convertidos abandonem o consumo da bebida alcoólica, as visitas às prostitutas e o vício do cigarro, canalizando o dinheiro para a família e suas demandas”. Estamos, novamente, diante de uma reiteração da razão neoliberal sobre a antiga pauta feminista da violência doméstica, colocando-nos diante da cortante afirmação de Foucault (2010, p. 299): “tudo é perigoso, o que não significa exatamente o mesmo que ruim. Se tudo é perigoso, então, temos algo a fazer”.

Não é novo na crítica feminista os esforços para a erradicação da violência de gênero, tendo como um dos elementos principais dessa desconstrução a crítica ao modo como a “dominação-exploração da categoria social homens exige que sua capacidade de mando seja auxiliada pela violência” (SAFFIOTI, 2001, p. 115). Assim, e uma das raízes do problema da violência doméstica, é como os homens são pedagogizados por uma tecnologia da masculinidade que tem a violência como um elemento decisivo na construção do espectro de autoridade do homem na sociedade, na família, na cultura, etc: “há de usar socos, palavrões, violência – a única resposta cabível num mundo indiscutivelmente viril” (LOURO, 2013, p. 181). Conforme Maria Izilda Matos (2001), há, em nossa cultura, uma sociabilidade masculina pautada na violência e na mesa do bar; duas dimensões que, diante da falha em viver adequadamente a ordem normativa da masculinidade, diante da falha da performatividade de uma masculinidade hegemônica, violência e álcool se tornam, para estes *homens que falharam em sua masculinidade*, elementos exacerbadores da violência de doméstica como ato último de afirmação de uma autoridade masculina.

Se, conforme disse Foucault (2010), tudo é perigoso e não necessariamente ruim, estamos diante de uma perigosa pedagogia da prosperidade que educa corpos masculinos a se assujeitar a modos de subjetivação neoliberal. Contudo, e em seu lastro do *ethos* feminista, a prosperidade demanda não só o abandono dos vícios por parte dos homens, mas, quando esse homem falha em sua renovação em Cristo, falha em empreender sua masculinidade, cria espaço para as mulheres se empoderarem e dizerem não à violência:

Eu fui em alguns projetos missionários, que uma das frentes da viagem missionária tinha aconselhamento jurídico. Então, assim, você via que aquilo tava combatendo violência doméstica, cara, tipo assim, “separa desse cara, ele é louco, ele vai matar você”, entendeu?! Então, assim, é justamente chegar naquele ponto que, quando a palavra foi “permaneça casado, submeta-se ao seu marido”, se ele tá espancando você, isso nunca (Gabriela).

Com efeito, e mesmo a violência doméstica sendo reafirmada em alguns espaços religiosos - “*eu já ouvi no púlpito [da Igreja], que em briga de marido e mulher não se mete a colher. Isso é muito grave, porque é um discurso que vem de uma autoridade eclesiástica*”, mencionou Camila -, mas existem movimentos no seio dessas mesmas instituições propicia o empoderamento das mulheres. Em um estudo sobre mulheres pentecostais em situação de violência, Sandra Duarte de Souza e Claudia Poleti Oshiro (2018, p. 216) demonstram como a subserviência feminina pregada em algumas igrejas opera, muitas vezes, em favor da violência em detrimento da dissolução do laço sagrado do matrimônio, mas é inegável como mulheres de algumas matizes neopentecostais narram que foi pela experiência religiosa - cursos para mulheres, conversas com os pastores, etc - que encontraram “sua força para romper com o ciclo de violência e superar os abusos sofridos, são indicadores de que a prevenção e o enfrentamento da violência doméstica passa também pelo investimento em parcerias entre o poder público e as religiões”. Assim, as mulheres encontram nas igrejas que debatem os seus problemas cotidianos espaço que aqui chamamos de heterotópicos, espaços outros que “demonstram que, além da fé e dos ritos sagrados, as religiões oferecem às mulheres espaços sociais e culturais em que possam articular seus desejos, medos, esperanças e convicções morais, espaços estes que não são oferecidos em outro lugar” (SOUZA & OSHIRO, 218, p. 216).

Na mesma esteira do novo homem reformado em Deus, os jovens já devem ser educados, dentro de uma tecnologia de gênero da prosperidade, para não adentrar esses perigosos terrenos que afastam o homem da família e de Deus. Em um estudo sobre masculinidade com jovens pentecostais, Sandro Freitas (2016, p. 104) colocou como “cabe então a todo homem saber guardar e cultivar suas conquistas: família, negócios, animais, terras e tudo aquilo que esteja sob sua tutela. Para tal, as características que devem ser adquiridas pelos garotos para que se tornem homens são: ser pacientes, trabalhadores e cuidadosos”. Assim, poderíamos dizer que essa pedagogia do homem pronto no amor de Deus não é visa meramente a submissão ao divino ou à igreja, mas é uma pedagogia de gênero que, no jogo neoliberal, convida os jovens a empreenderem a si mesmo; como elemento fundamental à

prosperidade: “recuperando o direito perdido no Éden (numa alusão ao gênesis) de *gozar de bem estar físico e material em sua vida na terra*. A noção de direito e autonomia são, assim, tuteladas pela igreja, que se coloca como mediadora das relações do fiel com o divino e com seu meio social” (TEIXEIRA, 2012, p. 55, grifos nossos). Como, então, se tece, na visão das jovens evangélicas, a submissão da mulher ao marido, essa figura do *homem pronto em Deus*, no jogo de gênero dos pós-feminismos e da prosperidade?

A palavra nunca disse “seja submissa a qualquer homem que não seja segundo o coração de Deus”. Pelo contrário, a palavra falou que tem que ser submissa, mas ela também fala qual o padrão do homem em relação à aliança do casamento. Então todo mundo fala “ser submissa, ser submissa”, mas *se a gente for submissa de acordo com o homem de acordo com o que a palavra de Deus tá falando, é um complemento, como Marcella falou, nunca foi o trabalho de um só* (Gabriela).

E tem que lembrar também que *existe diferença entre você ser submissa e você ser subserviente*, porque *a submissão é a compreensão de estar debaixo de uma missão*, né, a gente traz para o padrão de homem que a Bíblia nos mostra. E *a subserviência é completamente carnal*, cara, é totalmente aquilo, que eu não estou debaixo de uma missão, tô de baixo de alguma coisa que alguém mandou e por isso que você é capacho, tipo, você abaixa a cabeça e sofre, entendeu?! E precisa lembrar também que a união de um homem dentro do padrão bíblico com uma mulher que foi encontrada pelo homem do padrão bíblico e *ambos se amam, culmina para o propósito principal de Deus, cara, que a família*. A união, ela não pode ser união por si só, ela tem que gerar uma família, entendeu?! (Henriqueta, grifos nossos).

É, novamente, o jogo da corda bamba: da reiteração da norma de gênero sob lentes pós-feministas: “um homem ele é a coluna que sustenta a casa, e a mulher é como que fosse tipo as paredes que protegem”, disse Camila na sequência de Henriqueta. É um empoderamento que não rompe a lógica binária e não rompe o lugar tradicional de marido e mulher, mas que deixa entrever, pela lógica da complementaridade dos gêneros, pela lógica da prosperidade no amor a Deus, um sentido rachado de *submissão*. Podemos, talvez, pensar essa rachadura com um efeito neoliberalizador do casamento evangélico, pois, como colocou Jaqueline Teixeira (2012, p. 65) em seu estudo sobre a Universal, as mulheres evangélicas têm seu empoderamento garantido nesse jogo dúbio de *uma submissão rachada* por ela não ser somente a mantenedora emocional da casa; mas, junto ao seu marido, a mantenedora financeira: “a profissionalização e o empreendedorismo da mulher emergem, não mais como uma característica de oposição ao bem estar da família, mas sim como extensão das atividades da mulher no seio familiar”.

A mulher de Provérbios 31, velho, se um dia eu chegar a ser aquela mulher, Deus seja louvado. Por que aquela mulher é “a mulher”. Porque a mulher, ela dá ordens às criadas, os filhos dela a louvam, o seu marido ele é bem visto por causa da boa reputação daquela mulher, ela negocia, ela trabalha, ela tarde da noite ela vai tecer tecidos, tipo, ela não é mulher que é totalmente assim, como Henriqueta falou, não é aquela mulher que está abanando o marido e botando uvas na boca dele, sabe?! Ela é a mulher que trabalha e que sustenta a sua casa, que edifica a sua casa, como Gabi falou (Virginia).

Nesse excerto, diríamos, talvez, encontrar o grande resumo das possibilidades subjetivas descritas no grupo focal reservadas às mulheres evangélicas e que, aqui, estamos tentando analisar. É esse arquétipo subjetivo da evangélica como *mulher que trabalha e edifica a casa* que encontramos ressonâncias dos discursos pós-feministas que endossam a produção subjetividades femininas neoliberais pautadas em discursos como ambição, mobilidade social, escolha, igualdade, complementaridade, individualidade e autogestão. Na perigosa apropriação neoliberal do termo empoderamento, estamos, nessa pedagogia de gênero da prosperidade, diante de uma rasura da crítica feminista no momento em que, enquanto empreendedoras de si, as jovens estão dizem sim a ocuparem esse duplo papel na ordem do gênero: o trabalho no mercado e o trabalho doméstico. Se falamos em perigo, é pelo modo como esse discurso é revelador de uma: “‘economia racional feminina’ que tem sua utilidade maximizada pela economia racional masculina encontrada na economia clássica e na adição de sensibilidades femininas essencializadas como o interesse pelo bem-estar dos membros da família e habilidades de trabalhos domésticos.” (ELIAS, 2013, p. 157). Certamente, a premissa de Virginia Woolf do trabalho como um modo de garantir a liberdade de pensamento das mulheres se vê, aqui, constringida: como pensar livremente quando essa edificação da casa demanda trabalhar para sustentar a casa, cuidar dos filhos e do marido e, depois, *tarde da noite tecer tecidos?*

Contudo, e na corda bamba da análise, é, certamente, o desejo pela agência sobre suas vidas que pulsa nas falas das jovens evangélicas do nosso grupo focal, um desejo que mobiliza, sem dúvida alguma, heterotopias marcadas pela “segregação das mulheres em espaços separados que, ironicamente, as permite criar laços e contestar as relações de poder patriarcal que as segregam” (McLAREN, 2015, p. 9, grifos nossos). Ou, nos termos de Ana Paula Vosne Martins (2020, p. 107), a agência das mulheres sempre foi pensada, no campo dos estudos feministas, como um pressuposto de resistência, de fratura, de rompimento com os processos

de dominação, “como se o feminismo fosse um movimento ou um conjunto de valores antitéticos”. Contudo, e tal como aqui proposto, tentamos delinear como, mesmo que paradoxalmente, mesmo que de modo limitado, essas jovens tecem “um tipo de agência feminina que é menos conhecida e lembrada [pelos estudos feministas]: a agência conservadora”. Mais do que isso, e diante dessa neoliberalização dos feminismos, o nosso desejo, aqui, foi de mostrar como as experiências dessas jovens, que seriam vistas como singularmente reificação da norma, desde outras lentes teóricas de leitura, podem criar heterotopias pós-feministas (porque neoliberais, porque normalizadas): espaços, certamente, não de pleno rompimento com a ordem do discurso de gênero, mas que, apesar de tudo, ainda enseja e ensaia pequenas rachaduras que, desde o seio mesmo da normatividade, permitem a essas jovens evangélicas criar espaços de respirar e inventar suas subjetividades.

Jasmins No Fim De Uma Viagem?

conclusão

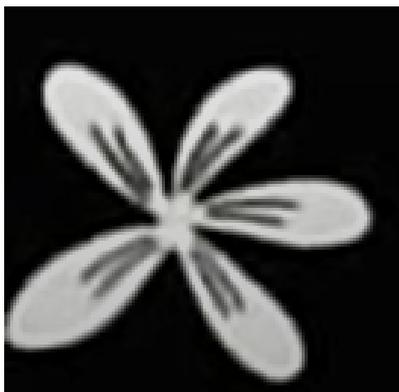


Imagem 1 – Cena final do Filme Persépolis de Marjane Satrapi (2007).

Em *Persépolis*, uma *graphic novel* e depois filme de animação, Marjane Satrapi narra sua experiência viva de infância durante a revolução iraniana de 1979, bem como a urgência, com a ascensão dos aiatolás, de ter que sair de seu país que agora vê o recrudescimento de uma cultura de gênero teocrática e androcêntrica. Entre idas e vindas do Irã para Europa, Marjane se vê em um constante deslocamento, em uma constante busca de pertencimento e, por fim, assume a viagem como seu destino inexorável. É, portanto, a cena de despedida de Marjane do Irã que fecha a *graphic novel* e o filme, momento em que sua mãe diz: “desta vez, você vai para sempre. Você é uma mulher livre. O irã de hoje não é mais para você. Te proíbo de voltar”. Contudo, e como diz Marjane, “a liberdade tem um preço”, que foi não rever sua avó que faleceu alguns anos após a saída da autora do Irã. No final, a cena dos créditos do filme traz um diálogo de Marjane, ainda criança, com sua avó: ela pergunta a razão da avó cheirar tão bem e recebe a resposta “eu colho flores de jasmim todas as manhãs e, quando me visto, as escorrego no meu sutiã taça, e assim estou sempre cheirosa”. Da lembrança do perfume de jasmim, Marjane relembra o lugar de onde saiu para, assim, vislumbrar um caminho possível que se abre com sua partida.

Inspirada em Marjane Satrapi, inicio algumas e últimas considerações sobre minha viagem. Refiro-me à viagem enquanto o processo mesmo de meu trajeto enquanto pesquisadora. Falo, portanto, em como essa jornada me levou a inúmeros caminhos, (des)caminhos, ruas sem saídas, novos caminhos. Só resta o cheiro de jasmim. Não sou mais a mesma. Havia me entregado aos momentos de epifania, saboreado intensamente o inesperado, as sensações e as imagens, os encontros e os conflitos do processo: “a imprevisibilidade é inerente ao percurso”, como disse Guacira Louro (2004, p. 16). Para além da pesquisa, uma viagem deu início a constantes saídas de mim, quando falo desses momentos de saídas de mim, refiro-me ao meu processo de transformação que através das leituras, orientações, discussões com o grupo de pesquisa, da pesquisa de campo e escrita. Saídas que foram provocadas através

dos encontros com o outro, com as feministas, teólogas, evangélicas, filosóficas, escritoras que me permitiram, por meio de uma atitude crítica e modo outro de ser e pensar questionar minhas verdades. Assim, problematizei as disputas pelos sentidos de gênero de uma experiência evangélica apontada pelo GT – 23 da ANPEd. Uma problematização que me levou a questionar, inspirada, em Marlucy Paraiso, Ana Paula Vosne Martins e Gregory Balthazar onde estaria, ainda que minimamente, a resistência e se seria possível encontrar fissuras que pudessem nos apontar possibilidades de (des)caminhos de uma experiência evangélica e feminista.

Assim, e a partir das falas das jovens evangélicas do grupo focal, pude problematizar como uma determinada experiência evangélica pode estar atravessada por sentidos, às vezes únicos, de uma experiência feminista. A partir do currículo medusa apontei como as jovens constroem uma ideia de feminista atravessada por discursos androcêntricos, de mulheres mal amadas, propagadoras da desordem e deturpação social. Ao olhar pelo outro lado de um currículo medusa, foi possível apontar como para algumas dimensões dos feminismos as evangélicas, também, são pensadas como experiências opostas, enquanto alguém que precisa ser liberta de toda uma moral religiosa que a imobiliza. Porém, para além desses estereótipos, nos importou pensar uma possibilidade outra de uma experiência, evangélica e feminista, a partir da permeabilidade e potência que o *e* ao invés do *ou* nos permite.

Por fim, debatemos com os ditos do grupo focal a criação de possíveis espaços de heterotopias pós-feministas, que não rompem totalmente com uma norma androcêntrica, mas possibilita uma agência conservadora algo, que, talvez, para um olhar outro poderia ser considerado como espaços e agências de reiteração da norma, mas, antes, permitem às jovens evangélicas a reinvenção de suas subjetividades. Para tanto, discutimos como as implicações de um pós-feminismo e da teologia da prosperidade tem produzido subjetividades femininas pautadas em discursos como ambição, mobilidade social, escolha, igualdade, complementaridade, individualidade e autogestão.

Como uma boa viajante que sou, minha estrada é o infinito e o que me importa o andar, o processo de um (des)caminhar. Apesar de ter tentando voltar algumas vezes para meu ponto de partida, pois, às vezes, ao sermos transformados pela viagem não gostamos do que encontramos e dos efeitos dessa viagem-transformação. Mas não consegui, já não era mais a mesma, por isso digo: “para amar, como para viajar, é preciso ter determinação e coragem.” (CALLIGARIS, 2007, n.p.)

Agora, (des)caminho com o Calligaris (2007, n.p.), em busca da ilha desconhecida, “Quero saber quem eu sou quando nela estiver”. Afinal, mais do que pensar a metáfora da viagem para refletir sobre os percursos, as trajetórias e o trânsito entre lugares, culturas ou

posições-de-sujeito, interessa-me o deslocar para um lugar onde posso descobrir que há algo [em mim] que não conhecia até então (CALLIGARIS, 2007). E esse algo desconhecido em mim é o sintoma mais basilar desse trabalho: *ser evangélica* é uma experiência atravessada por tantas outras experiências que vivem e pulsam em nós mesmas. Se começamos provocadas pela pergunta *haverá algo para além da normatização dos corpos na experiência evangélica?*, podem pensar - não como resposta definitiva e cabal, mas como uma fresta de uma janela aberta que deixa entrar o cheiro das jasmims no jardim - como nenhuma de nós somos intocadas pela norma de gênero, mas que isso não nos faz vítimas de grilhões de um modo conservador de olhar o mundo.

Como Marjane, a religião é parte de nós e constitutiva do modo como experienciamos a vida, o gênero, o corpo. Nela e com ela, tentamos criar a nós mesmas. Talvez, não seja um gesto revolucionário capaz de mudar o mundo, mas, certamente, é algo que nos toca, nos mobiliza, nos transforma. A religião, e por mais dura que seja sua aposta à normalização, ainda é um caminho (e, às vezes, o único visível no horizonte social) para muitas mulheres, como as jovens do grupo, como eu mesma, afirmarem suas existências e se afirmarem como sujeitos de alguns dos discursos feministas que, hoje, constituem o tecido social - inclusive, algumas práticas religiosas embebidas pelos pós-feminismos. Não há certo ou errado. Não há ruim ou bom. Não há norma ou resistência. Há, em nós, o entremeio dessas relações. Há, em nós, o desejo de viver o melhor que conseguimos diante das misérias e das belezas do mundo, diante do jogo inelutável da vida e da morte. Assim, chego ao final do mestrado, porém, não no final da viagem, pois me demorei e ainda me demoro nessa fronteira. Encontro-me numa linha de chegada que é o espaço “entre” dois ou mais lugares, numa espécie de encruzilhada do caos. Talvez, essa seja a fronteira, seja o lugar mais potente de se habitar. Nela, encontro a lembrança do cheiro de jasmim...

REFERÊNCIAS

UM ASTEROIDE, UMA VIAGEM:

ALVARO, Gilberto. *Différance*, juridicidade e justiça na decisão. In: AMITRANO, Georgia et al (Org.). Deleuze, desconstrução, alteridade. São Paulo: ANPOF, 2019, p. 92-101.

BALTHAZAR, Gregory. *Corpos que ardem: ética e feminismos nas artes visuais*. 2018. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

_____. Crianças viadas e o deslugar do gênero na escola: notas para um feminismo cor de ar. *EDUCAR EM REVISTA*, v. 36, p. 1-22, 2020.

BELLOTTI, Karina Kosicki. “Ser Cristão é muito louco”: Os usos da mídia para e pela juventude evangélica no Brasil (anos 200-2010). *Revista Brasileira da História das Religiões*. Maringá, 2013.

DATAFOLHA. Datafolha: Mulheres e negros compõem maioria de evangélicos e católicos. 2020. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/religiao/datafolha-mulheres-e-negros-compoem-maioria-de-evangelicos-e-catolicos/>> Acesso em 02 jun 2021.

FISCHER, Rosa. Escrita acadêmica: arte de assinar o que se lê. In: COSTA, Marisa Vorraber Costa & BUJES, Maria Isabel (Org.). *Caminhos investigativos III: riscos e possibilidades de pesquisar nas fronteiras*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005, p. 117-140.

_____. Por uma escuta da arte: ensaio sobre poéticas possíveis na pesquisa. *Revista Brasileira de Estudos da Presença*, v. 11, n. 1, p. 01-23, 2021.

FOUCAULT, Michel. Michel Foucault entrevistado por Dreyfus e Rabinow. DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FREITAS, Lenise. Movimento Feminista, ideologia de Gêneros e a Palavra. **Verbo da Vida**, Campina Grande, 4 nov. 2015. Disponível em: <shorturl.at/auzAX> Acesso em: 02 jun. 2021.

FLICK, Uwe. *Introdução à pesquisa qualitativa*. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

GEBARA, Ivone. *Travessias e Acenos*. São Paulo: Edições Terceira via, 2019.

GATTI, Bernadete Angelina. *Grupo focal na pesquisa em ciências sociais e humanas*. Brasília: Liber livro, 2005.

GONDIM, Sônia Maria Guedes. Perfil profissional e mercado de trabalho: relação com formação acadêmica pela perspectiva de estudantes universitários. *Estud. psicol.* (Natal) [online]. 2002.

KREHER, Rodrigo. Ou caminha com deus, ou dança com o diabo: igrejas neopentecostais e governo da juventude pobre. 2016. 87f. Dissertação (Mestrado em psicologia) Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

LA PARRA, Teresa de. Ifigênia. Tradução Tamara Sender. São Paulo: Editora Carambaia, 2016.

MAURILIO, Gabriel; KUNZ, Marivete Zanoni. As Origens Norte-americanas da Teologia da Prosperidade, Seus Ensinos e Sua Influência no Contexto Brasileiro. Blog. Disponível em: <<https://fabapar.com.br/blog/as-origens-norte-americanas-da-teologia-da-prosperidade-seus-ensinos-e-sua-influencia-no-contexto-brasileiro/>> Acesso em: 15 jul 2021.

MORAES, Gerson Leite de. Neopentecostalismo - um conceito-obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro. *Revista de Estudos da Religião*, p. 1-19, 2010.

PARAÍSO, Marlucy. Currículo e relações de gênero: entre o que se ensina e o que se pode aprender. *Linhas*, v. 17, p. 206-237, 2016.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. *O Pequeno Príncipe*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 2000.

SATRAPI, Marjane. *Bordados*. Tradução Paulo Werneck. São Paulo: Quadrinhos na cia, 2015.

SHERER, Odilo Pedro. A Igreja e os Jovens. 2018. *CNBB*. Disponível em: <<https://www.cnbb.org.br/a-igreja-e-os-jovens/>> Acesso em 02 jun. 2021.

VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Crítica pós-estruturalista e educação*. Porto Alegre: Sulina, 1995.

VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

VEIGA-NETO. Olhares. In: COSTA, Marisa Vorraber Costa (org.). *Caminhos investigativos I*. Rio de Janeiro: Lamparina Editora, 2007.

VELIQ, Fabricio. Movimento Pentecostal e Neopentecostal: diferenças e semelhanças. *Domtotal*, 2018. Disponível em: <<https://domtotal.com/noticia/1258786/2018/05/movimento-pentecostal-e-neopentecostal-diferencas-e-semelhancas/>> Acesso em 15 jul 2021.

SILVA, Jeane Felix da. “*Quer teclar?*”: Aprendizagens sobre juventudes e soropositividades através de bate-papos virtuais. 2012. 223f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

THE BARNA GROUP. Seis razões por que jovens cristãos abandonam a igreja. 2016. *Cristãos na ciência*. Disponível em: <<https://www.cristaosnaciencia.org.br/seis-razoes-por-que-jovens-cristaos-abandonam-a-igreja/>> Acesso em: 02 jun. 2021.

ZORDAN, Paola. Territórios e geopoética. *ClimaCom: Cultura Científica*, v. 3, n. 6, s.p., 2016.

ZORDAN, Paola. Criação na perspectiva da diferença. *Revista Digital do Laboratorio de Artes Visuais*. n. 5, 2010.

XAVIER, Erico Tadeu. Protestantismo popular na América Latina: análise da história, contribuições e implicações. *Kerygama*, n. 2, p. 21-40, 2007.

1. EXPERIÊNCIAS FEMINISTAS-EVANGÉLICAS

ATWOOD, Margaret. *O conto da aia*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2006.

BACHMANN, Mercedes L. García. Feminismo y reforma: ¿es necesaria aún la biblia? ¿qué condiciones deben darse para que siga siendo inspiradora para un/a feminista en américa latina?. *Coisas do Gênero*. São Leopoldo, v.3 n. 2, p. 30 – 35, 2017.

BALTHAZAR, Gregory da Silva; MARCELLO, Fabiana de Amorim. *Feminismos para além dos feminismos: Ethos crítico e transformação do pensamento*. In: Educação em Revista. Belo Horizonte, 2018. Revista. Belo Horizonte: UFMG, 2018a.

BALTHAZAR, Gregory da Silva. *Corpos que Ardem: Ética e Feminismos nas Artes Visuais*. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Rio Grande do Sul, p. 201. 2018b.

BALTHAZAR, Gregory da Silva; MARCELLO, Fabiana de Amorim. “Imaginar apesar de tudo”: da imagem à responsabilização. *Revista Educação e Cultura Contemporânea*, v.15, n.39, 2018c.

BARROS, Odja. *Uma hermenêutica bíblica popular e feminista na perspectiva da mulher nordestina: um relato de experiencia*. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, p. 75, 2010.

BENTO, Berenice. Na escola se aprende que a diferença faz a diferença. *Revista de Estudos Feministas*, v. 19, p. 549-559, 2011.

BENTO, Berenice. Necrobiopoder: quem pode habitar o Estado-nação? *Cad. Pagu [online]*. 2018, n.53, e185305, 2018.

_____. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*. Barcelona: Gedisa, 2004.

CAMPANARO, Priscila Kikuchi. *Teologia Feminista e Católicas pelo Direito de Decidir: caminhos e desafios teórico-práticos de uma produção e atuação teológicamilitante pela vida das mulheres*. *Coisas do Gênero*. São Leopoldo, v.1 n. 1, p. 215-228, 2015.

CARVALHO, Felipe da Silva Ponte de; POCAHY, Fernando Altair. *Problematizando o ódio à diferença nas tramas da cibercultura: rastros e restos do (in)humano*. In: *39 Reunião Anual – ANPED*. Niterói, 2019. Anais. São Paulo: ANPED, 2019.

CASTRO, Roney Polato de. *Formação docente, experiência religiosa e sexualidades: problematizações*. In: *37 Reunião Anual – ANPED*. Santa Catarina, 2015. Anais. São Paulo: ANPED, 2015.

CASTRO, Roney Polato de. *Pedagogias religiosas no combate à “ideologia de gênero”: efeitos de saber-poder-verdade*. In: *38 Reunião Anual – ANPED*. São Luis, 2017. Anais. São Paulo: ANPED, 2017.

CORAZZA, Sandra Mara. Labirintos da pesquisa, diante dos ferrolhos. In: COSTA, Marisa Vorraber (org.). Caminhos investigativos I. Rio de Janeiro: Lamparina Editora, 2007.

CHANTAL, Graziela Silva. Agora que são elas: a liderança do pastorado feminino. *Coisas do Gênero*. São Leopoldo, v. 5 n. 1, p. 179-193, 2019.

DAL'IGNA, Maria Cláudia. Família S/A: Um estudo sobre a parceria família-escola. 2011. 182 f. Tese (Doutorado em Educação) – UFRGS, Porto Alegre, 2011.

DALY, Mary. *Beyond God, the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston, Beacon Press, 1973.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2013.

DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

Diálogo Coletivo. In: GUALBERTO, Ana; MARCOLINO, Adriana; SERPA, Bibiana; SILVA, Carmen; SANTOS, Eliad Dias dos; GEBARA, Ivone; BATISTA, Juneia; VIANA, Márcia; COSTA, Maria Luiza da; TEIXEIRA, Marilane; CRUZ, Natalia Mori; BRITO, Priscilla; PINHEIRO, Rita; MOTA, Sonia; BRANCO, Sophia; ATHAYDE, Thayz de; HERMIDA, Viviane; MELLEIRO, Waldeli. *Diálogos Feministas: Desafios do feminismo frente ao crescimento da onda fundamentalista*. São Paulo: Fundação Friedrich Ebert e SOS Corpo Instituto Feminista para a Democracia, 2019.

DUQUE, Tiago. Da importância de rir com Inês Brasil: educação, pânico moral e “ideologia de gênero”. In: *38 Reunião Anual – ANPED*. São Luis, 2017. Anais. São Paulo: ANPED, 2017.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. *Trabalhar com Foucault: arqueologia de uma paixão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

FISCHER, Rosa Maria Bueno; LUZ, Raquel Leão. Ensaio, alteridade e experiência: a produção literária no espaço escolar. *Perspectiva*, Florianópolis, v.37, n. 2, p. 581–598, 2019.

FOUCAULT, Michel. *As malhas do poder*. São Paulo, 1981.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II: O Uso dos Prazeres*. 5.ed. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?*. Tradução: António Cascais e Eduardo Cordeiro. 3. ed. Alpiarça: Vega, 1992.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos II*. Estética: literatura e pintura, música e cinema. MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001a.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade, Volume 1: A Vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2001b.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001c.

- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: NAU editora, 2002.
- FOUCAULT, Michel. 1983. Estruturalismo e pós-estruturalismo. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos II: Arqueologia das Ciências Humanas e História dos Sistemas de Pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.
- FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. 8ª edição, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008b.
- FOUCAULT, Michel. O Sujeito e o poder. In: DEYFRUS, Hubert L; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. 2ª Edição Revista. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: *Ética, sexualidade, política. Ditos & Escritos V*. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a, p. 144-162.
- FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010b.
- FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2010c.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010d.
- GAVA, Thais C. M. A chegada do discurso “ideologia de gênero” no contexto educacional brasileiro. In: *39 Reunião Anual – ANPED*. Niterói, 2019. Anais. São Paulo: ANPED, 2019.
- GEBARA, Ivone. *Rompendo o Silêncio: Uma fenomenologia feminista do mal*. Petropolis: Editora Vozes, 2000.
- GEBARA, Ivone. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. Entrevista. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006.
- GEBARA, Ivone. O feminismo desafiando as teologias cristãs. *Coisas do Gênero*. São Leopoldo, v.1 n. 1, p. 40-52, 2015.
- GUILHERME, Alexandre Anselmo; PICOLI, Bruno Antonio. Escola sem Partido — elementos totalitários em uma democracia moderna: uma reflexão a partir de Arendt. *Revista Brasileira de Educação*. V. 23. 2018.
- GOETTEMS, Lisiane; SCHWENGBER, Maria Simone Vione; WISNIEWSKI, Rudião Rafael. As diversidades sexuais na escola: (in)junções discursivas entre a religião e o Estado laico. In: *38 Reunião Anual – ANPED*. São Luis, 2017. Anais. São Paulo: ANPED, 2017.
- ILLENSEER, Maria Fernanda Jacobus. *Coisas do Gênero*. São Leopoldo, v.3 n. 1, p. 13-17, 2017.

KROB, Daniéli Busanello. Igreja e Violência doméstica contra as Mulheres: ações de enfrentamento e superação. *Coisas do Gênero*. São Leopoldo, v. 4 n. 1, p. 124-136, 2018.

LAMB, Regene. Luise Schottroff. *Coisas do Gênero*. São Leopoldo, v.1 n. 1, p. 109-113, 2015.

LARROSA, Jorge. Experiência e Alteridade em Educação. Tradução de Maria Carmem Silveira Barbosa e Susana Beatriz Fernandes. *Revista Reflexão e Ação*, Santa Cruz do Sul, v.19, n2, p.04-27, 2011.

LARROSA, Jorge; FERNANDES, Filipe. 20 Minutos na Fila: sobre experiência, relato e subjetividade em Imre Kertész. *Bolema: Boletim de Educação Matemática*, Rio Claro, v. 28, n. 49, 2014.

LARROSA, Jorge. *Tremores: Escritos sobre experiência*. 1. ed. 3 reimp. Tradução de Cristina Antunes e João Wanderley Geraldi. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2018.

LEVY, Tatiana Salem. *A experiência do Fora: Blanchot, Foucault e Deleuze*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011.

LOURO, Guacira L. Pedagogias da sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes; WEEKS, Jeffrey; BRITZMAN, Deborah; HOOKS, bell; PARKER, Richard; BUTLER, Judith. *O corpo educado*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

LOURO, Guacira Lopes. Teoria queer - uma política pós-identitária para a educação. *Revista Estudos Feministas*, v. 9, n.2, p. 541-553, 2001.

LOURO, Guacira. Currículo, gênero e sexualidade - o normal, o diferente e o excêntrico. In: LOURO, Guacira et al (Org.). *Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo em educação*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003, p. 41-52.

LOURO, Guacira Lopes. Viajantes pós-modernos. In: *Um Corpo Estranho – Ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2004, 92 p.

LOPES, Maura Corcini; MORGENSTERN, Juliane Marschall. *Inclusão como matriz de experiência*. Campinas: Pró-Posições, 2014.

MACHADO, Maria das Dores. Representações e relações de gênero em grupos pentecostais. *Revista Estudos Feministas*, v. 13, n.2, p. 387-396, 2005.

MARCELLO, Fabiana de Amorim; FISCHER, Rosa Maria Bueno. Tópicos para Pensar a Pesquisa em Cinema e Educação. *Educação e Realidade*. v. 36, n. 2, p. 505-519, 2011.

MARTINS, Ana Paula Vosne. O caso Naná: representações de gênero no encontro entre texto e imagem no século XIX. *História, Questões e Debates*, v. 34, p. 157-174, 2001.

MARTINS, Ana Paula Vosne. Caminhos para o feminismo. In: KLANOVICZ, Luciana Rosar Fornazari; MOREIRA, Rosemari. *Estudos de Gênero em Perspectiva*. Ponta Grossa: ANPUH – PR, 2016.

_____. Qual feminismo? Reflexões sobre o feminismo conservador e a escrita militante de Amélia Rodrigues (1861-1926). *Revista do Arquivo Nacional*, v. 33, p. 95-116, 2020.

MAHMOOD, Saba. *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. New Jersey: Princeton University Press, 2005.

MEYER, Dagmar. Gênero e educação: teoria e política. In: LOPES, Guacira et all (Org.). *Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo em educação*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 9-27.

MOREIRA, Jasmine. Impactos da “ideologia de gênero” na geração de políticas educacionais para a população LGBT. In: *38 Reunião Anual – ANPED*. São Luis, 2017. Anais. São Paulo: ANPED, 2017.

MOUFFE, Chantal. *O regresso do político*. Lisboa: Gradiva, 1996.

MOUFFE, Chantal. *Democracia, cidadania e a questão do pluralismo*. *Revista Política e sociedade*, Florianópolis, v. 1, n. 3, p. 11-26, out. 2003.

MOUFFE, C. *Sobre o político*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

MOSSUZ-LAVAU, Janine. Sexualidade e religião: o caso das mulheres muçulmanas na França. *Revista de Estudos Feministas*, v. 13, n. 2, p. 377-386, 2005.

MOTA, Sonia. As fogueiras continuam ardendo: sigamos em resistência. In: GUALBERTO, Ana; MARCOLINO, Adriana; SERPA, Bibiana; SILVA, Carmen; SANTOS, Eliad Dias dos; GEBARA, Ivone; BATISTA, Juneia; VIANA, Márcia; COSTA, Maria Luiza da; TEIXEIRA, Marilane; CRUZ, Natalia Mori; BRITO, Priscilla; PINHEIRO, Rita; MOTA, Sonia; BRANCO, Sophia; ATHAYDE, Thayz de; HERMIDA, Viviane; MELLEIRO, Waldeli. *Diálogos Feministas: Desafios do feminismo frente ao crescimento da onda fundamentalista*. São Paulo: Fundação Friedrich Ebert e SOS Corpo Instituto Feminista para a Democracia, 2019.

O’LEARY, Timothy. *Foucault, Experience, Literature*. Hong Kong: Foucault Studies, v. 5, n. 1, p.5-25, 2008.

OLIVEIRA, João Manuel. *Desobediências de gênero*. Salvador: Editora Devires, 2017.

PARAÍSO, Marlucy. *Pesquisas pós-críticas em educação no Brasil: esboço de um mapa*. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, v. 34, n. 122, p. 283-303, 2004.

PARAÍSO, Marlucy Alves. Composições curriculares: culturas e imagens que fazemos e que nos fazem. *Educação Temática Digital*, v. 9, p. 108-125, 2008.

PARAISO, Marlucy. A ciranda do currículo com gênero, poder e resistência. *Currículo sem Fronteiras*, v. 16, n. 3, p. 388-415, 2016a.

_____. Currículo e relações de gênero: entre o que se ensina e o que se pode aprender. *Linhas*, v. 17, p. 206-237, 2016b.

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

POCAHY, Fernando. A heterossexualidade como regime de verdade: problematizações na cama do humano moderno. In: GIVINI, Ana Cristina & DORNELLES, Priscila. *Babado acadêmico no recôncavo baiano*. Salvador: Edufba, 2017.

POLANCO, Zarái. Nos bastidores do feminicídio: Olhando embaixo do tapete das comunidades eclesiais. *Coisas do Gênero*. São Leopoldo, v.5 n. 2, 2019.

PHILIPPSEN, Rosane. O Fórum de Reflexão da Mulher Luterana como espaço de encontro e resistência das mulheres da IECLB. *Coisas do Gênero*. São Leopoldo. v. 4 n. 1, p. 57-68, 2018.

ROSADO-NUNES, Maria José. Feminismo, gênero e religião? Os desafios de um encontro possível. *Estudos de Religião*, v. 31, p. 65-76, 2017.

SANTOS, Eliad Dias dos. Alianças políticas para enfrentar o fundamentalismo. In: GUALBERTO, Ana; MARCOLINO, Adriana; SERPA, Bibiana; SILVA, Carmen; SANTOS, Eliad Dias dos; GEBARA, Ivone; BATISTA, Juneia; VIANA, Márcia; COSTA, Maria Luiza da; TEIXEIRA, Marilane; CRUZ, Natalia Mori; BRITO, Priscilla; PINHEIRO, Rita; MOTA, Sonia; BRANCO, Sophia; ATHAYDE, Thayz de; HERMIDA, Viviane; MELLEIRO, Waldeli. *Diálogos Feministas: Desafios do feminismo frente ao crescimento da onda fundamentalista*. São Paulo: Fundação Friedrich Ebert e SOS Corpo Instituto Feminista para a Democracia, 2019.

SANTOS, Deisy Christina Moreira. A Importância das Questões de Gênero e Sexualidade na Formação Docente. *Coisas do Gênero*. São Leopoldo. v. 4 n. 1, p. 102-115, 2018.

SEGNER, Daniela. Discernimento moral e ética cristã: Um desafio contemporâneo. *Coisas do Gênero*. São Leopoldo, v.2 n. 1, p. 135-149, 2015.

SILVEIRA, Catharina da Cunha; MEYER, Dagmar Estermann; FÉLIX, Jeane. A generificação da intersectorialidade no Programa Saúde na Escola. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos RBEP-Inep*, v. 100, p. 423-442, 2019.

SILVA, Carolina Castro. Gênero na formação de pedagogas: os percalços na inserção da temática nos percursos curriculares. In: *39 Reunião Anual – ANPED*. Niterói, 2019. Anais. São Paulo: ANPED, 2019.

SOUZA, Sandra Duarte de. *Revista Mandrágora: Gênero e religião nos estudos feministas*. In: *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, 2004.

SILVA, Tomaz Tadeu. Monstros, ciborgues e clones: os fantasmas da pedagogia crítica. In: SILVA, Tomaz Tadeu et al (Org.). *Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 11-22.

SOIHET, Rachel. Preconceitos nas charges de O Pasquim: mulheres e a luta pelo controle do corpo. *ArtCultura*, v. 9, p. 39-54, 2007.

- SOUZA, Sandra Duarte de; SANTOS, Naira Pinheiro dos. Estudos Feministas e Religião. In: SOUZA, Sandra Duarte de; SANTOS, Naira Pinheiro dos (org). *Estudos Feministas e Religião: Tendências e debates*. Vol. 2. Curitiba: Editora Prismas, 2015.
- SOUZA, Pedro Fernandez de; FURLAN, Reinaldo. *A questão do sujeito em Foucault*. São Paulo: Psicologia USP, 2018.
- SOUZA, Carolina Bezerra de; WISCH, Taiana Luisa. O papel das mulheres entre os Evangelhos de Marcos e Mateus: o caso das narrativas intercaladas de Mt 9.18-261. *Coisas do Gênero*. São Leopoldo. v.4 n. 2, p. 119-132, 2018.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Revista Educação e Realidade*, Rio Grande do Sul, 1995.
- SCOTT, Joan. *A Invisibilidade da Experiência*. Tradução de Lúcia Haddad. São Paulo: Proj. História, 1998.
- SKLIAR, Carlos. *Desobedecer a linguagem: Educar*. Trad. Giane Lessa. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- STJERNA, Kirsi. Mulheres e reforma. *Coisas do Gênero*. São Leopoldo, v.3 n. 2, p. 36 - 48, 2017.
- SWAIN, Tania. “Todo homem é mortal. Ora, as mulheres não são homens, logo, são imortais”. In: RAGO, Margaret & VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Para uma vida não fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 389-402.
- THOMPSON, Denise. *Radical Feminism Today*. California: Sage Publications, 2001.
- VASCONCELOS, Fabio; ANDRADE, Maria Celeste de Moura. A mulher professora: gênero e constituição da identidade docente. In: *27 Reunião Anual – ANPED*. Caxambu, 2004. Anais. São Paulo: ANPED, 2004.
- VARGAS, Juliana Ribeiro de. *O que ouço me conduz e me produz? A constituição de feminilidades de jovens contemporâneas no espaço escolar da periferia*. 2015. 196 f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.
- VEIGA NETO, Alfredo; LOPES, Maura Corcini. Inclusão e governamentalidade. *Campinas. Educ. Soc.*, vol. 28, n. 100 - Especial, p. 947-963, 2007.
- WARSCHAUER, C. Rodas e narrativas: caminhos para a autoria de pensamento, para a inclusão e a formação. In: *Psicopedagogia: contribuições para a educação pós-moderna*. Org. Beatriz Scoz. Petrópolis: Vozes, pp. 13-23, 2004. Disponível em: <http://docplayer.com.br/37441277-Rodas-e-narrativas-caminhos-para-a-autoria-de-pensamento-para-a-inclusao-e-a-formacao.html/> Acesso em: 30 de março de 2020.
- WENETZ, Ileana. *Presentes na escola e ausentes na rua*. Brincadeiras de crianças marcadas pelo gênero e pela sexualidade. 2012. 229 f. Tese (Doutorado em Ciências do Movimento Humano) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, 2012.

WENETZ, Ileana; STIGGER, M. P. ; Meyer, Dagmar E. E. As (des)construções de gênero e sexualidade no recreio escolar. *Revista Brasileira de Educação Física e Esporte*, v. 27, p. 117-128, 2013.

WITCHES, Pedro Henrique; LOPES, Maura Corcini. Educação de surdos e governamentalidade linguística no Estado Novo (Brasil, 1934-1948). *Hist. Educ.* [online], v. 19, n. 47, p. 175-195, 2015.

2. O SORRISO DE MEDUSA

BALTHAZAR, Gregory. Crianças viadas e o deslugar do gênero na escola: notas para um feminismo cor de ar. *Educar em Revista*, Curitiba, v. 36, p. 1-22, 2020.

BALTHAZAR, Gregory & MARCELLO, Fabiana. Feminismos para além dos feminismos: êthos crítico e transformação do pensamento. *Educação em Revista*, Belo Horizonte, v. 34, p. 1-34, 2018.

BRAIDOTTI, Rosi. Diferença, diversidade e subjetividade nômade. *Labrys: estudos feministas*, n. 1-2, 2002.

BRAIDOTTI, Rosi. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa, 2004.

BRUM, Eliane. Por que as pessoas falam tanto?. *Revista Época*, set. 2009.

CAMPAGNOLO, Ana Caroline. *Feminismo: perversão e subversão*. Campinas: VIDE editorial, 2019.

CIXOUS, Hélène. O riso da Medusa. In: BRANDÃO, Izabel et al (Org.). *Traduções da cultura: perspectivas críticas feministas (1970-2010)*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2017, p. 129-155.

CIXOUS, Hélène. Un effet d'épine rose. In: CIXOUS, Hélène. *Le rire de la Médusa et autres ironies*. Paris: Galiée, 2010, p. 23-23.

COHEN, Jeffrey. A cultura dos monstros. In: SILVA, Tomaz Tadeu et al (Org.). *Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 23-60.

CONDÉ, Maryse. *Eu, Tituba: Bruxa negra de Salém*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

DAL'IGNA, Maria Cláudia. Grupo focal na pesquisa em educação: passo a passo teórico-metodológico. In: MEYER, Dagmar E.; PARAÍSO, Marlucy A.. (Org.). *Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação*. Belo Horizonte: Mazza, 2012, 1ed, v. 1, p. 195-217.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2013.

DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

DEPLAGNE, Luciana. Cixous: o voo transatlântico de Medusa. In: BRANDÃO, Izabel et al (Org.). *Traduções da cultura: perspectivas críticas feministas (1970-2010)*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2017, p. 156-160.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

GEBARA, Ivone. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista concedida à Maria José Rosado-Nunes. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 294-304, jan./abr., 2010. Disponível em: <https://bit.ly/367yPM0>. Acesso em: 29 jun. 2021.

GEBARA, Ivone. *Mulheres, religião e poder: ensaios feministas*. São Paulo: Edições Terceira Via, 2017.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, Tomaz Tadeu. *Antropologia do ciborgue*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 33-118.

LOURO, Guacira. Currículo, gênero e sexualidade - o normal, o diferente e o excêntrico. In: LOURO, Guacira et al (Org.). *Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo em educação*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003, p. 41-52.

MACHADO, Maria das Dores. Representações e relações de gênero em grupos pentecostais. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n.2, p. 387-396, 2005.

MARTINS, Ana Paula Vosne. O caso Naná: representações de gênero no encontro entre texto e imagem no século XIX. *História, Questões e Debates*, v. 34, p. 157-174, 2001.

MARTINS, Ana Paula Vosne. Caminhos para o Feminismo: das relações entre o movimento pelos direitos das mulheres, o humanismo liberal, a religião e a filantropia no século XIX. In: MOREIRA, Rosemeri & KLANOVICZ, Luciana (Org.). *Estudos de gênero em perspectiva*. Ponta Grossa: ANPUH/PR, 2016, p. 9-43.

MARTINS, Ana Paula Vosne. Qual feminismo? Reflexões sobre o feminismo conservador e a escrita militante de Amélia Rodrigues (1861-1926). *Revista do Arquivo Nacional*, v. 33, p. 95-116, 2020.

MOUFFE, Chantal. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. *Revista Política e Sociedade*, Florianópolis, v. 1, n. 3, p. 11-26, out. 2003.

MOSSUZ-LAVAU, Janine. Sexualidade e religião: o caso das mulheres muçulmanas na França. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 377-386, 2005.

OVÍDIO. *Metamorfoses*. São Paulo: Editora 34, 2017.

PAGLIA, Camille. 'Feminismo não pode ser lugar de mulheres com ódio de homem.' Entrevista concedida a Mílibi Arruda, Pepita Ortega e Renato Vasconcelos. *Estadão*, 2019.

PARAÍSO, Marlucy Alves. Composições curriculares: culturas e imagens que fazemos e que nos fazem. *Educação Temática Digital*, Campinas, v. 9, p. 108-125, 2008.

PARAÍSO, Marlucy Alves. Currículo e relações de gênero: entre o que se ensina e o que se pode aprender. *Revista Linhas*, Florianópolis, v. 17, n. 33, p. 206-237, 2016.

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

PERROT, Michelle. *As mulheres ou o silêncio da história*. Bauru: Edusc, 2005.

RAGO, Margareth. Feminizar é preciso: por uma cultura filógina. *São Paulo em Perspectiva*, Campinas, v.15, n.3, p. 58-66, 2001.

ROSADO-NUNES, Maria José. Feminismo, gênero e religião? Os desafios de um encontro possível. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 31, n. 2, p. 65-76, 2017.

SATRAPI, Marjane. *Bordados*. Tradução Paulo Werneck. São Paulo: Quadrinhos na cia, 2015.

SILVA, Tomaz Tadeu. Monstros, ciborgues e clones: os fantasmas da pedagogia crítica. In: SILVA, Tomaz Tadeu et al (Org.). *Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 11-22.

SOIHET, Rachel. Preconceitos nas charges de O Pasquim: mulheres e a luta pelo controle do corpo. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 9, n. 14, p. 39-54, 2007.

SWAIN, Tania. "Todo homem é mortal. Ora, as mulheres não são homens, logo, são imortais". In: RAGO, Margaret & VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Para uma vida não fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 389-402.

TOMITA, Luiza Etsuko. A Teologia Feminista Libertadora: Deslocamentos Epistemológicos. *Anais do Fazendo Gênero 9*. Universidade Federal de Santa Catarina, 2010.

ZIMBERG, Gabriela. *O Antifeminismo: mapeamento dos discursos antagonistas do movimento feminista na internet*. 2018. 138 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Semiótica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.

3. A SOCIEDADE DAS OUTSIDERS

ARAGÃO, Manuella. *Gênero e sexualidade nos currículos de formação em pedagogia da Universidade Federal de Sergipe*. 2021. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Sergipe, Aracaju, 2021.

BALTHAZAR, Gregory & MARCELLO, Fabiana. Feminismos para além dos feminismos: êthos crítico e transformação do pensamento. *Educação em Revista*, v. 34, p. 1-34, 2018.

BORBA, Perilo. Virgem? Sim, é normal. *Verbo da Vida*, Campina Grande, 25 out. 2014. Disponível em: <shorturl.at/tDLO1> Acesso em: 02 jun. 2021.

BLACK, Naomi. *Virginia Woolf as Feminist*. Ithaca: Cornell University Press, 2018.

BROWN, Wendy. *Undoing the demos: neoliberalism's stealth revolution*. New York: Zone Books, 2015.

ELIAS, Juanita. Davos woman to the rescue of global capitalism: postfeminist politics and competitiveness promotion at the World Economic Forum. *International Political Sociology*, v. 7, n. 2, pp. 152–69, 2013.

FISCHER, Rosa. Foucault e o desejável conhecimento do sujeito. *Educação e Realidade*, v. 24, n.1, p. 39-59, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

_____. l. Michel Foucault entrevistado por Dreyfus e Rabinow. DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *O corpo utópico, as heterotopias*. São Paulo: N-1, 2013.

FREDERICK, Marla. Mediated missions: the gospel according to women. *Missiology*, v. 43, n. 2, pp. 121-136, 2015.

FREITAS, Lenise. Movimento Feminista, ideologia de Gêneros e a Palavra. **Verbo da Vida**, Campina Grande, 4 nov. 2015. Disponível em: < shorturl.at/auzAX > Acesso em: 02 jun. 2021.

FREITAS, Sandro. “*Saber ser homem*”: a construção da masculinidade entre jovens presbiterianos. 201. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016.

GENZ, Stéphanie & BRADON, Benjamin. *Postfeminism: cultural text and theories*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

GILL, Rosalind. Culture and subjectivity in neoliberal and postfeminist times. *Subjectivity*, v. 25, n. 1, pp. 432–445, 2008.

LOURO, Guacira. *Prendas e anti-prendas: uma escola de mulheres*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1987.

_____. Gênero e sexualidade: pedagogias contemporâneas. *Pro-Posições*, v. 19, n. 2, p. 17-23, 2005.

_____. Destemidos, bravos e solitários - a masculinidade na versão western. *Bagoas - Estudos gays*, v. 7, p. 172-182, 2013.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis: Vozes, 2011.

MACHADO, Maria das Dores. Representações e relações de gênero em grupos pentecostais. *Revista Estudos Feministas*, v. 13, n.2, p. 387-396, 2005.

MATOS, Maria Izilda. *Meu lar é o botequim: alcoolismo e masculinidade*. São Paulo: Editora Nacional, 2001.

McLAREN, Margaret. Heterotopia as a space of feminist resistance. *Labrys: Estudos Feministas*, Vol. 27, pp.1-17, 2015.

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

POCAHY, Fernando & DORNELLES, Priscila. Problematizando gênero e sexualidade em interlocução com educadoras/res de uma escola confessional-filantrópica. *Revista Docência e Cibercultura*, v. 3, p. 127-150, 2019.

PRÜGL, Elizabeth. Neoliberalising feminism. *New Political Economy*, v. 20, n. 4, pp. 614–631, 2014.

SAFFIOTI, Heleieth. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. *Cadernos Pagu*, nº.16, pp. 115-136, 2001.

SALINAS, Valquíria. O que é uma mulher empoderada?. *Mulher Cristã*. 2021. Disponível em:< <https://www.mulhercrista.com.br/colunistas/valquiria-salinas/469-o-que-e-uma-mulher-empoderada>>Acesso em: 02 jun. 2021.

SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

SULLIVAN, Katie & DELANEY, Helen. A femininity that “giveth and taketh away”: the prosperity gospel and postfeminism in the neoliberal economy. *Human Relations*, v. 27, pp. 1–17, 2016.

TADEU, Tomaz. Mapeando a [complexa] produção teórica educacional. *Currículo sem Fronteiras*, v.2, n.1, pp.5-14, 2002.

TEIXEIRA, Jaqueline. *Da controvérsia às práticas: conjugalidade, corpo e prosperidade como razões pedagógicas na Igreja Universal*. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

_____. *A conduta universal: governo de si e políticas de gênero na Igreja Universal do Reino de Deus*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

WOOLF, Virginia. *Três guinéus*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

WREEN, Mary. Selling salvation, selling success: neoliberalism and the US Prosperity Gospel. *Cambridge Journal of Economics*, v. 45,n. 2, pp. 1-17, 2021.

JASMINS NO FIM DE UMA VIAGEM?

CALLIGARIS, Contardo. Ilhas desconhecidas. Folha de São Paulo. 2007. Disponível em:<<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq2911200726.htm>> Acesso em 04 jun. 2021.

LOURO, Guacira Lopes. Viajantes pós-modernos. In: *Um Corpo Estranho – Ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2004, 92 p.

SATRAPI, Marjane. *Persépolis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.