



O SORRISO DE MEDUSA: MONSTRAS OU NOMADISMOS FEMINISTAS E EVANGÉLICOS?

THE MEDUSA SMILE:
MONSTERS OR FEMINIST AND EVANGELICAL NOMADISMS?

Gregory da Silva Balthazar*

Stefane Rodrigues Colman**

Resumo: Neste texto problematizamos, a partir de um grupo focal com evangélicas, duas dimensões do que chamamos, aqui, de currículo de gênero Medusa. Na primeira camada, delineamos o currículo Medusa como um eco, nos ditos das evangélicas, de um discurso androcêntrico secular que constrói as feministas como uma monstruosidade que coloca as normas do discurso de gênero em perigo. Paradoxalmente, sugerimos como as feministas constroem as evangélicas como seu negativo: mulheres singularmente assujeitadas às normas de gênero. Por fim, e em sua segunda camada, defendemos, na esteira de autoras como Gilles Deleuze e Rosi Braidotti, a urgência de nos afastarmos das representações dicotômicas que separam inexoravelmente feministas e evangélicas, sugerindo, assim, a outridade de Medusa como potência a uma ética nômade capaz de conjugar, contingentemente, um viver feminista e um viver evangélico.

Palavras-chave: Currículo. Feminismos. Evangélicas. Nomadismo. Gênero.

Abstract: Through a focus group with evangelical women, we aim to problematize two dimensions of what we call Medusa gender curriculum. At first, we point out the Medusa curriculum as an echo of a secular androcentric discourse in the evangelicals' speeches, which constructs the feminists as a monstrosity that places the gender discourse norms in danger. Paradoxically, we suggest how feminists construct evangelical women as their negative: subjected to gender norms. Second and finally, we defend according to authors as Gilles Deleuze and Rosi Braidotti the urgency of moving away from dichotomous representations that inexorably

* Doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Tiradentes. Coordenador do Núcleo Diadorim de Estudos de Gênero. E-mail: gsbalthazar@gmail.com

** Mestra em Educação pela Universidade Tiradentes. Membro do Núcleo Diadorim de Estudos de Gênero (PPED/UNIT). E-mail: stefanecolman@gmail.com



separate feminists and evangelicals, suggesting, thus, the Medusa otherness as power to a nomadic ethics capable of conjugating, contingently, a feminist and an evangelical way of life.

Keywords: Curriculum. Feminisms. Evangelical women. Nomadism. Gender.

INTRODUÇÃO

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 Medusa¹. 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 a 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 decepcionou a cabeça. Foi Perseu, então, que causou à 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 Cixous² 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?*” (grifos nossos). É assim que a autora delinea 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,

¹ Para além de nossas intervenções, a história de Medusa segue conforme proposto por Ovídio no livro *Metamorfoses*. OVÍDIO. **Metamorfoses**. Trad. Domingos Lucas Dias. São Paulo: Editora 34, 2017. (Livro IV). p. 740-803.

² 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. p. 131.



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 o fato dela 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”³.

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”⁴. 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”⁵.

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 vês nada. Não te mexas, pois podes cair. Principalmente não vás à floresta. O horror ao escuro nós o interiorizamos”⁶. 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 aprendizado e a incorporação das normas que instituem o feminino – procriadora, sedutora, bela, intuitiva,

³ FOUCAULT, Michel. **Os anormais**. 2. ed. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 47.

⁴ MARTINS, Ana Paula Vosne. O caso Naná: representações de gênero no encontro entre texto e imagem no século XIX. **História: Questões e Debates**, Curitiba, v. 34, p. 157-174, 2001. p. 162. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/his.v34i0.2663>.

⁵ 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. p. 393.

⁶ CIXOUS, 2017, p. 132.



passiva, frágil, materna, etc.”⁷. O corpo feminino marcado pela monstruosidade 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]”⁸.

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, vaziar, 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]*”⁹ (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 Campagnolo¹⁰. 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’”¹¹.

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

⁷ SWAIN, 2009, p. 394.

⁸ LOURO, Guacira Lopes. Currículo, gênero e sexualidade – o normal, o diferente e o excêntrico. In: LOURO, Guacira Lopes; NECKEL, Jane Felipe; GOELLNER, Silvana Vilodre (org.). **Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo na educação**. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 41-52. p. 44.

⁹ SILVA, Tomaz Tadeu. Monstros, ciborgues e clones: os fantasmas da pedagogia crítica. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). **Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 11-22. p. 12.

¹⁰ CAMPAGNOLO, Ana Caroline. **Feminismo: perversão e subversão**. Campinas: Vide, 2019. p. 10.

¹¹ 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. p. 68. Disponível em: <https://bit.ly/3hgVACy>. Acesso em: 29 jun. 2021.



experiências de mulheridade que se tecem no seio de instituições patriarcais, inclusive, e que ainda se faz presente nos ditos de jovens evangélicas hoje. Com isso, e no segundo movimento de análise, desejamos sugerir que se largarmos o escudo e olharmos Medusa de frente veremos, como nos colocou Cixous, que a mostra 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”¹².

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 exécutantes de sua tarefa viril”, escreveu Hélène Cixous¹³ 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, o outro 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, o outro, 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 o *outro* 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”¹⁴.

¹² GIL, José. Metafenomenologia da monstruosidade: o devir-monstro. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). **Pedagogia dos monstros**: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 165-183. p. 168.

¹³ CIXOUS, 2017, p. 133.

¹⁴ COHEN, Jeffrey Jerome. A cultura dos monstros: sete teses. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). **Pedagogia dos monstros**: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 23-60. 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. Convidamos, assim, para a composição dos grupos, doze jovens evangélicas na faixa etária de 20 anos, solteiras e sem filhos, pertencentes à Igreja Verbo da Vida, uma Igreja de denominação neopentecostal localizada na cidade de Aracaju/SE. Contudo, e diante do aceite de oito jovens, decidimos por compor dois grupos focais de quatro membras cada. Antes dos grupos, buscamos, com dois dias de antecedência, conversar individualmente com cada participante através de uma sala criada no Google Meet para ler o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, de modo a esclarecer todos os pontos sobre a pesquisa e os direitos das participantes para que assim pudessem aceitar ou recusar sua participação.

Se escolhemos a metodologia do grupo focal, é porque a concebemos, aqui, como um *espaço de escuta* que se tece e que emerge *no* e *do* encontro intersubjetivo. Se, como propõe Maria Claudia Dal'igna¹⁵, 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 Brum¹⁶, “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, 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 Gebara¹⁷, uma das precursoras da teologia feminista brasileira, à Maria Rosado-Nunes, 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

¹⁵ 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. 1 v., p. 195-217. p. 203.

¹⁶ BRUM, Eliane. Por que as pessoas falam tanto?. **Revista Época**, set. 2009. [n.p.]. Disponível em: <https://glo.bo/3waN2T8>. Acesso em: 21 maio 2021.

¹⁷ ROSADO-NUNES, Maria José. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa: entrevista com Ivone Gebara. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v.14, n.1, p. 294-304, 2006. p. 301. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2006000100016>.



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. Seleccionamos, então, dois trechos que perpassam uma dimensão importante do governo dos corpos das mulheres pelo fundamentalismo muçulmano contemporâneo: o imperativo da virgindade para o casamento¹⁸. 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”¹⁹.

“*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 (Grupo Focal A); sendo seguida por Virgínia (Grupo Focal A): “*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, “ênfatiza 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”²⁰.

¹⁸ MOSSUZ-LAVAU, Janine. Sexualidade e religião: o caso das mulheres muçulmanas na França. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 377-386, 2005. Disponível em: <https://bit.ly/2UaTbkY>. Acesso em: 29 jun. 2021.

¹⁹ SATRAPI, Marjane. **Bordados**. Trad. Paulo Werneck. São Paulo: Quadrinhos na cia, 2015. [n.p.].

²⁰ MACHADO, Maria das Dores Campos. Representações e relações de gênero em grupos pentecostais. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 387-396, 2005. p. 389. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2005000200012>.



Contudo, e mesmo diante dessa interpretação bíblica de uma relação mais igualitária entre os gêneros quanto à sexualidade, as jovens evangélicas inelutavelmente 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:

“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, Grupo Focal B, grifos nossos).

Se, como disse Michelle Perrot²¹, “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”²². 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 religioso, em que, nas palavras da evangélica fundamentalista Ana Caroline Campagnolo²³: “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 Gebara²⁴ e a pastora Nancy Cardoso Pereira²⁵, 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

²¹ PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: Edusc, 2005. 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. p. 42. Disponível em: <https://bit.ly/3yek0Ud>. Acesso em: 29 jun. 2021.

²³ CAMPAGNOLO, 2019, p. 31.

²⁴ GEBARA, Ivone. **Mulheres, religião e poder: ensaios feministas**. São Paulo: Terceira Via, 2017.

²⁵ PEREIRA, Nancy Cardoso. **Palavras... Se feitas de carne: Leitura feminista e crítica dos fundamentalismos**. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2013.



dominação masculina e muito especialmente nos cargos ou nos espaços religiosos do cristianismo”²⁶. 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”²⁷.

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 (Grupo Focal A); *“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 (Grupo Focal A). 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”²⁸. 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, Grupo Focal A, 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

²⁶ GEBARA, 2017, p. 9.

²⁷ GEBARA, 2017, p. 10.

²⁸ COHEN, 2000, p. 48.



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.²⁹ (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 morais³⁰ – e de hoje – memes, canais do youtube, grupos de redes sociais, discursos políticos³¹ – 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*, Paglia³² 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”³³; ou de como muitos 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 feminino³⁴. 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

²⁹ MARTINS, Ana Paula Vosne. Qual feminismo? Reflexões sobre o feminismo conservador e a escrita militante de Amélia Rodrigues (1861-1926). **Acervo: Revista do Arquivo Nacional**, [S.l.], v. 33, n. 2, p. 95-116, 2020. p. 103. Disponível em: <https://bit.ly/3y6Xr3E>. Acesso em: 29 jun. 2021.

³⁰ SOIHET, 2007.

³¹ 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.

³² PAGLIA, Camille. ‘Feminismo não pode ser lugar de mulheres com ódio de homem.’ Entrevista concedida a Mílibi Arruda, Pepita Ortega e Renato Vasconcelos. **Estadão**, São Paulo, 18 abr. 2019. [n.p.]. Disponível em: <https://bit.ly/3qJERME>. Acesso em: 29 jun. 2021.

³³ PAGLIA, 20019, [n.p.].

³⁴ BALTHAZAR, Gregory da Silva. Crianças viadas e o deslugar do gênero na escola: notas para um feminismo cor de ar. **Educar em Revista**, Curitiba, v. 36, e69557, 2020. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0104-4060.69557>.



conformado por imagens já produzidas de objetivos a perseguir, de metas a atingir e de aprendizagens a serem conferidas³⁵. 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 homens³⁶. 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, Grupo Focal A, 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 graciososa [...] é, na verdade, brinqueado de um homem”³⁷. Mais do que ser *um sintoma* de uma cultura androcêntrica, a imagem da feminista como currículo nos 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

³⁵ PARAÍSO, Marlucy Alves. Composições curriculares: culturas e imagens que fazemos e que nos fazem. **Educação Temática Digital**, Campinas, v. 9, p. 108-125, 2008. p. 109. DOI: <https://doi.org/10.20396/etd.v9i0.1047>.

³⁶ 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, 2016. p. 9-43.

³⁷ CAMPAGNOLO, 2019, p. 373-374.



[...] quem é normal e quem é anormal”³⁸. É preciso, portanto, recusar Medusa, a monstra, a anormal, a abjeta, 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 (Grupo Focal B) 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 uníssono, 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*³⁹ (grifos nossos).

Não é, portanto, novo nos estudos feministas a ideia de que as instituições religiosas são um locus 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*⁴⁰. É, nesse escopo da religião como *singularmente* um lugar de opressão que vemos ditos como o de Gabriela (Grupo Focal B) emergirem: *“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 Martins⁴¹, *“uma imagem construída pela memória política dos*

³⁸ 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. p. 209. DOI: <http://dx.doi.org/10.5965/1984723817332016206>.

³⁹ PERROT, 2005, p. 9.

⁴⁰ TOMITA, Luiza Etsuko. A Teologia Feminista Libertadora: Deslocamentos Epistemológicos. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 9., 2010, Florianópolis. **Anais [...]**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2010. p. 3. Disponível em: <https://bit.ly/3y8vtEz>. Acesso em: 29 jun. 2021.

⁴¹ MARTINS, 2016, p. 10.



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".

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?”⁴²

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”⁴³ – e, assim, afirma: “é como se minha Medusa voasse apenas com uma asa, quando *ela voa com muitas*”⁴⁴ (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*.⁴⁵ (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 [...]”⁴⁶, em direção à coragem de olhar Medusa de frente para ver que ela é bela e sorri a nós. Mais do que uma monstruosidade a ser aniquilada, Hélène Cixous ressignifica Medusa como um pequeno abalo, uma pequena

⁴² MARTINS, 2020, p. 107.

⁴³ DEPLAGNE, Luciana. Cixous: o voo transatlântico de Medusa. In: BRANDÃO, Izabel *et al* (org.). **Traduções da cultura: perspectivas críticas feministas (1970-2010)**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2017. p. 156-160.

⁴⁴ CIXOUS, Hélène. Un effet d'épine rose. In: CIXOUS, Hélène. **Le rire de la Médusa et autres ironies**. Paris: Galiée, 2010. p. 23-34. p. 30.

⁴⁵ CIXOUS, 2017, p. 146.

⁴⁶ CIXOUS, 2017, p. 143.



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”⁴⁷.

Se, como nos ensinou Deleuze⁴⁸, 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”⁴⁹. Assim, e antes de falar do currículo Medusa como resistência no sentido de fratura ou libertação, pensamos a monstruosidade 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”⁵⁰.

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”⁵¹ (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 monstruosidade *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”⁵²? (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*

⁴⁷ CIXOUS, 2017, p. 147.

⁴⁸ DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Trad. Peter Pál Pelbart. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013. p. 113.

⁴⁹ PARAÍSO, 2016, p. 209.

⁵⁰ PARAÍSO, 2016, p. 210.

⁵¹ DELEUZE, 2013, p. 62.

⁵² COHEN, 2000, p. 31.



negra de Salém da escritora franco-guadalupense Maryse Condé. Lembramos, aqui, o excerto que narra o encontro e o diálogo de Tituba, uma escrava 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?”⁵³, 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?”⁵⁴, 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, Grupo Focal B, 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, Grupo Focal B, grifos nossos).

Se, como nos provoca a pensar Rosi Braidotti⁵⁵, 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 que as jovens evangélicas produziram, coletivamente, um rachar das coisas 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,

⁵³ CONDÉ, Maryse. **Eu, Tituba**: Bruxa negra de Salém. Salem. Trad. Natalia Borges Polesso. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020. p. 145.

⁵⁴ CONDÉ, 2020, p. 148.

⁵⁵ BRAIDOTTI, Rosi. **Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada**. Barcelona: Gedisa, 2004.



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 que inicialmente apareceu no debate dos dois grupos focais, é abrir uma brecha para as intensidades das forças da vida, como um fugido gesto *furt-vo-ando*, que nos constrange 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”⁵⁶.

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”⁵⁷. 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.*⁵⁸ (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”⁵⁹. Nesse sentido, Rosi Braidotti⁶⁰ 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

⁵⁶ DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, 1998. p. 39.

⁵⁷ PARAÍSO, 2016, p. 211.

⁵⁸ ROSADO-NUNES, 2006, p. 304.

⁵⁹ BRAIDOTTI, 2004, p. 190.

⁶⁰ BRAIDOTTI, 2004, p. 197.



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 outros lugares, qual seja: a igreja e 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 à 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. 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, de como os feminismos constroem as evangélicas como uma animalidade monstruosa produzida pelos grilhões da dominação; e, por outro lado, de como as evangélicas aprenderam a ver as feministas como mulheres bestas, irracionais e históricas.

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, 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 nos *outros* animalizados. 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 entre 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, Grupo Focal B, 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, Grupo Focal B, grifos nossos).

A relação entre a experiência feminista e a experiência evangélica é, portanto, “uma guerra de fronteiras”, para usar um termo de Donna Haraway⁶¹. Nas falas acima, poderíamos ver a reafirmação da cultura política binária 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 educacional⁶². 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”⁶³.

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 Braidotti⁶⁴, “é um mito, ou ficção política, que me permite *pensar sobre e me mover através de categorias estabelecidas e níveis de experiência*” (grifos nossos). É esse nomadismo que, para nós, pulsa em falas do grupo focal, como a de Mariana (Grupo Focal B, grifos nossos): “Então, se eu como cristã, acredito que

⁶¹ 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.

⁶² SILVA, 2000.

⁶³ DELEUZE; PARNET, 1998, p. 39.

⁶⁴ BRAIDOTTI, Rosi. Diferença, Diversidade e Subjetividade Nômade. Trad. Roberta Barbosa. **Labrys**, Brasília, n. 1-2, p. 1-16, jul./dez. 2002. p. 10. Disponível em: http://www.historiacultural.mpbnet.com.br/feminismo/Diferenca_Diversidade_e_Subjetividade_Nomad_e.pdf. Acesso em: 29 jun. 2021.



o feminismo não vá ferir os meus princípios como cristã, é possível sim construir uma ponte. Ou por que eu necessariamente preciso me rotular?”

Abandonar a categoria estabelecida dos feminismos ou de evangélicas é um modo de entrever nas falas das jovens algo para além da polarização das imagens monstruosas refletidas no escudo de Perseu: “*eu prefiro encontrar um terceiro caminho*”, disse Camila (Grupo Focal B) 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.

CONCLUSÃO

É inegável como, hoje, 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 primeiro de resistência diante da onda reacionária-religiosa que visa governar nossas condutas, nossos corpos, nossos gestos e nossos pensamentos⁶⁵. Nesse conturbado contexto, parece derradeiro perguntar sobre a possibilidade de aproximação de experiências que são, historicamente, construídas como opostas: seja o discurso evangélico hegemônico que constrói as feministas como uma mulheridade ameaçadora e como exato negativo da mulheridade evangélica; seja o discurso de algumas matizes dos feminismos que, por sua vez, enxergam as evangélicas como seu exato contrário subjetivo – mulheres submissas e destituídas de agência pelo patriarcado evangélico.

Contudo, e para além desse sentido dual de um currículo cultural que nos ensina a olhar a outra como uma monstra a matar, pensamos que construir pontes de diálogo entre posições subjetivas antagônicas é uma tarefa absolutamente urgente e necessária à luta contra os perigos reacionários do nosso tempo; sem dúvida como parte de um movimento que Chantal Mouffe⁶⁶ chamou de pluralismo agonístico: “este é um pluralismo que valoriza a diversidade e o dissenso e não tenta estabelecer uma esfera pública a partir da sua eliminação, uma vez que reconhece neles a real condição da possibilidade de uma vida democrática a ser conquistada”. É, portanto, não na busca de um consenso, mas na busca de um pluralismo agonístico que nos debruçamos

⁶⁵ BALTHAZAR, Gregory da Silva; MARCELLO, Fabiana de Amorim. Feminismos para além dos feminismos: êthos crítico e transformação do pensamento. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 34, e192828, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1590/0102-4698192828>.

⁶⁶ MOUFFE, Chantal. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. **Política e Sociedade**, Florianópolis, v. 1, n. 3, p. 11-26, out. 2003. p. 19. Disponível em: <https://bit.ly/3jy2oym>. Acesso em: 29 jun. 2021.



sobre um currículo Medusa capaz de nos fazer pensar em um paradoxal encontro microfísico de uma experiência feminista e evangélica, ressignificando, assim, categorias estabelecidas como binárias para abri-las a outros sentidos possíveis: “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”⁶⁷. Afirmar a diferença como radical contradição, como potência agonística pulsante nos nomadismos feministas e 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”⁶⁸.

REFERÊNCIAS

BALTHAZAR, Gregory da Silva. Crianças viadas e o deslugar do gênero na escola: notas para um feminismo cor de ar. **Educar em Revista**, Curitiba, v. 36, e69557, 2020. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0104-4060.69557>.

BALTHAZAR, Gregory da Silva; MARCELLO, Fabiana de Amorim. Feminismos para além dos feminismos: êthos crítico e transformação do pensamento. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 34, e192828, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1590/0102-4698192828>.

BRAIDOTTI, Rosi. Diferença, Diversidade e Subjetividade Nômade. Trad. Roberta Barbosa. **Labrys**, Brasília, n. 1-2, p. 1-16, jul./dez. 2002. Disponível em: http://www.historiacultural.mpbnet.com.br/feminismo/Diferenca_Diversidade_e_Subjetividade_Nomade.pdf. Acesso em: 29 jun. 2021.

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

BRUM, Eliane. Por que as pessoas falam tanto?. **Revista Época**, set. 2009. Disponível em: <https://glo.bo/3waN2T8>. Acesso em: 21 maio 2021.

CAMPAGNOLO, Ana Caroline. **Feminismo: perversão e subversão**. Campinas: Vide, 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. 23-34.

⁶⁷ DELEUZE; PARNET, 1998, p. 39.

⁶⁸ PARAÍSO, 2008, p. 122.



- COHEN, Jeffrey Jerome. A cultura dos monstros: sete teses. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu (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**. Salem. Trad. Natalia Borges Polesso. 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. 1 v., p. 195-217.
- DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Trad. Peter Pál Pelbart. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. 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: Ed. Mulheres, 2017. p. 156-160.
- FOUCAULT, Michel. **Os anormais**. 2. ed. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- GEBARA, Ivone. **Mulheres, religião e poder: ensaios feministas**. São Paulo: Terceira Via, 2017.
- GIL, José. Metafenomenologia da monstruosidade: o devir-monstro. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). **Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 165-183.
- 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 Lopes. Currículo, gênero e sexualidade – o normal, o diferente e o excêntrico. *In*: LOURO, Guacira Lopes; NECKEL, Jane Felipe; GOELLNER, Silvana Vilodre (org.). **Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo na educação**. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 41-52.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. Representações e relações de gênero em grupos pentecostais. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 387-396, 2005. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2005000200012>.
- 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, 2016. p. 9-43.
- MARTINS, Ana Paula Vosne. O caso Naná: representações de gênero no encontro entre texto e imagem no século XIX. **História: Questões e Debates**, Curitiba, v. 34, p. 157-174, 2001. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/his.v34i0.2663>.



MARTINS, Ana Paula Vosne. Qual feminismo? Reflexões sobre o feminismo conservador e a escrita militante de Amélia Rodrigues (1861-1926). **Acervo: Revista do Arquivo Nacional**, [S.l.], v. 33, n. 2, p. 95-116, 2020. p. 103. Disponível em: <https://bit.ly/3y6Xr3E>. Acesso em: 29 jun. 2021.

MOSSUZ-LAVAU, Janine. Sexualidade e religião: o caso das mulheres muçulmanas na França. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 377-386, 2005. Disponível em: <https://bit.ly/2UaTbkY>. Acesso em: 29 jun. 2021.

MOUFFE, Chantal. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. **Política e Sociedade**, Florianópolis, v. 1, n. 3, p. 11-26, out. 2003. Disponível em: <https://bit.ly/3jy2oym>. Acesso em: 29 jun. 2021.

OVÍDIO. **Metamorfoses**. Trad. Domingos Lucas Dias. São Paulo: Editora 34, 2017. (Livro IV).

PAGLIA, Camille. 'Feminismo não pode ser lugar de mulheres com ódio de homem.' Entrevista concedida a Mílibi Arruda, Pepita Ortega e Renato Vasconcelos. **Estadão**, São Paulo, 18 abr. 2019. Disponível em: <https://bit.ly/3qJERME>. Acesso em: 29 jun. 2021.

PARAÍSO, Marlucy Alves. Composições curriculares: culturas e imagens que fazemos e que nos fazem. **Educação Temática Digital**, Campinas, v. 9, p. 108-125, 2008. DOI: <https://doi.org/10.20396/etd.v9i0.1047>.

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. DOI: <http://dx.doi.org/10.5965/1984723817332016206>.

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 os silêncios da história**. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: Edusc, 2005.

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. Disponível em: <https://bit.ly/3hgVACy>. Acesso em: 29 jun. 2021.

ROSADO-NUNES, Maria José. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa: entrevista com Ivone Gebara. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v.14, n.1, p. 294-304, 2006. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2006000100016>.

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

SILVA, Tomaz Tadeu. Monstros, ciborgues e clones: os fantasmas da pedagogia crítica. In: SILVA, Tomaz Tadeu (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. Disponível em: <https://bit.ly/3yek0Ud>. Acesso em: 29 jun. 2021.



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. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 9., 2010, Florianópolis. **Anais [...]**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2010. Disponível em: <https://bit.ly/3y8vtEz>. Acesso em: 29 jun. 2021.

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.

Recebido em: 05 mar. 2023.

Aceito em: 27 abr. 2023.