



Selo Estudos
de Religião



REDUGE
Grupo de Pesquisa em Religião,
Educação e Gênero

**Elisa Rodrigues
Ana Luíza Gouvêa Neto
(ORGANIZADORAS)**

RELIGIÃO,
EDUCAÇÃO
E GÊNERO:
**EXPERIMENTOS
TEÓRICOS**



Selo Estudos de
Religião

Elisa Rodrigues
Ana Luíza Gouvêa Neto
(ORGANIZADORAS)



RELIGIÃO, EDUCAÇÃO E GÊNERO:

Experimentos teóricos

1ª edição
Juiz de Fora/MG
2023



@Editora UFJF, 2023

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem
autorização expressa da editora.

O conteúdo desta obra, além de autorizações relacionadas à permissão de uso
de imagens ou textos de outro(s) autor(es) são de inteira responsabilidade do(s)
autor(es) e/ou organizador(es)



**UNIVERSIDADE FEDERAL
DE JUIZ DE FORA**

Reitor

Marcus Vinicius David

Vice-Reitoria

Girlene Alves da Silva



**Equipe Editorial do
Selo Estudos de Religião**

André Sidnei Musskopf
(Coordenação)

Edson Fernando de Almeida

Arnaldo Érico Huff Júnior

Humberto Araujo Quaglio de Souza

Claudia Aparecida Santos Oliveira

Projeto Gráfico, Editoração e Capa

Paolo Malorgio Studio

Religião, educação e gênero: experimentos
teóricos/ organizadores Elisa Rodrigues, Ana
Luiza Gouvêa Neto-- Juiz de Fora : Editora
UFJF-Selo Estudos de Religião, 2023.114 p.: Livro digital.

100p.

ISBN: 978-65-89512-57-8

1. Gênero. 2. Sexualidade. 3. Fundamentalismo religioso.
4. Ensino Religioso. I. Rodrigues, Elisa II. Gouvêa Neto, Ana
Luiza. V. Título

CDU 2-472

Editora UFJF

Rua Benjamin Constant, 790

Centro - Juiz de Fora - MG - CEP 36015-400

Fone/FAX: (32)3229-7646 / (32)3229-7645

editora@ufjf.edu.br / distribuicao.editora@ufjf.edu.br

www.ufjf.br/editora

Filiada à ABEU



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Conselho Editorial

Selo Estudos de Religião

Frederico Pieper Pires

Universidade Federal de Juiz de Fora

Sônia Regina Corrêa Lages

Universidade Federal de Juiz de Fora

Rolando Pérez-Vela

Pontificia Universidad Católica del Perú

Marilu Rojas Salazar

Universidad Iberomaricana do México

Dilaine Soares Sampaio

Universidade Federal da Paraíba

Cláudio de Oliveira Ribeiro

Brasil

Vitor Chaves de Souza

Universidade Federal da Paraíba

Edla Eggert

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Donizete Aparecido Rodrigues

CRIA-Universidade Nova de Lisboa

PARECER E REVISÃO POR PARES

A obra foi submetida à avaliação pelo Conselho Editorial do Selo Estudos de Religião, avaliada por pares e aprovada para publicação

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO <i>Elisa Rodrigues</i>	6
CAPÍTULO 1 PEDAGOGIAS RELIGIOSAS DE GÊNERO E SEXUALIDADE: ALGUNS APONTAMENTOS <i>André S. Musskopf</i>	10
CAPÍTULO 2 PENSANDO A PARTIR DE JUDITH BUTLER: CORPOS, NORMAS, MATERIALIDADE, SEXO, GÊNERO E A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO <i>Ana Luíza Gouvêa Neto</i>	18
CAPÍTULO 3 UMA BREVE ANÁLISE SOBRE O PENSAMENTO TEOLÓGICO QUEER DE MARCELLA ALTHAUS-REID <i>Marcela Máximo Cavalcanti</i>	31
CAPÍTULO 4 VIOLÊNCIAS, DISCURSOS RELIGIOSOS E DIVERSIDADES SEXUAIS: CONTRIBUIÇÕES PARA O DEBATE <i>Roney Polato de Castro</i>	51
CAPÍTULO 5 FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO E ENSINO RELIGIOSO: REFLEXÕES SOBRE RELIGIÃO E EDUCAÇÃO NO BRASIL CONTEMPORÂNEO <i>Andréa Silveira de Souza</i>	66
CAPÍTULO 6 GÊNERO E SEXUALIDADE NAS ESCOLAS, POR ONDE COMEÇAR? <i>Nathália Ferreira de Sousa Martins</i> <i>Tânia Alice de Oliveira</i>	81
SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES	98

APRESENTAÇÃO

Elisa Rodrigues¹

Este livro emerge das leituras, das pesquisas e dos debates realizados no âmbito do REDUGE – Grupo de Pesquisa sobre Religião, Educação e Gênero, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Desde a sua fundação, em 2017, o REDUGE tem recibo e contribuído para a formação qualificada de pesquisadoras e pesquisadores em nível de iniciação científica, mestrado e doutorado. As pesquisas que temos realizado preocupam-se, de modo geral, com a capilaridade do fenômeno religioso, mas, em especial, com as formas com que as tradições religiosas do campo religioso brasileiro agem e interpelam nossa sociedade e cultura. Neste sentido, dentre os vários espaços em que se percebe a agência das religiões, dois lugares chamam-nos à atenção: a educação e o corpo. Especificamente, nos contextos escolares (na formação e capacitação docente, na construção de currículos e práticas de ensino) e na construção do gênero (na reificação de binarismos que excluem a possibilidade de reconhecimento e respeito às diversidades de gênero). Como resultado dessa convergência de preocupação teve início um projeto, que coordenou nosso interesse de estudos, sob a linha de pesquisa “Controvérsias entre religião, educação e gênero: Relações entre discurso, linguagens e práticas”.

Sob este projeto reuniram-se quatro pesquisadoras(es) e treze estudantes, entre aquelas e aqueles que carinhosamente recebemos como agregadas(os), pessoas interessadas nos debates que promovemos e convidadas(os) apresentadoras(es), as(os) quais contribuíram com suas pesquisas para uma reflexão crítica sobre a relação entre religião, educação e gênero. Desta série de debates realizados por meio de reuniões periódicas, principalmente, entre os anos de 2017 e 2020, resultaram participações em eventos acadêmicos, monografias, artigos de periódico, dissertações de mestrado e teses doutorais, aqui representadas por meio dos capítulos que seguirão e que resumem parte de nossa produção científica. Sempre esteve em nosso horizonte a preocupação de elaborarmos produções acadêmicas sobre religião, educação e gênero

1 Doutora em Ciência da Religião e em Ciências Sociais. Professora do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Líder do Grupo de Pesquisa em Religião, Educação e Gênero (REDUGE). E-mail: elisa.erodrigues@gmail.com.

que representassem aportes teóricos potentes para a abordagem do fenômeno religioso, mas que de modo igualmente potente fossem capazes de oferecer à sociedade chaves interpretativas úteis para a construção e compreensão do conhecimento religioso assim como expresso por meio de seus discursos, linguagens e práticas. Para nós, religião é coisa que habita, povoa e define as mentalidades e as práticas humanas. Portanto, conhecê-la, bem como compreendê-la, por meio de seus discursos (mitos, teologias, doutrinas), suas linguagens (rituais, performáticas, corpóreas, culturais, midiáticas) e suas práticas (nos campos da educação, da política, da ética e da moral), visa à elaboração de meios e de estratégias para a promoção de um entendimento mais amplo e público a respeito das populações religiosas, suas cosmovisões, suas ideias e crenças religiosas, assim como os efeitos que produzem por meio de suas agências em nosso meio social. Consideramos que tal conhecimento técnico e empático tem uma racionalidade quanto a fins muito específica: facilitar o reconhecimento, o respeito e a coexistência de pessoas e grupos religiosos e não-religiosos em nossa sociedade, asseverando que tanto direitos quanto deveres sejam garantidos para todos e todas com equidade, para a preservação (ou seria resgate?) do nosso Estado democrático de direito e de uma sociedade civil livre. Foi com esse intuito que em 18 de junho de 2019 realizamos o I Seminário de Pesquisa Religião, Educação e Gênero, no qual apresentamos e discutimos as primeiras versões dos textos que compõem esse livro.

Isto posto, a proposta desse livro é refletir a respeito de como na contemporaneidade corpo e sexualidade são atravessadas pela religião. Mas, vale destacar que pretendemos refletir especificamente a respeito dos efeitos produzidos pelas religiões do tronco abraâmico, de origem judaico-cristã, por meio de perguntas como: em que medida noções religiosas monoteístas imprimiram e modelaram nossos corpos? Como interferem e estão presentes em nossos currículos e práticas de ensino? Como essas noções interpelam nossos cotidianos sociais e que efeitos tais noções legaram para nossas sexualidades?

Para respondermos a essas questões, recorreremos a referências teóricas oriundas das humanidades que apresentam olhares e perspectivas da ciência da religião, da história, da antropologia e da teologia, na expectativa de cercar-nos de contribuições que nos ajudem a compreender como a religião tem exercido influência na construção de pedagogias que cerceiam ou liberam os corpos e ou que constituem políticas públicas para promoção do respeito ou subalternização das alteridades e diversidades étnicas-culturais e de gênero, mesmo entre aqueles que não professam crença.

Isto posto, pode-se entender que os capítulos que seguem são como um mapa do percurso que fizemos na tentativa de responder às questões acima. Como sempre afirmamos em nossas aulas e encontros, o mapa não é o percurso, mas uma representação dele; portanto, nem sempre é claro quanto às intempéries, as dificuldades e mesmo as conquistas do percurso que percorremos. O mapa nos dá ideia de onde

queremos chegar e de como fazê-lo, contudo, é fazendo o percurso que sentimos na pele, os desafios que esse percurso formativo nos reserva.

Neste sentido, o capítulo inicial *Pedagogias religiosas de gênero e sexualidade: alguns apontamentos*, de André S. Musskopf, apresenta-se como importante chave para abertura desse livro. Musskopf, ao definir sua compreensão do que sejam as pedagogias de gênero e de sexualidade, indica como em ambientes que extrapolam os muros das escolas, mas também nelas, são desenvolvidas técnicas, métodos e estratégias de educação que perpetuam certos modelos de gênero e sexualidade. Quais as implicações e os efeitos dessas pedagogias? A esta questão, o autor responderá com considerações realizadas com base em estudos queer, teorias da religião e teologia, aplicados à educação.

Na mesma linha, o capítulo *Pensando a partir de Judith Butler: corpos, normas, materialidade, sexo, gênero e a construção do sujeito*, de Ana Luíza Gouvêa Neto, apresenta com objetividade o pensamento e a contribuição da filósofa Judith Butler para a compreensão de como o gênero resulta, também, de performances acordadas histórica e socialmente. O pensamento da autora, demonstra Gouvea Neto, é respaldado num feminismo subversivo que lança luz sobre o entendimento de que certas normas naturalizam entendimentos sobre sexo e gênero que pedem revisão.

Essa revisão de pressupostos sobre o que seria o gênero é também um dos convites realizados pelo capítulo *Contribuições do pensamento teológico queer de Marcela Althaus-Reid*, de Marcela Máximo Cavalcanti. Neste capítulo, uma teóloga latino-americana igualmente subversiva e provocativa nos é apresentada pela autora, que ao resumir contribuições de uma hermenêutica teológica ainda pouco conhecida no Brasil, nos faz pensar sobre a potência de se *queerizar* nossos debates sobre sexualidade e corpo, sempre tão marcados pela imagem de um deus homem, incorpóreo e distante. Uma percepção, dentre outras possíveis, que nos conduz novamente à pergunta sobre os efeitos dessa imagem em nosso cotidiano e relações sociais.

Nesta toada, o capítulo de Roney Polato de Castro, intitulado *Violências, discursos religiosos e diversidades sexuais: contribuições para o debate*, oferece-nos um vislumbre de como uma mentalidade social marcada pelo binarismo de gênero, que define o masculino e o feminino pela biologia, confinando a vivência das sexualidades a certos padrões de conduta atribuídos “ao que é de homem” e “ao que é de mulher”, pode resultar em violências simbólicas e físicas decorrentes de certas ideias e crenças religiosas culturalmente difundidas desde uma interpretação cristã enclausurada num modelo de educação patriarcal.

Neste sentido, as inquietações do capítulo de Polato de Castro ganham vulto no capítulo seguinte de Andréa Silveira de Souza, intitulado *Fundamentalismo religioso e ensino religioso: reflexões sobre religião e educação no Brasil contemporâneo*. Ao abordar e esmiuçar a noção de fundamentalismo religioso com base em uma genealogia do conceito, a autora desvela como o fundamentalismo se comporta e pode ser percebido em nossas relações sociais cotidianas, a partir de certos indicadores, como: uma defesa radical de

certas ideias religiosas que definem uma identidade religiosa em oposição à outras, que se recusa à aceitação das alteridades, recusa-as e reage às diferenças religiosas afirmando sua superioridade em relação a quaisquer outras identidades e seus sistemas religiosos e culturais, por meio do sectarismo e da beligerância.

A implicação das condutas fundamentalistas, mais presentes entre alguns modos de religião do que outros, pode ser identificada em certos projetos de educação que sob a justificativa de serem apartidários e ou não-ideológicos, indicam o exato oposto em suas propostas na medida em afirmam um único jeito de ser pessoa (homem ou mulher), uma única forma de constituir família (a família constituída por pai, mãe e filhos biológicos), uma hierarquia étnico-racial e de gênero (representada pela supremacia do homem branco sobre mulheres e pessoas negras), dentre outros marcadores, a partir de uma interpretação literalista da Bíblia.

Essa compreensão, que em certa medida foi sendo elaborada desde o primeiro capítulo deste livro, conflui para o capítulo de Nathália Ferreira de Sousa Martins e Tânia Alice de Oliveira, *Gênero e sexualidade nas escolas, por onde começar?*, no qual as autoras buscam compreender as razões que conduzem à rejeição ao tema gênero e sexualidade, tanto entre as famílias e comunidade escolar mais ampla, quanto entre profissionais da educação e alguns políticos ligados ao poder legislativo. Com base na observação e análise de vivências peculiares a escolas do município de Juiz de Fora (Zona na Mata mineira), as autoras problematizam o uso de expressões como “ideologia de gênero”, cujo significado popularizado por religiosos fundamentalistas acusa de liberal, esquerdista e pervertido, esse discurso “ideológico” segundo o qual meninos e meninas podem ser o que quiser, contrariamente ao que ensina a Bíblia, isto é, que existiriam apenas duas formas de ser humano: o homem segundo a imagem de Deus (macho) e a mulher (derivada e inferior a esse homem). Sendo assim, esse capítulo explicita como uma postura fundamentalista cristã se comporta e pode ser percebida nas relações sociais cotidianas, por exemplo, escolares. Portanto, ao mesmo tempo que traz novos dados ao debate que se propõe esse livro, o capítulo demonstra como metodologicamente as referências teóricas discutidas em capítulos anteriores podem ser aplicadas à compreensão do que consideramos ser um atributo da religião, a sua capilaridade e modo como interpela o campo da educação e dos estudos de gênero (na teoria e na prática).

Nossa expectativa é que com essa contribuição reflexiva possamos encaminhar entendimentos sobre nossos próprios limites enquanto sociedade, no que diz respeito à discussão sobre certos *tabus* que envolvem, educação, corpo, sexo e gênero em contextos escolares, mídias sociais e espaços públicos de discussão. Justamente, por isso, para nós organizadoras, autoras e autores, é válido ressaltar que religião, educação e gênero são temas caracterizados por serem repletos de pulsão e pregnantas de êxtase, o que lhes tornariam íntimos, isto é, distintos apenas por linhas imaginárias.

CAPÍTULO 1

PEDAGOGIAS RELIGIOSAS DE GÊNERO E SEXUALIDADE: ALGUNS APONTAMENTOS

André S. Musskopf²

A discussão sobre questões de gênero e sexualidade no âmbito da Educação tem uma larga trajetória no Brasil. Essa foi uma das principais áreas que incorporou os estudos *queer* e/ou da diversidade sexual e de gênero por meio do trabalho pioneiro de pesquisadoras como Guacira Lopes Louro (1999; 2004). Como resultado, há uma ampla produção acadêmica e científica que, ao longo das últimas décadas, também se traduziu no desenvolvimento e implementação de políticas públicas. Mais recentemente, fortes ataques por parte de setores conservadores e fundamentalistas utilizando campanhas e projetos contra o que chamam de “ideologia de gênero” e “escola sem partido (e sem gênero)”, se voltaram justamente para essa área colocando sob suspeita tanto a produção acadêmica quanto as políticas públicas relacionadas a essas questões.

Embora tenham menos visibilidade, os estudos sobre gênero e sexualidade no âmbito da Teologia e Ciência da Religião também já contam com uma larga trajetória. Há uma ampla produção no campo das teologias feministas e, menor, sobre teologias lésbicas, gays e *queer* que evidenciam abordagens temáticas, teóricas e metodológicas diversas desenvolvidas ao longo das últimas cinco décadas.³ Além disso, há um caminho percorrido na Ciência da Religião em diálogo com estudos feministas, de gênero e de diversidade sexual e que vem ganhando força em décadas mais recentes com a constituição de cursos e programas próprios no âmbito da Ciência da Religião (SOUZA

2 Doutor em Teologia. Professor do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Líder do Grupo de Pesquisa Religião, Educação e Gênero (REDUGE). E-mail: asmusskopf@hotmail.com.

3 Ver pesquisa sobre o tema na Faculdades EST (MUSSKOPF, 2014).

& SANTOS, 2015). Pesquisas, trabalhos e produções acadêmicas, grupos de pesquisa, eventos científicos e periódicos especializados evidenciam uma reflexão sólida e consistente e que toma corpo nas instituições acadêmicas brasileiras.

Da mesma forma, o tema da educação não é um algo novo na discussão sobre religião. As diferentes tradições religiosas evidenciam preocupação com a formação de quem delas participa, mediante reflexões sobre como se dá a transmissão dos saberes e conhecimentos ligados a elas e à sociedade como um todo. Isso pode se dar de maneira mais formal, articulada e refletida (inclusive academicamente), como é o caso, por exemplo, da Educação Cristã em algumas denominações dessa tradição.⁴ Em outras tradições, apesar de nem sempre haver uma sistematização e reflexão organizada em termos formais, os processos de transmissão de conhecimentos também se efetivam a partir de determinadas pedagogias. Embora, muitas vezes, se entenda esses processos como simples “transmissão para repetição”, há diversos mecanismos e elementos que precisam ser considerados do ponto de vista do papel que desempenham, como são acionadas e como operam na vida de quem adere a uma tradição religiosa específica e do grupo que com ela se identifica como um todo.

Gênero e sexualidade são elementos fundantes de toda experiência religiosa e tais também produzem determinadas concepções e promovem determinados comportamentos em relação a gênero e sexualidade. Materializadas em suas linguagens particulares, mas que não raro se cruzam, gênero e sexualidade e religião se retroalimentam na produção de conhecimentos e práticas. Nesse processo são produzidas e acionadas específicas pedagogias que operam em distintos níveis e contextos da vivência religiosa e (se) articulam (com) questões de gênero e sexualidade também de modo diverso. No entanto, essa interseção entre experiência religiosa (Religião), pedagogias (Educação) e gênero e sexualidade tem sido pouco explorada tanto no campo da Educação quanto no campo da Religião. Por isso, o presente texto apresenta alguns apontamentos iniciais sobre esse tema para aprofundamento em reflexões futuras.

O termo “gênero” assumiu, nos últimos anos, uma popularidade que talvez fosse inimaginável para militantes, estudiosos e estudiosas que lidam com essas temáticas há décadas. Infelizmente a popularidade não se deve, em primeiro lugar, aos estudos e às discussões no âmbito dos Direitos Humanos, suas contribuições e conquistas em todo o mundo. Pelo contrário, “gênero” (e nesse termo foram confluídos diversos temas e questões que acionam diversos pânicos morais)⁵ tornou-se objeto de uma campanha com repercussão rápida entre quem até mesmo desconhecia seu significado e seu uso. Ainda assim, essa popularidade tem demandado (e possivelmente demandará

4 Ver, por exemplo, trabalho desenvolvido pela Comissão Evangélica Latino-Americana de Educação Cristã e trabalho como de Streck (1994).

5 Sobre pânicos morais ver Miskolci (2007).

ainda muito mais) um aprofundamento tanto das questões teóricas quanto práticas em relação ao seu uso e aos efeitos de sua “demonização” por meio do que se tornou conhecido como “ideologia de gênero”.⁶

Embora o uso de “gênero” nesse contexto tenha sido impreciso e equívoco, a simples afirmação de que “gênero” e “sexualidade” ou “sexo” se refiram a dimensões ou fenômenos diferentes oculta o fato de que todas elas estão profundamente interligadas e não se pode dissociar o que é biológico, social e cultural ou relacional (MUSSKOPF, 2005). Talvez, inclusive, o que toda essa repercussão e suas consequências estejam evidenciando é que o problema, especialmente em sociedades altamente patriarcais,⁷ está justamente no “gênero”, ou na forma como as pessoas constroem e apresentam suas identidades sociais considerando o padrão binário masculino/feminino e as questões decorrentes dele. Nesse sentido, gênero, sexo e sexualidade, não deveriam ser consideradas de forma separada, mas articuladas na compreensão das construções de identidades e identificações, especialmente quando se invoca a questão de gênero de maneira generalista.

Outra questão bastante evidente nesse fenômeno de “demonização do gênero” é a utilização da religião como elemento potencializador do impacto de determinados discursos. Embora não tão abraçado pela maioria das Igrejas Cristãs mais tradicionais, a grande repercussão das “denúncias” com relação à “ideologia de gênero” encontrou eco porque foram pronunciadas e promovidas por personalidades e grupos identificados com algum campo religioso por intermédio do discurso de “ameaça à família”. A utilização de novas tecnologias (particularmente de redes sociais e aplicativos), sem dúvida, também é um fator que precisa ser considerado no alcance que o fenômeno teve e tem. Residem, aí mesmo, elementos importantes para se pensar nas pedagogias de gênero e sexualidade no contexto atual.

A força e os recursos investidos na difamação de tudo que se relaciona com “gênero” evidenciam o que os próprios estudos no campo da Teologia e da Religião já identificaram há muito: a íntima relação entre religiosidade e gênero e sexualidade na construção social das relações de poder (dentro e fora das religiões). Tanto no campo mais amplo dos estudos que se dedicam à religião em diversas disciplinas quanto no âmbito mais propriamente teológico e da Ciência da Religião, particularmente baseados em ou em diálogo com os estudos feministas, gays e lésbicos, de gênero, *queer*, da diversidade sexual e de gênero, demonstram amplamente como religião e gênero e sexualidade se articulam na manutenção de sistemas políticos, econômicos, sociais e religiosos que produzem desigualdades, violências e injustiças. Por isso mesmo estas se constituíram, nas últimas décadas, como áreas do conhecimento com pesquisas,

6 Sobre “ideologia de gênero” ver Miskolci, Campana (2017) e Junqueira (2017).

7 Rita Segato (2012) refere-se a um “patriarcado de alta intensidade” e um “patriarcado de baixa intensidade”.

programas de formação em vários níveis, grupos de pesquisa, eventos e publicações acadêmicas.

No contexto brasileiro uma boa parte da energia e dos recursos para desmobilizar as discussões e ações em torno das questões de gênero voltou-se para o campo da educação. A retirada de “gênero” e “diversidade” de Planos de Educação, propostas legislativas como “Escola sem partido” (que, em geral, incluem a eliminação de discussões de gênero e sexualidade)⁸ e mesmo o sucateamento ou eliminação de espaços que promoviam ou promovem essas discussões aponta para o investimento no âmbito da educação como forma de frear as mudanças efetivadas e reinstaurar um suposto momento “pré-ideológico” ou “pós-ideológico”. É nesse cenário que entram em discussão as “pedagogias de gênero e sexualidade”⁹ e o desafio renovado de refletir sobre a relação entre religião e educação, particularmente, a partir das questões de gênero e sexualidade e como elas se materializam nos processos pedagógicos e religiosos vivenciados em diferentes contextos.

Um dos caminhos promissores para refletir sobre essas questões pode ser olhar para as vivências religiosas no âmbito da religiosidade popular (SILVA, 2003) e da religião vivida (ADAM, 2017),¹⁰ entendendo as mesmas como práticas pedagógicas não-formais no âmbito do gênero e da sexualidade. Essa abordagem permite entender como gênero e sexualidade se articulam em meio aos discursos e às práticas vivenciadas no cotidiano, contrapondo-as, por exemplo, a processos de educação formal e o possível impacto do dado religioso na sua configuração e execução. Em ambos os processos é possível perceber as incongruências e dissonâncias entre a formalidade institucional e as vivências concretas das pessoas e identificar, por um lado, a existência de tais pedagogias e suas características, e, por outro, elementos de conformação e de resistência que possam subsidiar as discussões nesse campo. Nessa perspectiva, cabe investigar a religiosidade popular mediante a ideia de religião vivida e sua relação

8 Ver reflexões de Reis, Eggert (2017) e Klein (2015).

9 Segundo Louro (1999, p. 25) “Todas essas práticas e linguagens constituíam e constituem sujeitos femininos e masculinos; foram – e são – produtoras de ‘marcas’. Homens e mulheres adultos contam como determinados comportamentos ou modos de ser parecem ter sido “gravados” em suas histórias pessoais. Para que se efetivem essas marcas, um investimento significativo é posto em ação: família, escola, mídia, igreja, lei participam dessa produção. Todas essas instâncias realizam uma pedagogia, fazem um investimento que, frequentemente, aparece de forma articulada, reiterando identidades e práticas hegemônicas enquanto subordina, nega ou recusa outras identidades e práticas; outras vezes, contudo, essas instâncias disponibilizam representações divergentes, alternativas, contraditórias. A produção dos sujeitos é um processo plural e também permanente. Esse não é, no entanto, um processo do qual sujeitos participem como meros receptores, atingidos por instâncias externas e manipulados por estratégias alheias. Ao invés disso, os sujeitos estão implicados e são participantes ativos na construção de suas identidades. Se múltiplas instâncias sociais, entre elas a escola, exercitam uma pedagogia da sexualidade e do gênero, esses processos prosseguem e se completam através de tecnologias de autodisciplinamento e autogoverno que os sujeitos exercem sobre si mesmos”.

10 Sobre “epistemologias da vida ordinária” no campo da religião ver Gebara (2008).

com questões de diversidade sexual e de gênero, problematizar “pedagogias de gênero e sexualidade” enquanto dispositivos de poder exercidos em processos de educação formal e sua relação com a religião e comparar e avaliar de que forma a religião interfere e constitui as pedagogias de gênero e sexualidade no âmbito da religiosidade popular e nos processos de educação formal.

Em minha Tese de Doutorado (MUSSKOPF, 2008) realizei uma releitura histórica sobre a formação do Brasil a partir dos eixos religiosidade e sexualidade, evidenciando, por meio da categoria “ambiguidade”, a forma diversa como se constituem essas realidades, bem como a relação entre elas. Essa investigação permitiu articular a pergunta por elementos para uma teologia *queer* no Brasil. Em relação ao país e à América Latina o foco esteve mais nas experiências de grupos religiosos e igrejas LGBTQIA+ ou “inclusivas”,¹¹ bem como em alguns autores e algumas autoras, particularmente a obra de Marcella Althaus-Reid (2001). A proposta de elaboração de uma teologia ou de um discurso religioso *queer*, nesse caso, articulou diferentes elementos numa “conversa” que incluiu autores e autoras de diversas áreas e abordagens, a utilização da arte e outras fontes menos convencionais e as histórias de vida de pessoas trans coletadas e relatadas a partir de metodologias de história oral. A pergunta central, nesse caso, esteve voltada para a questão epistemológica.

Um olhar adiante nessas questões, a partir da articulação entre religião e educação, pode retomar elementos e questões levantadas por essa pesquisa em termos teóricos e metodológicos. Do ponto de vista teórico, é importante retomar e aprofundar elementos do campo da religiosidade popular articulada com pesquisas sobre religião vivida no contexto atual, para perceber a relação entre os sentidos religiosos construídos e vivenciados pelos indivíduos e grupos sociais em sua prática cotidiana no que diz respeito a gênero e sexualidade. Da mesma forma, é importante sistematizar uma ampla produção no campo da educação que reflete sobre “pedagogias de gênero e sexualidade”, particularmente na relação com processos de educação formal. Nesse caso, a estratégia de pesquisa e reflexão não pergunta primeiro pelo dado religioso, mas pelos fundamentos e pelas práticas de ensino sobre gênero e sexualidade para, então, perceber se e como o dado religioso está presente neles.

De modo geral os estudos sobre religião, ainda que envolvam questões relacionadas a gênero e sexualidade, nem sempre estabelecem uma relação criativa entre essas dimensões no sentido de entender como uma interfere na outra. Muitas vezes, a abordagem desses estudos apenas evidencia elementos por meio de descrições do fenômeno sem buscar ou perceber elementos de crítica e dissonância. Da mesma forma, estudos na área de gênero e sexualidade, quando articulam a discussão em torno da religião, também carecem de uma compreensão mais aprofundada do fenômeno

11 Sobre “igrejas inclusivas” ver Jesus (2013).

religioso e as diversas formas em que as pessoas e grupos sociais articulam, negociam e constroem seus universos de sentido.

Essas questões apontam para a necessidade de investigação em dois âmbitos distintos: da religiosidade popular e da educação formal. No âmbito da religiosidade popular é necessário identificar grupos, organizações e indivíduos que tenham uma vivência religiosa manifesta fora da institucionalidade formal. Isso inclui pessoas, grupos ou organizações que se identifiquem ou estejam interessadas na discussão sobre diversidade sexual e de gênero, como igrejas inclusivas, grupos ou movimentos feministas e LGBTQIA+ e participantes individuais desses ou mesmo de espaços mais tradicionais que estejam dispostos a realizar esse tipo de reflexão. Já no âmbito da educação formal, pode-se investigar instituições de ensino e seus e suas agentes (docentes, estudantes, integrantes das famílias e outras pessoas da comunidade escolar, agentes públicos), mas também processos de educação formal que ocorrem em espaços religiosos (como escola dominical, grupos de estudos bíblicos, grupos de jovens, pregações, catequese etc.) para perceber e discutir as pedagogias de gênero e sexualidade operantes nesses espaços, tanto em seu discurso formal e oficial quanto na vivência cotidiana dos grupos e pessoas.

Como se percebe, a articulação entre educação, religião e questões de gênero e sexualidade oferece uma diversidade de perguntas e temas de pesquisa pouco explorada, seja no campo da Educação, da Teologia e da Ciência da Religião ou mesmo dos Estudos da Diversidade Sexual e de Gênero. A ideia de pedagogias *religiosas* de gênero e sexualidade pode ser útil, nesse caso, para perceber justamente a intersecção dessas diferentes questões nas experiências das pessoas, seja no âmbito da educação ou da religião. As maneiras como se constituem as orientações sexuais e identidades e expressões de gênero estão intimamente ligadas a esses processos, seja como/com formação ou como resistência e produção de novos saberes (pedagógicos e religiosos).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAM, Júlio César. Deus e o diabo na terra do sol: Religião vivida, conflito e intolerância em filmes brasileiros. *Estudos de Religião*, v. 31, nº 2, p. 77-99, maio-ago. 2017.

ALTHAUS-REID, Marcella. *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. London: Routledge, 2001.

SOUZA, Sandra Duarte de; SANTOS, Naira Pinheiro dos (orgs.). *Estudos feministas e Religião: Tendências e debates*. Curitiba, São Bernardo do Campo: Prismas, UESP, 2015.

GEBARA, Ivone. As epistemologias teológicas e suas consequências. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (org.). *Epistemologia*,

violência e sexualidade: Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal, EST, p. 31-50, 2008.

JESUS, Fátima Weiss de. Igrejas inclusivas em perspectiva comparada: Da “inclusão radical” ao “mover apostólico”. Seminário Internacional Fazendo Gênero 10. *Anais...* Florianópolis, 2013. Disponível em: http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373341493_ARQUIVO_FatimaWeissGT108.pdf. Acesso em: 27 jan. 2019.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. “Ideologia de gênero”: a gênese de uma categoria política reacionária – ou: a promoção dos direitos humanos se tornou uma “ameaça à família natural? In: RIBEIRO, Paula Regina Costa; MAGALHÃES, Joanalira Corpes (org.). *Debates contemporâneos sobre Educação para a sexualidade*. Rio Grande: Ed. da FURG, p. 25-52, 2017.

KLEIN, Remí. Questões de Gênero e Sexualidade nos Planos de Educação. *Coisas do gênero*, v. 1, nº 2, p. 145-156, ago.-dez., 2015.

LOURO, Guacira Lopes (org.). *O corpo educado: Pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

LOURO, Guacira Lopes (org.). *Um corpo estranho – Ensaio sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

MISKOLCI, Richard. Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay. *Cad. Pagu*, nº 28, p. 101-128, 2007.

MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. Ideologia de gênero: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. *Revista Sociedade e Estado*, v. 32, nº 3, p. 725-747, 2017.

MUSSKOPF, André S. Quando sexo, gênero e sexualidade se encontram: reflexões sobre as pesquisas de gênero e sua relação com a Teoria Queer a partir da teologia. *Revista História Unisinos*, v. 9, nº 3, p. 184-189, 2005.

MUSSKOPF, André S. *Teologia feminista e de gênero na Faculdades EST: A construção de uma área de conhecimento*. São Leopoldo: CEBI, EST, 2014.

MUSSKOPF, André S. *Via(da)gens teológicas: Itinerários para uma teologia queer no Brasil*. Tese de Doutorado. São Leopoldo, Faculdades EST, 2008.

REIS, Toni; EGGERT, Edla. Ideologia de gênero: uma falácia construída sobre os planos de educação brasileiros. *Educação & Sociedade*, v. 38, p. 9-26, 2017.

SEGATO, Rita. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. In: *Epistemologias feministas: ao encontro da crítica radical*. Universidade de Coimbra, 2012. Disponível em: file:///C:/Users/asmus/Downloads/eces-1533.pdf. Acesso em: 27 jan. 2018.

SILVA, André Luiz da. Devoções Populares no BRASIL: Contextualizando Algumas Obras das Ciências Sociais. *Revista de Estudos da Religião*, nº 3, p. 30-49, s./d.

STRECK, Danilo. *Correntes pedagógicas: Aproximações com a teologia*. Petrópolis: Vozes, 1994.

CAPÍTULO 2

PENSANDO A PARTIR DE JUDITH BUTLER: CORPOS, NORMAS, MATERIALIDADE, SEXO, GÊNERO E A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO

Ana Luíza Gouvêa Neto¹²

INTRODUÇÃO

Embora não tão famosos quanto à noção de performatividade, corpo, materialidade e normatividade são de extrema importância para a compreensão da noção de gêneros performativos na obra de Judith Butler (2003; 2015a). Desse modo, o artigo pretende lançar luz acerca das relações entre os corpos, normas e materialidade na perspectiva de se pensar gênero de maneira analítica para a compreensão das identidades no interior de espaços de sociabilidade (BUTLER, 2002a; 2014; 2015b). Pensar em corpo, norma, matéria requer pensar em poder, sobretudo, na forma em que o poder opera, a partir de quais instâncias e com quais propósitos.

12 Doutora em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Professora no Instituto Federal do Mato Grosso – Campus Cáceres. Integrante do Grupo de Pesquisa Religião, Educação e Gênero – REDUGE da Universidade Federal de Juiz de Fora/MG certificado pelo Diretório de Grupos de Pesquisa da plataforma CNPq. E-mail: analu172@hotmail.com.

Tendo em vista a importância de tais conceitos, compreendidos por mim como conceitos-chave para a compreensão de gêneros performativos na obra de Butler, algumas linhas serão gastas para elucidar tais definições. Importante salientar o papel preponderante da autora enquanto representante do que usualmente se engloba como perspectivas pós-estruturalistas. Nesse sentido, pensar em gênero a partir de Judith Butler significa compreender a categoria enquanto interseccional, ou seja, significa dizer que o humano é constituído por meio de diversos elementos, tais como: raça, classe, escolaridade, religião, contexto geográfico etc. Consequentemente, as teorizações a respeito de sujeitos universais, compostos por uma mesma essência, dão lugar à problematização e à desconstrução dos sujeitos enquanto fixos.

Nesse sentido, quando se pensa em normas a partir de Butler (2005), o que está em jogo relaciona-se a marcos regulatórios e de normatização. Esclarecendo, as normas estariam relacionadas não somente a regulação, mas a normatização dos sujeitos. As mesmas serviriam para regular, julgar e restringir práticas sociais em favor do poder. De fato, as normas seriam uma das ferramentas com propriedades de revestir a realidade mediante a repetição, a partir de uma lógica implícita capaz de fazer operar o poder.

Contudo, as normas por si só não gerariam efeitos, faz-se necessário que as mesmas operem no interior dos espaços de sociabilidade, transformando, regulando as práticas sociais e, conseqüentemente, a construção dos sujeitos. Assumindo a construção do sujeito em Butler (2016), tem-se uma perspectiva que atravessa a noção de direitos políticos. Por esse ângulo, só seria possível a construção do sujeito a partir das operações pelas quais todos os indivíduos passam para se tornar detentores de direitos políticos, ou seja, amparados pela legislação. Entretanto, todo sujeito ao ser constituído passa por uma qualidade específica de norma, que seria o sexo. Para a autora o sexo teria mais relação com a normatização e regulação dos sujeitos, do que com uma essência biológica-médica. Isso quer dizer que o sexo, para Butler, é uma categoria normativa, capacitada a qualificar o indivíduo, e com propriedades de naturalidade. Contrariamente às teorias estruturalistas, para a autora, o sexo não seria uma categoria pré-discursiva, fixa e ontológica. Pelo contrário, é caracterizada como ferramenta de regulação sendo, assim como gênero, um construto social.

É a partir desse olhar que se pode construir uma linha de raciocínio para os gêneros performativos, pois cada sujeito tem seu corpo materializado de maneira sexuada. No contexto brasileiro, por exemplo, os corpos materializados ocorrem em um contexto no qual o poder opera a diferenciar macho e fêmea, qualificando os sexos de maneira desigual. Nesse contexto, os espaços de sociabilidade são regidos por normas sexuais binárias, melhor dizendo, submetido ao masculino, tal qual natureza/cultura, mente/corpo, o feminino necessitaria da oposição ao masculino para ter significação. Assim, a distinção entre sexo/gênero ocorreria da mesma forma, ou seja, a partir de um feminino biológico haveria que se construir um feminino (gênero) subordinado e

em consonância com o sexo. Assim, tem-se que o sexo é fundamentado a partir da biologia, e o gênero tem sua fundamentação a partir da construção social/cultural.

Apesar disso, Butler traz que a materialização dos corpos ocorre de maneira processual, caracterizada como um ato, a materialização se daria a partir de uma sucessão de eventos ao longo de uma história de longa duração com finalidade de reiterar as normas àquelas que diferenciam macho/fêmea com bases biológicas. Concomitantemente, pensar em gênero enquanto categoria analítica pós-estrutural¹³ significa entender gênero enquanto algo fluido e nunca definitivo. O que permite enxergar os sujeitos enquanto plurais, dotados de ação política e agência. Relegando a pré-estrutura para escanteio, o “eu” seria inúmeras possibilidades, um ideal nunca completo, pois estaria em constante transformação de acordo com as relações de poder nas quais o “eu” estivesse inserido. Para Butler,

Os limites da análise discursiva do gênero pressupõem e definem por antecipação as possibilidades das configurações imagináveis e realizáveis do gênero na cultura. Isso não quer dizer que toda e qualquer possibilidade de gênero seja facultada, mas que as fronteiras analíticas sugerem os limites de uma experiência discursivamente condicionada. Tais limites se estabelecem sempre nos termos de um discurso cultural hegemônico, baseado em estruturas binárias que se apresentam como a linguagem da racionalidade universal. Assim, a coerção é introduzida naquilo que a linguagem constitui como o domínio imaginável do gênero. [...] Embora os cientistas sociais se refiram ao gênero como um “fator” ou “dimensão” da análise, ele também é aplicado a pessoas reais como uma “marca” de diferença biológica, lingüística e/ou cultural (BUTLER, 2003, p. 27).

Quer dizer, a autora, além de fazer uma crítica radical ao sujeito estável, sobretudo, aquele sujeito “mulher” utilizado pelo feminismo, demonstra que até mesmo as identidades sexuais são consequências de relações de poder contingentes. Mas o que Butler estaria dizendo ao afirmar que as relações de poder são contingentes?

A autora estaria chamando atenção para a instabilidade do poder! O poder, assim como o sujeito, não é estático, fixo, não é um ato finalizado, ele opera de acordo com o contexto no qual está inserido. Desse modo, pode-se considerar que o espaço religioso é um espaço de sociabilidade no qual há lutas e contradições, e sua organização não se mantém estática e natural ao longo de um período histórico de longa duração.

13 O pós-estruturalismo propõe romper com os esquemas de interpretação tradicionais ocidentais pautados em visões de gênero binárias, universais e essencialistas. Não obstante, põe em suspensão as ideias de pré-estrutura e de significados invariáveis para determinado símbolo. Perceber o sujeito enquanto universal significaria concebê-lo enquanto homogêneo dotado de unidade. Entretanto, as identidades dos sujeitos estão em constante processo de construção, reconstrução, adaptação e transformação.

PODER: NORMATIVIDADE QUE CLASSIFICA E EXCLUI

Uma das questões preponderantes do pós-estruturalismo é a noção de desconstrução de conceitos que operam de forma a parecerem naturais e universais. Ora, a historicidade é trazida para a equação como há muito não se via. Refletir contextualmente significa que até mesmo o poder opera em contextos distintos de formas distintas e que, provavelmente, sofrerá alterações em uma história de longa duração, tendo em vista que os intentos são transformados, que as pessoas são transformadas, os contextos são transformados etc. Logo, seguindo o raciocínio de Butler (2005, p. 09), não é possível pensar o poder de forma estática e fixa, conseqüentemente, as relações de poder no interior dos espaços de sociabilidade são alteradas ao longo do tempo. Então, cabe perguntar: apesar de ser alterado ao longo do tempo, o poder serve a alguém, mas com qual finalidade?

De acordo com Butler (2002b, p. 64), o poder opera para constituir com êxito o terreno do seu objeto com intento de naturalizar e conferir a seu objeto caráter ontológico. E, nesse sentido, esquemas hegemônicos de classificação e organização têm ditado as normas e regras aceitáveis. No caso brasileiro, o esquema hegemônico é pautado no binarismo sexual, relegando à mulher um papel subalterno em relação ao homem. Vale ressaltar que a autora rompe com imaginário sexo (biológico) e gênero (construto social). Gênero seria, portanto, performativo, ou seja, representaria uma manifestação e uma expressão marcada, quer dizer, teria uma aparência que se confunde com o significado de uma essência interna, verdadeira e única. Falar em gênero performativo é pensar em uma categoria que busca expressar uma essência interior, embora seja produzido e organizado por um conjunto de normas com finalidade de produzir essa essência interior. E a religião enquanto instituição produtora de sentidos é uma importante matriz de inteligibilidade para a formulação dos valores e o reconhecimento entre os sujeitos.

Em seu livro *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, Butler chega a afirmar que talvez não houvesse diferenciação entre sexo e gênero:

Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez, o próprio construto chamado “sexo” seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma (BUTLER, 2012, p. 25).

Uma vez que a categoria de sexo, para a autora, estaria relacionada a funções de regulação e normatização seu lugar seria o do discurso, no interior das práticas e relações sociais com intuito de materializar os corpos sexuados. Dessa forma, tanto sexo, quanto gênero são construtos sociais para a autora. Contudo, em estudos posteriores, a própria autora refina seus conceitos apresentando uma grande diferenciação entre sexo e gênero: apesar de ambos estarem relacionados

às normas, o primeiro seria uma espécie de norma, enquanto o segundo, seria o resultado, melhor dizendo, o produto da construção do sujeito a partir da reiteração das normas que operam em favor do poder e, por isso, caracterizado como ato não finalizado. O poder vai operar em favor de uma norma que exclui e delimita toda uma matriz de inteligibilidade. Pode-se compreender matriz de inteligibilidade a partir da leitura de Butler como:

O campo em que políticas estão em jogo. Forjado a partir das agências detentoras de capital simbólico, como por exemplo, a igreja, este é responsável pelas formas as quais os gêneros são construídos, se tornam inteligíveis e, conseqüentemente, são legitimados. Nesse sentido, é a ordem cultural quem dita as normas para a inteligibilidade dos sexos e gêneros [...] Tais normas operam inseridas nas práticas sociais e quando têm por finalidade a normatização, operam de maneiras implícitas, ou, em poucos casos, de maneira explícita. Apesar, da dificuldade de leitura e discernimento de tais, podem ser vislumbradas nos efeitos que produzem. A norma governa a inteligibilidade e discerne sobre a possibilidade de certos tipos de práticas e ações reconhecíveis (GOUVÊA NETO, 2016, p. 101).

Considerar campos como espaços habitados requer pensar nas normas que governam e regulam esses campos, com fim de construção de uma matriz de inteligibilidade. Entretanto, cabe ressaltar dois pontos importantes: 1. os campos, aqui, são espaços de sociabilidade nos quais existem jogos de poder operando a todo o momento; 2. as normas estão no plural, pois as mesmas são constituídas a partir da pluralidade, da interseccionalidade, da heterogeneidade. A regulação dos sujeitos, pois, é feita por intermédio de um conjunto de normas forjadas no interior de instâncias detentoras de poder, entretanto, vão além de tais instâncias. Ao produzirem um campo de inteligibilidade, as regulações acabam por regular e normatizar o sujeito, conseqüentemente, seu corpo, sexo e gênero. Butler (2005), ao andar de mãos dadas com o pós-estruturalismo, alerta para o elemento crucial na compreensão da operação do poder pelas normas: o ato da fala. Isso significa que as normas só operam dentro de práticas sociais por meio de discursos. Ao serem acionadas pelos discursos no interior dos espaços de sociabilidade, as normas, responsáveis pela inteligibilidade, quer dizer, legitimidade ou não de um sujeito, permitem que algumas práticas e ações sejam reconhecidas enquanto legítimas e outras não.

O elemento “gênero”, juntamente com os elementos biológicos — cromossomos, hormônio — é o mecanismo no qual feminino e masculino são produzidos, reproduzidos e legitimados. Os esquemas hegemônicos de classificação e organização trabalham a partir de um discurso normativo do feminino/masculino de forma restritiva, determinística e fixa, ao negar a existência plural de gêneros. Os esquemas de classificação hegemônicos

são baseados em um binário — masculino/feminino, macho/fêmea — natural¹⁴. Excluí-se, portanto, a possibilidade de compreender a identidade sexuada dos sujeitos para além de um regime sexual biológico. As alternativas são postas de lado em favor de um poder que regula e normatiza o humano.

Contudo, Butler afirma: “a norma tem uma temporalidade que abre para uma forma subversiva dentro de e a um futuro que não pode ser completamente antecipado” (BUTLER, 2014, p. 43). Desse modo, o que significa dizer que a norma tem uma temporalidade? Simples: as normas que regulam a inteligibilidade social, além de serem históricas, são produzidas socialmente. Portanto, as leis, regulações, normas, não são imutáveis, elas podem sofrer alterações a partir de questionamentos e problematizações em relação a instituições que as regulam e as legitimam.

Portanto, fica claro o objetivo de Butler (2014; 2005; 2015b; 2002b) ao trabalhar as normas inseridas nas práticas sociais mediante discursos. A autora esclarece a imbricação entre norma e relações de poder, pois, as normas nada mais seriam do que a forma (implícita) que permite ao poder refletir sobre suas estratégias e definir seus objetivos. Ao marcar, a norma é um mecanismo regulatório de normatização que serve como ferramenta para julgar, regular, restringir as práticas sociais e operar em favor do poder. Mas, sobretudo, as normas têm a função de conferir a impressão de realidade por meio da repetição, leia-se, reiteração da própria norma. Butler escreve:

Segun la noción de normas explicada anteriormente, podríamos decir que El campo de realidad producido por las normas de genero constituye el telón de fondo para la aparición en la superficie de genero em SUS dimensiones idealizadas (BUTLER, 2005, p. 29).¹⁵

Ora, a autora demonstra um dos sentidos importantes da regulação: a regulação dos sujeitos através do gênero. Vinculada ao processo de normatização a regulação é operada como uma condição de inteligibilidade cultural dentro dos espaços de sociabilidade para qualquer indivíduo. Entretanto, qualquer indivíduo é regulado pelo gênero? A regulação de gênero é sempre eficaz? Existe sujeito fora da matriz de inteligibilidade?

SUJEITO: A CONTINGÊNCIA DE SUA IDENTIDADE

Refletir a partir de Judith Butler significa pensar por meio de reflexões críticas. A crítica da universalidade — constituída — por uma inquestionabilidade é um dos pontos centrais de sua obra. Perceber, portanto, o universo como um lugar de disputas de poder — políticas — permanente é um bom princípio para pensar a constituição do sujeito.

14 É característica da norma produzir o efeito de natural, através da reiteração da própria norma. Consequentemente, criando um atributo de essência.

15 Em tradução livre: “De acordo com a noção de normas explicada acima, poderíamos dizer que o campo da realidade produzido pelas normas de gênero constitui o pano de fundo da aparência na superfície do gênero em suas dimensões idealizadas”.

Ao desconstruir a categoria universal, a autora afirma: “Nesse sentido, não estou me desfazendo da categoria, mas tentando aliviá-la de seu peso fundamentalista” (BUTLER, 1998, p. 17). Isso significaria dizer que a categoria universal, para a autora, deveria ser pensada a partir de uma perspectiva de abertura, a qual permitiria contestações, reivindicações, transformações, conseqüentemente, deixando de lado seu caráter totalizador. Pensar contextualmente, historicamente, levando em consideração o jogo de poder no interior das relações sociais, abre espaço para a interrogação da construção do sujeito. Afinal, como o sujeito é constituído? Sendo assim, para Butler,

O “eu” é o ponto de transferência daquela repetição, mas simplesmente não é uma asserção forte o suficiente para dizer que o “eu” é situado; o “eu”, esse “eu”, é constituído por essas posições e essas “posições” não são meros produtos teóricos, mas princípios organizadores totalmente embutidos de práticas materiais e arranjos institucionais, aquelas matrizes de poder e discurso que me produzem como um “sujeito” viável. Com efeito, esse “eu” não seria um eu” pensante e falante se não fosse pelas próprias posições a que me oponho, pois elas, as que sustentam que o sujeito deve ser dado de antemão, que o discurso é um instrumento ou reflexão desse sujeito, já fazem parte do que me constitui [...] Nenhum sujeito é seu próprio ponto de partida (BUTLER, 1998, p. 18).

Butler traz a noção de sujeito a partir de uma perspectiva teórica diferente. Mas em qual lugar estaria situada essa diferença? No princípio fundante da construção de cada sujeito: “Nenhum sujeito é seu próprio ponto de partida”. Quer dizer, sua crítica do sujeito, não se refere a anulação, ou mesmo a negação do sujeito, mas no modo como pensar o sujeito, sobretudo, por intermédio de um caráter ontológico comum a todos os sujeitos, os quais transitam por vários lugares, ocupam diferentes posições e estão em relação a outros sujeitos e conjuntos de normas. Objetivamente, o exercício gira em torno de refletir sobre as operações pelas quais cada indivíduo passa para se tornar um sujeito, dotado, portanto, de direitos políticos.

Já foi abordada a relação existente entre o poder e as normas que constituem o espaço social. Mas como relacionar tais questões com a produção do sujeito? É de extrema importância ter em mente que os espaços de sociabilidade são constituídos por normas inseridas dentro dos contextos das relações sociais. Tais normas, que agem em favor do poder, carregam disposições materiais e, sobretudo, questões morais. Logo, a matriz de inteligibilidade, responsável pela constituição e reconhecimento dos sujeitos, além de ser uma matriz de poder, é uma matriz moral. Analisar cada sujeito e sua constituição parte, portanto, de um ponto de vista contextual, pois cada contexto carrega em suas normas questões éticas e morais que serão acionadas de acordo com cada situação específica.

O *insigth* é conceber a moral no interior de contextos sociais, isso porque tais contextos são mutáveis. Não existe regra fixa dentro dos contextos, os mesmos são alterados ao longo da história. E é justamente o contexto no qual se está inserido que permitirá acionar as categorias de certas formas ou não. Pois,

Não existe nenhum “eu” que possa se separar totalmente das condições sociais de seu surgimento, nenhum “eu” que não esteja implicado em um conjunto de normas condicionadoras, que, por serem normas, têm caráter social que excede um significado puramente social ou idiossincrático (BUTLER, 2015b, p. 18).

Portanto, pensar a constituição do sujeito requer pensar tal sujeito no interior de uma matriz de inteligibilidade, formada por normas temporais. Sendo assim, a constituição do sujeito tem menos relação com uma essência natural pertencente a todos os indivíduos, mas sim, com a relação — histórica e contextual — desse sujeito com o conjunto de normas que regulam e normatizam as relações sociais no interior de seu espaço de sociabilidade. Contudo, a constituição de cada sujeito é contingente e, aqui, indo além de Butler, pretende-se abordar o cosmo religioso como um entre os vários espaços de sociabilidade, composto por suas normas morais e éticas. Consequentemente, dotado de sua própria matriz de inteligibilidade.

Dessa forma, as normas que compõem a matriz de inteligibilidade — leia-se matriz de poder — no interior do espaço religioso são próprias ao espaço religioso, e são elas que irão estabelecer as fronteiras do que será inteligível na construção do sujeito no interior daquele esquema histórico. Isto posto, não é possível a criação de um sujeito exterior às normas que regulam, delimitam e normatizam as relações sociais próprias àquele contexto histórico. Dito isto, a norma em atuação é invariavelmente social, pois é no interior dos discursos que elas se produzem, reproduzem, re-significam, significam os corpos e as coisas.

Dessa forma, o sujeito só é sujeito enquanto contingente, ele é um processo, quer dizer, está sempre em construção de acordo com os contextos históricos nos quais está inserido.

Pois se o sujeito é constituído pelo poder, esse poder não cessa no momento em que o sujeito é constituído, pois esse sujeito nunca está plenamente constituído, mas é sujeitoado e produzido continuamente. Esse sujeito não é base nem produto, mas a possibilidade permanente de um certo processo de re-significação, que é desviado e bloqueado mediante outro mecanismo de poder, mas que é a possibilidade de retrabalhar o poder (BUTLER, 1998, p. 22).

Ao ser reconstituído a cada momento, o sujeito, reiterado em cada discurso, não obstante, é permeado por novos esquemas de poder. E é somente por estar no interior da norma, que o sujeito tem a possibilidade de reconstruir os esquemas de poder atuantes em seu contexto histórico, ou seja, em sua matriz de inteligibilidade, mas também, de sofrer alterações em seu processo constitutivo no interior das relações sociais permeadas por discursos. Chega-se, portanto, a crítica da identidade única e

estável feita por Butler, sobretudo, da identidade “mulher”.¹⁶ Importa, pois, perceber o sujeito enquanto contingente constituído no interior das normas que atuam de maneira a regular, legitimar e reconhecer os princípios de um sujeito viável. Mas, se as normas agem somente através dos discursos no interior das relações sociais, qual seria a relação entre o ato da fala, a constituição de um sujeito e a materialização desse sujeito?

SEXO: CONSTRUTO SOCIAL?

A categoria de sexo seria o ponto de partida para responder à pergunta feita no parágrafo anterior. Obviamente, que não pensada daquela forma, pensada a partir uma perspectiva de gênero estruturalista: como pano de fundo biológico, quer dizer, natural, para a construção sociocultural de um gênero em conformidade com o sexo biológico. Butler (2002a, 2002b) ao trabalhar a categoria de sexo a engloba como uma categoria discursiva possibilitada através das relações sociais em contextos históricos específicos. Sendo assim, a autora nega sexo enquanto uma categoria pré-discursiva, ou seja, como um referencial fixo, estanque, sobre o qual se constrói culturalmente o gênero.

Sexo, portanto, tem seu lugar na fala, é uma entre as várias normas que regulam e normatizam o sujeito para fazer com que o mesmo seja viável no interior de uma matriz de inteligibilidade. Portanto, é uma categoria normativa que qualifica o sujeito e se faz parecer natural, ontológica, dotada de essência. Sexo, enquanto categoria funciona não somente como norma, que exclui e regula, mas também, é uma das operações que produz os corpos. Diga-se de passagem, corpos esses, governados pelas normas. Mas o que significa pensar em sexo enquanto categoria normativa que governa os corpos? Significa dizer que, assim como gênero, sexo, para surpresa de muitas pessoas, também é um construto social. Apesar de parecer fixo, o sexo, assim como o sujeito, é contingente, e seu ato fundante insere-se na interpelação do bebê. A partir desse ponto, o sexo, construto social-ideal, ganha caráter de natural e, conseqüentemente, é necessária a reiteração constante do sexo desse indivíduo. É através do tempo que o sexo vai ser forçosamente materializado em favor da norma que regula, restringe, constrói e legitima o corpo sexuado.

NORMATIVIDADE: CORPOS MATERIALIZADOS

Desse modo, sexo não é apenas a descrição estanque do que é uma pessoa, pelo contrário, ele é uma das normas que tornam alguém viável tendo como função a materialização do corpo para ser reconhecido no interior da matriz cultural. O sujeito só se torna viável após ter passado pelo processo discursivo de ter assumido um sexo, o que significa dizer que a materialização dos corpos é intrínseca às normas

16 Para saber mais detalhes sobre a crítica de Judith Butler ao movimento feminista ler: *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*.

regulatórias do sujeito. E ao mesmo tempo em que alguns sujeitos materializam seus corpos em conformidade com a norma, existem aquelas pessoas que não tem sucesso em materializar seus corpos em conformidade com as normas regulatórias. A consequência é uma matriz de inteligibilidade excludente que produz corpos viáveis e abjetos,¹⁷ simultaneamente.

Se os corpos só são construídos no interior de esquemas discursivos reguladores pode-se compreender a materialização dos corpos como nexos historicamente contingentes de poder e nos discursos. Esclarecendo, a materialização dos corpos é um ato, não um ato singular, mas um ato contínuo, um processo que ocorre durante a história para atuar na reiteração das normas. Em vista disso, não existe corpo puro, como também não existe o sexo ideal, o que se tem são, apenas, relações de poder agindo em contextos históricos na formulação e constituição de cada sujeito.

Destarte, reconhecer o corpo como algo construído requer pensar que a materialização dos corpos só existe dentro de limitações produtivas de esquemas reguladores, que assumem um alto grau de generalização. Se o corpo só se materializa de forma sexuada, em um contexto no qual o poder opera de maneira a diferenciar macho/fêmea verificar-se-á a hierarquização dos sexos. Percebe-se que a materialização do sexo se constrói a partir de vias puramente restritivas ao interpelar sexualmente o sujeito por meio das normas ao longo do tempo, conferindo-o inteligibilidade ou não.

Contudo, compreender a materialidade enquanto um processo permite constatar que “la materialización nunca ES completa [...] cuerpos nunca acatan enteramente las normas mediante las cuales se impone su materialización.”¹⁸ Assim sendo, o processo de materialização é constituído ao longo de uma história de longa duração e se estabiliza com objetivo fim de definir, delimitar as fronteiras dos corpos. As normas que operam mediante esquemas regulatórios não são atemporais, mas estruturas contextuais que permitem a produção e a submissão dos corpos sexuados. Entretanto, se a reelaboração só pode ocorrer no interior da própria norma, e não como oposição ao poder, a performatividade do gênero só poderá ser pensada em conjunto com sistemas sexuais regulatórios.

17 “A abjeção dos corpos ocorre dentro de um processo discursivo no contexto social. Em que operam relações sociais e poderes com possibilidades de construir significados de acordo com seus interesses. Os corpos, compostos por fronteiras fluidas e por discursos são capazes de materializar identidades e manifestações de gênero. Ocorre que nem sempre a identidade materializada é aceitável na matriz de inteligibilidade. E é disso que se trata a abjeção, a sinalização de comportamentos e identidades que estão fora do esquema binário em que os sexos/gêneros estão inseridos.” (GOUVÊA NETO, 2016, p. 102).

18 Em tradução livre, “a materialização nunca é completa [...] os corpos nunca acatam inteiramente as normas mediante as quais se impõem sua materialização” (BUTLER, 2002, p. 18).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em um período em que o Brasil vive um momento de grande fragilidade em relação ao reconhecimento do Estado de Direito Democrático, ponderar a partir de Judith Butler torna-se de extrema relevância. A autora traz noções caras à problematização da essência em torno do sexo. Mas, não somente, enquanto espaço de sociabilidade, a igreja, enquanto instituição histórica de longa duração, bem como o Estado, assumem papéis centrais na formulação das identidades e práticas sociais de cada sujeito.

Talvez, muitas pessoas ainda possam se questionar de quais formas a religião, a política e perspectivas de gênero estariam ligadas. Butler, ao problematizar, desestabilizar e desconstruir conceitos muitas vezes arraigados na população, demonstra a intensa relação entre os conceitos. Consequentemente, torna possível perceber que, apesar da preocupação dos acadêmicos em relação a construção e definição dos conceitos, a prática social ainda se encontra muito distante dos debates e círculos acadêmicos.

No Brasil atual, pensar nos termos “política” e “religião” requer pensar em duas instâncias reguladoras de subjetividades que se interrelacionam. Com a explosão evangélica no debate público muito se tem falado no processo histórico da secularização. Veem-se no Congresso Nacional embates constantes entre discursos a favor de um secular e discursos a favor do direito que a religião teria em se expressar de forma política. Consequentemente, tensões e conflitos são gerados a partir da participação religiosa no cenário público. Tais conflitos e tensões tornaram-se notórios com a entrada do segmento evangélico na política que, apesar de constituírem minoria comparada à população, ocupam lugar de grande visibilidade no espaço político.

Os representantes religiosos — igrejas católica e evangélicas — com maioria no Congresso Nacional têm transmitido seus discursos pautados em concepções relacionadas a uma perspectiva de gênero estruturalista. Ou seja, com base em passagens bíblicas como, “E disse o Senhor Deus; Não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei uma adjutora que esteja como diante dele” (GÊNESIS, 2:18); “E à mulher disse: Multiplicarei grandemente a tua dor e tua conceição; com dor terás filhos; e o teu desejo será para o teu marido, e ele te dominará” (GÊNESIS, 3:16), a concepção cristã tem influenciado na forma com a qual seus adeptos, de maneira mais direta, e a população brasileira de forma geral, enxergam a instituição família, bem como as noções de sexo, gênero e, consequentemente, vivenciam sua sexualidade.

De maneira geral, pode-se verificar que, no Brasil, o universo religioso atua enquanto regulador da sexualidade. Os discursos religiosos classificam as atitudes e as condutas consideradas aceitáveis ou não para seus adeptos. Concomitante a um discurso conservador no espaço público, há um esforço para que esse discurso seja capaz de normatizar não somente os corpos, mas as condutas dos sujeitos. Ou seja, trazer à tona as discussões de Butler sobre corpos, materialidade dos sujeitos, sexo

e gênero refletem nas imbricações entre política, noções de sexo/gênero e religião no Brasil.

No país, pode-se perceber uma forte noção de ética moral e cristã, repercutindo discussões acaloradas no espaço público sobre Direitos Humanos e Direitos Reprodutivos. Entraves legais que permitam a eficácia de políticas públicas ligadas à sexualidade baseiam-se nos discursos religiosos que utilizam a Bíblia e uma medicina oitocentista — leia-se, uma perspectiva de gênero estruturalista — para formular seus discursos retrógrados e reacionários colocando em risco todos os dias a vida de uma boa parte da população como, por exemplo, vítimas LGBTQIA+ e mulheres que decidem abortar clandestinamente. Nesse sentido, Butler auxilia a refletir sobre como é construída uma identidade generificada, com consequências na vivência de uma sexualidade, que pode ser desviante ou não. Ademais, o que se percebe na política brasileira é uma agenda política moralizante a favor da normatização dos corpos e condutas contrários a uma agenda progressista a favor de uma “ideologia de gênero”.¹⁹

Portanto, pensar em gênero, assim como corpo e sexo, requer pensar em construção social, logo, no contexto social no qual tal conceito é pensado e constituído. Se sexo e corpo são elementos constituídos no interior da cultura, melhor dizendo, se materializam através de normas que agem em favor do poder a partir dos discursos contidos nas relações sociais, também é preciso pensar o gênero nessa perspectiva. Conceber as identidades enquanto únicas, normatiza e exclui, não obstante, põe de lado as múltiplas interseções existentes entre a cultura, o social e a política. Logo, Butler sugere pensar a categoria de gênero enquanto uma incompletude essencial, algo aberto, que está em constante mutação, recebendo novos significados, quer dizer, contingente (BUTLER, 2012).

E é a partir das normas, por essas serem históricas e contextuais, que há a possibilidade de transformação dos quadros reguladores e normatizadores, uma vez que o poder, assim como as identidades, não é fixo e imutável. Portanto, o que se buscou foi trabalhar os conceitos de maneira móvel e fluída na expectativa de desessencializar as identidades sexuadas, conseqüentemente, o gênero. Noções nevrálgicas para pensar maneiras de garantir o direito político a todos cidadãos, bem como o respeito.

19 Assunto abordado no capítulo *Gênero e sexualidade nas escolas, por onde começar?* De autoria de Tânia Alice de Oliveira e Nathália Ferreira de Sousa Martins

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUTLER, Judith. Como os corpos se tornam matéria. *Estudos Feministas*, ano 10, 2002a.

BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan: sobre los limites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós, 2002b.

BUTLER, Judith. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do "pós-modernismo". *Cadernos PAGU*, nº 11, 1998.

BUTLER, Judith. O clamor de Antígona. Florianópolis: Editora UFSC, 2014.

BUTLER, Judith. Performatividad y políticas sexuales. *Revista de Antropologia Iberoamericana*, v. 4, nº 3, 2015a.

BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. Regulaciones de gênero. *LAVENTANA*, nº 23, 2005.

BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015b.

GOUVÊA NETO, Ana Luíza. Mulheres na Assembleia de Deus: para se pensar a categoria gênero além do estruturalismo. *NUMEN*, v. 18, nº 2, 2016.

GOUVÊA NETO, Ana Luíza. Religião e Política: imbricações perigosas para a construção da sexualidade brasileira? In: VEIGA, Alfredo C. *Religião e Política: encontros, desencontros e possibilidades*. O Som das Palavras, 2018.

LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2012.

OLIVEIRA, Adriana Vidal de. A teoria de Judith Butler: implicações nas estratégias de luta do movimento feminista. Disponível em: <http://www.neim.ufba.br/site/arquivos/file/anais/anaisteoriafeminista.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2018.

CAPÍTULO 3

UMA BREVE ANÁLISE SOBRE O PENSAMENTO TEOLÓGICO QUEER DE MARCELLA ALTHAUS-REID

*Marcela Máximo Cavalcanti*²⁰

INTRODUÇÃO

O interesse por delinear o tema *queer* nos entornos da ciência teológica surgiu a partir de três grandes fontes: dos meus amigos do Direito, pelos debates sobre o direito à sexualidade e ao gênero diversificados e despadronizados, como escolha subjetiva do sujeito, digna de proteção pelo direito, às conversas com os amigos seminaristas da Teologia, de onde extraí o discurso cristão intrínseco na relação ainda tensa entre sexualidade e religiosidade cristã, e, finalmente, dos amigos e familiares que se identificam enquanto *queers* que foram a luz (e a purpurina) desta pesquisa. Apesar de introdutório e inicial, essas três perspectivas juntas — jurídica, teológica e militante/social — foram de importância fundamental para que se pudesse delinear um caminho para o presente trabalho.

20 Mestre em Direito com ênfase em Direitos Humanos pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Doutoranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora/MG. Integrante do Grupo de Pesquisa REDUGE- Religião, Educação e Gênero, certificado pela plataforma CNPq em parceria com a Universidade Federal de Juiz de Fora/MG. E-mail: marcela.fmaximo@gmail.com.

O *queer*, e como esse modelo reproduz normas comportamentais em toda a sociedade e em seu modo de ser e de agir — o que se denomina heteronormatividade.²¹ Judith Butler, por exemplo, reconhecida estudiosa sobre o tema, em suma, sugere que a persistência da heterossexualidade no tempo é produto de atos de repetição estilizada, performativos, socialmente estabelecidos, que formam e categorizam nossos gêneros e corpos, reforçando-os, continuamente, em feminino e masculino. Para ela, esse processo de repetição reproduz um conjunto de significados pré-existentes ao sujeito (BUTLER, 2014). Nesse sentido, podemos entender o *queer* como um adjetivo que atua como performativo e que tem a força de um verbo, um horizonte de possibilidades e, no compasso, o sujeito *queer* como um ocupante de um setor excêntrico, que se contrapõe ao normal, ao legítimo e ao dominante, e que empreende atos particulares performativos de auto-percepção experimental e afiliação (SPARGO, 2017).²²

Mas, como a ideia heteronormativa de mundo e a religião cristã se relacionam? Mesmo diante de um cenário de pluralismo político, ideológico e, principalmente, religioso, com a intensa e maior necessidade de efetivação dos direitos humanos, a religião, na qualidade de linguagem e de discurso que normatiza padrões de comportamento e condutas sociais, permanece como agência influenciadora, perpetuando sua ação, por vezes, em conjunto à normatização legal do Estado, definindo relações sexuais, amorosas, conjugais e matrimônios que ficam sujeitas à essa ingerência subliminar. Com a religião cristã não é diferente. Nos países ocidentais de maior incidência da moral cristã, a (in)consciência a respeito da gênese religiosa de certas noções que cotidianamente operam sobre as condutas sociais é acionada com frequência para naturalizar relações hierárquicas e de poder que indicam lugares e funções específicas para homens e mulheres, tendo em vista paradigmas de certo e errado, bem e mal, dentre outros marcadores.

O cristianismo pode ser visto como “um conjunto inovador de governo de almas” e como um discurso de poder que cria uma “verdade” de comando que atua na produção de condutas padronizadas, prescrições de comportamentos “aceitáveis”

21 A expressão “heteronormatividade” foi difundida entre pesquisadores e estudiosos de sexualidade e gênero para designar todo comportamento padronizado a partir do que se entende por “heterossexualidade”. Ou seja, vê-se o mundo através de um olhar “hétero” esperando que o indivíduo se comporte e pense como tal. É a normatização do comportamento animal e da forma de organização das relações e do mundo de acordo com os padrões heterossexuais, de acordo com um pensamento binário visto e pensado somente a partir do sexo e do gênero masculino e feminino (MELLO, 2012).

22 A autora, no curso de sua obra, que teve origem em sua tese de doutorado, aqui referenciada, se refere a diversos autores precursores na temática *queer* para desenvolver seu trabalho. Entre eles se destacam, Eve Sedwick e David Halperín, estudiosos vanguardistas sobre teoria *queer*.

(CANDIOTTO & SOUZA, 2012, p. 109).²³ Dentre essas verdades de comando, encontra-se a sexualidade, que exerce papel fundamental na instituição dos poderes. Quando as instituições religiosas como a igreja cristã o faz, utilizam-se do arbitramento de uma normatização sexual, de modo que esse discurso passa a ser visto como uma verdade absoluta e reproduzido por seus seguidores. Assim, aqueles que não se enquadram nesse modelo “verdadeiro” são destinados à marginalização social e especialmente religiosa.²⁴

Logo, considerando que o sujeito *queer* é um sujeito sexual em trânsito, não-binário, que existe no “limbo” entre o feminino e o masculino, e que o cristianismo pode ser considerado um forte discurso ratificador da heterossexualidade, como poderá um sujeito cristão não-heterossexual, se apropriar do significado *queer* e exercer sua fé e sua sexualidade com igual liberdade e aceitação? Para tentar responder a essa questão, diante da necessidade de rever essa teologia tradicional, busca-se com o presente trabalho, identificar a possibilidade de acostar a teoria *queer* à teologia por meio da análise de duas grandes obras sobre o tema- *The queer God* e *La teología indecente*, de Marcela Althaus-Reid, teóloga que dedicou sua carreira acadêmica ao estudo da possibilidade dessa fusão para desenvolver então uma Teologia *Queer*.

É a partir dessa união (entre teologia e a teoria *queer*) que ela irá discutir a diversidade sexual, considerando as premissas judaico-cristãs, resignificando-as de forma a conceber a diversidade sexual e de gênero como uma via possível à crença e à fé cristã.

UMA BREVE APRESENTAÇÃO DAS OBRAS *LA TEOLOGÍA INDECENTE* E *THE QUEER GOD*

A obra *La teología indecente*, uma das principais, senão a principal obra de Marcela Althaus-Reid, com sua primeira edição no ano 2000, já é provocativa no título,

-
- 23 A obra organizada por César Candiotto e Pedro de Souza “Foucault e o Cristianismo” analisa diversos textos isolados, aulas e cursos ministrados por Michel Foucault sobre o cristianismo e sua relação como instituição de poder e na produção de regimes de verdade presentes na religião cristã. Esses cursos e palestras sobre o tema, segundo estudiosos, eram preparatórios para a confecção de um livro, que, infelizmente, com o seu falecimento, não foi publicado, mas que encontra-se no prelo. Ressalte-se que nos referidos textos é possível verificar que Foucault se refere a grande maioria cristã ocidental, evidenciando, naturalmente, a existência de grupos cristãos que se direcionam a um caminho contrário, menos ortodoxo, menor politizado, e menos doutrinário.
- 24 De toda forma, há que se fazer justiça ao cristianismo: quando me refiro a essa “verdade absoluta” que a religião cristã insiste em formular, dar razão e impregnar na forma de ser de mundo, sendo evidenciado, por exemplo, na política, no direito, ou seja, na moral que coloca uma moldura sobre tais setores e sobre os poderes estatais que os dirigem, é importante destacar que esta postura não é e nem pode ser monolítica, e que, no cristianismo, ainda que suas raízes sejam fortemente verificadas no ocidente, encontram-se muitos processos de resistência à forma que ele é lido e aplicado. Ressaltando ainda, que ele não atua da mesma forma em todos os lugares.

característica peculiar da autora, sempre subversiva das linguagens e dos conceitos postos. Quando pensamos em indecência, sempre remetemos o nosso imaginário a algo sexual, pois estamos programados a associar a sexualidade a não-puro e a algo não-decente, contrário aos bons costumes, independentemente do modo como esta sexualidade é exercida. Foi considerada uma obra de altíssimo teor revolucionário, pois tratava de modo interativo duas ideologias²⁵ que muito se confrontam: a teologia cristã e a sexualidade.

Esta obra causou *frisson*, tanto dentro, quanto fora dos ambientes teológicos e acadêmicos e, principalmente, eclesiásticos. Para a autora, decente era o senso comum, aquilo que as ditaduras definem como tal, sejam elas políticas ou religiosas, aquilo que a ideologia dominante considera como normal. Assim, revelar essas ideologias e promover uma ruptura com o senso comum é a sua proposta indecente contida no livro, pois ela era, como ela sempre dizia em suas palestras e aulas, indecente, graças a deus.

Também em sua obra *The Queer God*, com sua primeira publicação em 2003, podemos verificar uma boa dose de subversão no título: é anunciado que a obra irá desorganizar as ideias que possuímos sobre o deus cristão e, mais provocativamente, esse caminho será percorrido utilizando-se de uma teoria nascida do contexto da abjetificação da diversidade sexual. Neste livro provocativo, Marcella Althaus-Reid reflete sobre as tradições espirituais na América Latina e a necessidade de se criar um conceito espiritual *queer* e uma teologia da graça fora dos parâmetros coloniais. Como dito, é a partir de uma visita a estas duas obras que o presente trabalho pretende apresentar um esboço do pensamento da autora.

POR UMA TEOLOGIA MAIS INDECENTE

Se dedicar ao estudo da teologia de Marcella Althaus-Reid requer certa perda de pudor, especialmente, sobre uma de suas obras mais polemicas: *A teologia indecente*.

25 Marcela Althaus-Reid não trabalha um conceito próprio de ideologia em suas obras, portanto, no curso deste trabalho utilizarei o conceito de Slavoj Žižek a partir de suas considerações sobre ideologia em “Um mapa da ideologia”. Para ele, um dos estratagemas fundamentais da ideologia é a referência a alguma evidência. Mas, como as evidências nos traem, aquilo que vemos não é de fato o que vemos na realidade, nós somos sempre levados a falar por uma rede de mecanismos discursivos, ou seja, vemos através de uma estrutura do nosso espaço simbólico para que ele possa perceber os fatos a nós expostos. Em outras palavras, Žižek cita Lacan, que defende que no real não falta nada: toda percepção de uma falta ou de um excesso implica um universo simbólico. Esse universo simbólico é inerente ao homem, constitutivo do homem, específico do homem. Regula, em última instância, a relação entre o imaginável e o inimaginável, o possível e o impossível. Naturalmente, como é de seu feitio, Žižek não concluiu por nenhum conceito fixo de ideologia, deixando a expressão ainda em construção, pois como ele mesmo diz, difícil deduzir o que se constitui primeiro, o homem ou a ideologia, difícil saber como elas se consolidam na esfera da consciência humana. Vale ressaltar que esta abertura conceitual, típica de Žižek, é também um dos métodos de trabalho adotado por Marcella Althaus-Reid. E, talvez por isso, seja possível verificar o cruzamento desses dois teóricos em alguns trabalhos acadêmicos. cf. ŽIŽEK, 1996.

Como bem expressa o Prof. André S. Musskopf, que já percorreu este caminho, transitar pela teologia indecente de Marcella Althaus-Reid:

(...) pode dar a impressão de se estar no meio de um romance sadeano²⁶ — e, de fato, às vezes, se está. A linguagem sexual expressa através de metáforas dos recônditos escuros e escusos de uma sexualidade livre faz corar a pessoa menos pudica num desfile de conceitos per/vertidos e obscenos que formam um círculo hermenêutico de suspeita sexual (MUSSKOPF, 2008, p. 203).²⁷

Como podemos perceber, a proposta da autora nos permite navegar por uma imensidão teológica da sexualidade que pode não ter fim, e, é por isso que este trabalho se propõe apenas a ser uma rápida visita aos seios teológicos de Marcella Althaus-Reid, pois ainda estou me despindo de certos pudores para conseguir me lançar a uma análise mais profunda desta obra que, segundo a fama que a precede, é capaz de nos transformar inteiramente.

Marcella Althaus-Reid já nos lança a um novo campo de descobertas com seu título provocativo, na medida em que ele já se constitui numa subversão de linguagem e significados. Tentar buscar um caminho de pacificação e socialização entre teologia cristã, um conceito recheado de significados ligados à pureza, à castidade, à família tradicional e à monogamia, e sexualidades não tradicionais, já é bastante indecente e escandaloso. Na verdade, ambas as liberdades, a liberdade sexual e a liberdade religiosa, direitos fundamentais de todo indivíduo, poderiam viver em paz, sem, contudo, se relacionarem. Cada liberdade poderia respeitar o ângulo de liberdade da outra e seguirem resguardando a livre manifestação do sujeito em seus respectivos espaços.

26 Referenciado por André S. Musskopf em nota de rodapé sobre Sade, p. 203: “O diálogo com os escritos e conceitos de Marques de Sade aparece especialmente em ALTHAUS-REID, 2003, no desenvolvimento de uma epistemologia libertina ou um círculo hermenêutico da libertinagem (p. 23-45). O conceito de libertinagem como transgressão sexual e política nos tempos da ditadura Argentina (p. 24-25) é relacionado com a epistemologia libertina que emerge da obra de Sade e “conecta pobreza e sexualidade e homologa ou pelo menos combina algumas hermenêuticas de sexo excessivo com justiça excessiva” (p. 32).

27 André S. Musskopf é professor do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora/MG e reconhecido pesquisador sobre o tema, contribuiu bastante para a apresentação e para a leitura das obras de Marcella Althaus-Reid, entre elas, a teologia indecente. Em sua tese de doutorado intitulada “Via (da) gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil” ele delinea as principais ideias de Marcella Althaus-Reid e sobre o que ela considera uma teologia indecente. Ele descreve, por exemplo, algumas das diversas metáforas utilizadas pela autora: “Vanilla sex” onde ela se refere a certo grupo de teólogas feministas um pouco mais contidas: “[...]. As teólogas feministas da América Latina são majoritariamente do tipo vanilla não-aventuroso; elas não querem a desaprovação de suas igrejas e instituições; elas são mulheres heterossexuais ortodoxas (ou pretendem ser) com uma penetração minimalista em diferença sexual e pouca fome por posições teológicas mais prazerosas” e ele cita a metáfora de Marcella Althaus utilizada para a “teologia indecente” como a experiência das “vendedoras de limão sem calcinha” das ruas de Buenos Aires, que “pode sentir seu sexo; seu cheiro úmido pode ser confundido com o de seu cesto de limões, numa metáfora que une sexualidade e economia”. Ver MUSSKOPF, 2012.

Mas não é isso que ocorre. Uma liberdade passou a ser afrontosa e a interferir diretamente na livre manifestação da outra, demandando que novos posicionamentos teóricos fossem desenvolvidos para aplacar a batalha iminente que se anunciava entre as diversidades sexuais e o cristianismo fervoroso. Marcela Althaus-Reid, integrante ávida dos dois sistemas propõe, então, uma revisitação às premissas cristãs para desconfigurar nossas concepções rígidas sobre alguns elementos da teologia tradicional que levou a América Latina cristianizada a trilhar um caminho de discriminação e preconceito em relação às diversidades sexuais e de gênero.

É por isso que Marcela Althaus-Reid sexualiza a teologia e o próprio Deus cristão, retirando esses conceitos do sistema pudico onde eles habitaram por séculos e séculos, especialmente quando se pretende endossá-los na cama quente da diversidade sexual. Para ela, uma teologia verdadeira e honesta se propõe a ser indecente, revolucionária e libertadora, e não o contrário, expressando, no curso de sua obra, críticas contundentes à teologia feminista e à teologia da libertação,²⁸ as quais considera reducionistas e menos transformadoras do que pretendiam ser em suas origens. Assim como se posiciona estas teologias, a teologia indecente também é ancorada como uma teologia política de resistência e revolucionária que se contrapõe à teologia tradicional e ao

28 A Teologia da Libertação é uma corrente teológica cristã nascida na *América Latina*, depois do *Concílio Vaticano II* e da *Conferência de Medellín*, que parte da premissa de que o Evangelho exige a opção preferencial pelos pobres e especifica que a teologia, para concretar essa opção, deve usar também as ciências humanas e sociais. Para Leonardo Boff, a teologia da libertação “não é outra coisa que a reflexão de uma Igreja que tomou a sério a opção preferencial e solidária para com os pobres e os oprimidos.” (Ver BOFF, 1986). Já a Teologia Feminista é um campo de conhecimento fundado na crítica da razão religiosa patriarcal, com uma revolução cultural que busca a igualdade de gênero através de uma hermenêutica bíblica, recolocando a mulher como sujeito de direitos e de voz. Ela busca combater a construção teológica patriarcal, dentro da qual, nós ocidentais, estamos inseridos, fundada em estruturas de obediência dogmática, que impõe doutrinas como verdades absolutas, cujas bases são utilizadas para excluir, matar e continuar privilegiando elites e estigmatizando a diferença de gêneros. Buscando combater essa violência de gênero surgida de dentro da religião cristã, a Teologia feminista não foi um caminho de dissolução da teologia tradicional, mas o da transformação e do ajustamento das formas de nossas crenças àquilo que estamos vivendo. Ela entra como uma das múltiplas interpretações da tradição religiosa cristã”. (Ver GEBARA, 2007). Mesmo dispensando suas críticas à teologia da libertação e à teologia feminista, para Marcela Althaus-Reid, opondo-se a uma ética cristã da paciência, da tolerância e do apaziguamento, as teologias da libertação e a feminista, de algum modo, representam um viés da ética cristã da paixão, que representa uma reflexão teológica feita pelo amor da imediação, da velocidade e da urgência de dar voz ao choro das pessoas que vem do fluxo de desejo por justiça e amor. Nesse escopo, a teologia da libertação e a teologia feminista teriam sido criadas na matriz da urgência de revoluções, frequentemente quebrando a decência, o decoro e a serenidade dos discursos teológicos esperados, por introduzir corpos turbulentos e fazendo isso com amor e paciência (ALTHAUS-REID, 2008, p. 47).

sistema capitalista que insiste em se acasalar com a heterossexualidade.²⁹ Era preciso, então, desenhar uma teologia que não fosse somente uma resistência de algum grupo minoritário, que se encerraria nele próprio, mas que fosse um campo aberto a novas significações: uma teologia que fosse *queer*, sexual, indecente.³⁰

Para falar de teologia e sexo, Marcella Althaus-Reid o faz por intermédio de histórias sobre o fetichismo, sadomasoquismo, travestismo, voyeurismo, e como todos estes conceitos se relacionam com a teologia. Ela demonstra, no curso de sua obra, como tais espécies de desejos ressignificam as pré-concepções que temos sobre o Deus cristão e sobre a nossa sexualidade. Como as ideias que temos sobre a nossa (hetero) sexualidade pode estar equivocada e rigidamente posta por mecanismos invisíveis que se relacionam com a cultura, a política, a economia etc., que agem incansavelmente para formatar um modelo sexual único, capaz de manter a estabilidade social e perpetuar o poder das instituições que recorrem a este formato para organizar uma sociedade funcional e sem “desvios” ou “extravios”.

Marcella Althaus-Reid se apoia nos textos bíblicos e também na filosofia para buscar respostas que dão curvas no modelo heterossexual. Segundo ela, a bíblia está cheia de metáforas sexuais, tendo o cristianismo, inclusive, nascido de uma que nos conta a história de um Deus que se relaciona com uma mulher e daí nasce um filho, Jesus. Essas e tantas outras histórias bíblicas, sob sua análise, foram decisivas na manutenção do discurso heterossexual. A princípio, tudo o que é *queer*/indecente atentaria contra a ordem cristã imposta, que se ancora, muitas vezes, em dois pilares heteronormativos fundamentais:³¹ 1) a obrigatoriedade de reprodução (gerar filhos) para a manutenção da família; e, 2) na figura do Deus cristão como pai, logo, masculina e heterossexual, numa relação de cuidado paternal com a igreja e com seus filhos.

A irrupção do sujeito sexual passou a ser afrontosa à igreja. A irrupção desse outro sexualmente diverso complica a vida de todos: da teologia, dos teólogos, dos ministros

29 Ver o texto “Sem heterossexualidade compulsória não há capitalismo” de Patrícia Karina Vergara (2022). No texto, Patrícia descreve como e porque o capitalismo precisa construir um modelo heterossexual para se perpetuar. Ela observa que nas sociedades capitalistas contemporâneas se constrói como destino a vida heterossexual das pessoas e que esse mandato ideológico de casal implica também na criação de futuras gerações de trabalhadores e trabalhadoras. Uma construção significativa útil para sustentar os alicerces da macroestrutura. Ela defende que a família é uma criação do capital para o capital, uma estrutura organizada pra garantir a quantidade e qualidade da força de trabalho.

30 Para Marcella Althaus-Reid toda teologia pode ser sexual, onde sexual não seria somente o “coito”, uma conjunção carnal entre duas ou mais genitálias. Mas toda e qualquer manifestação livre de sexualidades e experiências transcendentais e orgásticas, que ultrapassem a mera expectativa da carne, mas alcance um ápice, uma transposição espiritual que unisse o humano e o divino em uma viagem interdimensional.

31 Naturalmente, o modo de ser heteronormativo, visto como um arcabouço de ideias e comportamentos, se recorre a diversas premissas para se consolidar como um método regulatório de condução social, política e econômica. Contudo, estes dois pilares podem ser vistos como propulsores do método heteronormativo.

eclesiais. O sistema que antes o excluiu não se sente confortável em representá-lo e, na mesma medida, em ser representado por ele. Trazer para dentro da igreja a alteridade significa muito mais do que incluir discursivamente o subversivo, mas implica assumir também os desafios hermenêuticos e eclesiais apresentados por um sujeito anteriormente silenciado. Isso significa que não nos deparamos apenas com uma mudança temática, mas com uma crítica radical das metodologias teológicas existentes, que são abortivas por excluírem do meio cristão as potencialidades vivas do Outro (ALTHAUS-REID, 2005).

Quando o Outro, por motivo de gênero, raça, classe ou sexualidade, surge na sua alteridade diante da igreja, não apenas traz uma crítica subliminar à atual teologia, mas também, personifica uma crítica viva à ortodoxia religiosa, ou seja, “os historicamente insignificantes — os que não são dignos de possuir algum significado, seja social, política ou teologicamente —, constituem o horizonte revelatório da igreja e a Revelação é uma questão epistemológica”³² (ALTHAUS-REID, 2005, p. 110). O reconhecimento no Outro sob uma perspectiva sexual, como uma pessoa com igual dignidade e direito ao respeito e consideração, leva à necessidade de construção de novos paradigmas religiosos cristãos, com vislumbre no acolhimento integral de todos que desejem expressar sua fé para uma nova constituição originária de formas sexuais diversas, distintas da heterossexualidade.

Como o controle do comportamento heterossexual e a atribuição dos papéis de gênero foram desenvolvidos durante muito tempo na igreja (que se serviu bem desse e a esse propósito) o sujeito sexual é uma questão que se coloca para uma instituição que nunca pensou que um dia seria empurrada a se desenvolver numa perspectiva sexual. O problema é que a Teologia não está acostumada a lidar com um sujeito instável, ao contrário, comporta-se como uma ciência jurídica, onde as exceções não são viáveis. Isoladamente, não seria capaz de compreender a diversidade sexual, colocar a complexa sexualidade humana de volta na pauta da religião cristã e de confrontar as premissas da heterossexualidade principalmente nas definições de gênero, pois “gênero requer crença: não causa surpresa que a descrença no gênero esteja na base de muitos pecados” (ALTHAUS-REID, 2005, p. 113).

A Teologia indecente pode ser considerada como um complexo resultado de uma reflexão teológica que considera aquilo que as diferentes construções da sexualidade e do gênero têm a dizer sobre nossa compreensão de Deus, do amor e da comunidade. Ela nos leva à reflexão sobre o pressuposto da heterossexualidade como uma identidade sexual universal e estável, “parte de uma ordem (sacralizada) natural” e de que a “percepção hegemônica da identidade sexual contribuiu, ao longo da história, para consolidar estruturas opressoras de relações de poder na igreja e nas teologias cristãs” (ALTHAUS-REID, 2005.) Se a heterossexualidade é, de fato, um

32 Epistemologia, em sentido estrito, refere-se ao ramo da *filosofia* que se ocupa do *conhecimento científico*; é o estudo crítico dos princípios, das hipóteses e dos resultados das diversas *ciências*, com a finalidade de determinar seus fundamentos *lógicos*, seu valor e sua importância objetiva.

construto religioso judaico-cristão, inferido ao sujeito na história pelas tradições culturais ocidentais e consolidado pela perpetuação da ingerência da igreja nas relações sociais e jurídicas da sociedade, é preciso restabelecer o modo de exercer essa religiosidade subvertendo sua ordem natural de dentro dela, de modo que “a teologia passe a confrontar hermeneuticamente com a irrupção do sujeito sexual na história da mesma forma como os liberacionistas se confrontaram com a irrupção da igreja dos pobres ou dos desgraçados da história.” (ALTHAUS-REID, 2005).

Uma das grandes insurgências que se percebe em uma teologia indecente é que a teologia tradicional reafirma a transcendência divina no topo da relação com o homem e distancia a criatura do criador, sem autoredenção, e sublinha a onipotência de Deus tornando-o regulador da conduta humana, da sua sexualidade e, principalmente, de todas as relações de poder existentes dentro da sociedade. Uma teologia indecente é capaz de inserir o sujeito indecente nessa relação íntima com um Deus, também indecente, em que criatura e criador permanecem numa relação horizontal. Essa teologia coloca a teologia tradicional, e, por resultado, as igrejas cristãs do século XXI em crise, e as forçam a lançar seu olhar para a margem da heterossexualidade e, como tal, se mostra como uma teologia desconstrutivista, que questiona o sistema da lógica binária do cristianismo, resignificando todas as estruturas de pecado existentes. É, pois, deixar Deus ser muito mais do que nossas bestas ideologias que o tem aprisionado ao longo do curso da história, a partir de nossas percepções de sacralidade (ALTHAUS-REID, 2005).

O que se percebe na obra *Teologia Indecente* é o que ousa chamar de “missão” de confronto à teologia tradicional e de suas bases fundantes, mais especificamente do que ela diz sobre a sexualidade. Isso porque para Marcella Althaus-Reid a heterossexualidade torna solitárias as vidas das pessoas e produz um sofrimento desnecessário, pois a sexualidade é incontrolavelmente mais fluida do que se imagina e nos vemos confrontados com essa elasticidade e com essa ausência incontrolável de fronteiras entre os corpos e entre as comunidades (ALTHAUS-REID, 2005).

Um *gay* na igreja é como um criminoso ressocializado, reinserido na comunidade ou na família: veja bem, você até se parece comigo, mas tem algo em você que te torna tão diferente de mim que acaba me tornando melhor que você. Essa é a sensação que temos diante de um criminoso, de que somos melhores que ele em alguma medida, pois a nossa medida de bem e mal que é a certa, e o nosso parâmetro, é o que deve ser seguido. Sempre o olhamos com certo temor e acreditamos, sutilmente, que não devíamos estar no mesmo lugar. Quando pensamos, por exemplo, no travestismo ou na transexualidade, isso é ainda mais difícil. Quando alteramos a ordem sexual “natural” de mundo podemos

pensar que muitas outras coisas, a princípio naturais e corriqueiras, podem ser pensadas travestidamente, como a ordem política ou jurídica,³³ por exemplo.

A perspectiva desconstrutiva indecente de Marcella Althaus-Reid, tão abrangente quanto as formas de desejo e sexo que existem, é uma hipótese de rejeição às formas naturalmente postas de (hetero)sexualidade, é a boa fusão entre a reflexão teológica sexualmente emancipada e a sexualidade teologicamente performada, ou seja, a teologia pode ser sexual e o sexo pode ser teologicamente apresentado. É preciso que essa teologia indecente, por fim, passe a confrontar hermeneuticamente a velha teologia e seus velhos preceitos, e que lide, nesse confronto, com a irrupção do sujeito sexual no tempo, da mesma forma como os liberacionistas se confrontaram com a irrupção da igreja dos pobres ou dos desgraçados da história” (ALTHAUS-REID, 2005).

Para aqueles que já experimentaram o mistério que se chama Deus, sabe-se que Ele não proporciona apenas um caminho de ascensão ao seu encontro, TUDO é caminho e cada ser se faz sacramento para ir a esse encontro da forma que escolher. O discurso da existência de um único caminho é a ilusão ocidental, particularmente das igrejas cristãs, com sua pretensão de monopolizar a revelação divina e os meios de salvação foi completamente superado pela teologia de Marcella Althaus-Reid, que transita sobre os elementos simbólicos cristãos com uma linguagem extrema e voluptuosamente sexual.

O DEUS QUEER DE MARCELLA ALTHAUS-REID

Por meio de sua obra, também já proposta com um título inquietante, *The Queer God*, Marcella Althaus-Reid busca demonstrar como as metáforas bíblicas sobre o relacionamento de Deus com o homem e entre a própria divindade, que padroniza os relacionamentos amorosos até os dias atuais (é fato que a cristianização atua dentre outras instituições e ideologias, pois não há que se falar que sua ação é isolada e solitária), também pode servir de “berço” para novas reflexões sobre a diversidade sexual. Como um Deus sempre visto masculinizado com características paternas, mais desenvolvidas na antiguidade pelo judaísmo e fortemente ratificado pelo cristianismo, poderá ser visto, igualmente, como uma figura, ainda que invisível, destituída de um

33 A partir do estudo do Direito, é possível verificar que ele sofre uma interferência maciça de premissas cristãs, especialmente o direito de família. Recentemente, na Justiça de Minas Gerais, em um caso emblemático, não se reconheceu a companheira de um homem falecido, que conviveu com ele por 30 anos, tendo filhas e netos, por ter sido comprovada a existência de um casamento civil paralelo à união estável, não desfeito de fato. A decisão, notoriamente eivada de princípios cristãos, fundamentou-se no princípio da monogamia familiar e na preservação da família juridicamente e validamente constituída, não se podendo, portanto, reconhecer duas famílias paralelas. Tal decisão condena a companheira ao pífio lugar de “concubina” não lhe sendo garantido o direito à pensão, deixada pelo de cujus, nem ao patrimônio conjuntamente com ele constituído. Tal preceito, além de socialmente ultrapassado, é uma violência irreversível à companheira, onde mais uma vez a mulher paga por ter o homem, num sistema patriarcal, privilégios legitimados pelo Direito fortalecido por bases cristãs (Por se tratar de segredo de justiça o número do processo não pode ser divulgado).

modelo sexual, um padrão corpóreo, ou de gênero pré-definidos? A resposta para essa pergunta implicaria em percorrer um longo caminho pela hermenêutica bíblica. Mas, apresento, neste texto, algumas sugestões para que esse processo possa ser iniciado pelo leitor.

Uma obra onde todos os conceitos pré-definidos sobre o Deus cristão são remexidos e nada redefinidos. Ao contrário, os conceitos permanecem abertos, disponíveis à força criativa do sujeito, para que ele possa imaginar o seu próprio ser divinizado. É uma desconstrução do modelo que hoje conhecemos como heterossexual, pois não bastava ao judaísmo-cristianismo reforçar a ideia de um Deus-homem, mas precisou torna-lo heterossexual, ainda que celibatário, sem nenhuma “companheira deusa” a seu lado.

Esse Deus chamado *queer* é a proposta que Marcella Althaus-Reid oferece para redirecionar o imaginário que temos sobre o Deus cristão. Mais do que isso: é informar que esse Deus cristão não está terminado, é um Deus em construção e aberto a qualquer percepção que se quer ter sobre ele. O *queer* vem para desengessar, o próprio Deus para que ele não tenha uma natureza fixada, um sexo e gênero prontos. Aliás, de nenhum modo ele é um Deus pronto, ele é um Deus inacabado, aberto a propostas, a usufruto³⁴, em construção. Segundo a autora, Deus se revelou na forma humana, para se abrir ainda mais a novas interações com a natureza humana, Deus, nessa condição, “saiu do armário”³⁵ para se reconstruir juntamente com o outro que dele se apropria (ALTHAUS-REID, 2009).

O conceito *queer*, um símbolo de resistência contraposto a heterossexualidade, pode ser, para Marcella Althaus-Reid, um caminho para uma nova identidade religiosa, para a diversidade de gênero e sexo. Esse caminho tornou-se emergente para alargar a compreensão da sexualidade e do gênero, suas articulações, de modo a ser enfrentada pela Teologia como um paradigma sexual. Essa teologia não poderia ser voltada somente para questões sexuais, mas a própria desconstrução da heterossexualidade invoca também o olhar sobre questões políticas e sociais sustentadas pela religião e combatidas pela Teoria *Queer*, que analisa não somente a construção do gênero, mas também da sexualidade como produções ideológicas. Logo, se a heterossexualidade se revela como uma produção ideológica e histórica construída culturalmente, a teologia, como parte da história cultural cristã ocidental, tem o dever de enfrentar as suas significações, percorrer e reler o caminho da sexualidade humana construído por ela.

34 Usufruto é uma expressão oriunda do Direito Civil para designar a condição de uso livre de algo que, a princípio, pertence a outrem. Aquele que usa a coisa, pode usufruir dos frutos que ela dá, de seus benefícios, sem, contudo, ser dono ou proprietário exclusivo dela. É o uso desobrigado e, ao mesmo tempo, autorizado.

35 Linguagem utilizada pela população LGBTQIA+ para dizer que se revelou fora da heterossexualidade.

Marcella Althaus-Reid indaga aos teólogos como estes poderão enfrentar essa difícil, mas prazerosa missão de desconfigurar o Deus cristão heterossexual e torná-lo *queer*, pois, para apresenta-lo *queer*, será preciso desafazê-lo para si próprio.

(..) como um teólogo facilita esse relacionamento de deus, através de uma auto-traição knótica. Como completar a *kenosis queer* do divino que está tão perto do coração do Outro teólogo, ou seja, a derradeira vinda ou a completa, integral, confissão de deus. Além disso nós devemos considerar a teologia como uma arte do diálogo ou um processo de comunicação e envolve múltiplas direções, sendo todas elas reconfigurando múltiplas identidades na teologia. Como nós podemos refletir no modo teológico desfiliado, ou seja, numa graça não ligada aos processos subjugação histórica e sem criminalização. A questão para nós agora é considerar como a transgressão das barreiras dos discursos de deus pode ocorrer nesse teatro de paixões. Isso pode constituir o que nós podemos chamar de ato tolerante da teologia, isso significa que a resolução de uma tensão entre deixar o armário teologicamente aberto enquanto estamos internalizando sua memória opressiva, uma teologia que não tolera o intolerável (ALTHAUS-REID, 2003, p. 46- tradução nossa).

No curso da obra, Marcella Althaus-Reid se preocupa constantemente sobre como a teologia irá lidar com essa tarefa que ela considera árdua. Há um temor e certa dose de covardia da teologia para lidar com esses corpos que poderão ficar “des-controlados”, especialmente quando se trata de corpos lançados ao prazer, à liberdade do desejo, em como essa orgia de corpos sem restrição pode terminar é o que mais assusta a teologia. Certamente existem corpos, cujo fluidos ultrapassam o discurso sobre Deus e todos os discursos metafóricos sobre ele e seus símbolos: “A teologia pode enxergar sangue no vinho, mas não sangue no sangue. O vaticano pode ver lágrimas nos olhos da virgem maria ou suor nas suas vestes para considerar a legitimidade de uma aparição, mas não consegue ver um traço de sêmen em suas vestes” (ALTHAUS-REID, 2003).

Importante nesse caminho é considerar como ultrapassar as barreiras do discurso sobre Deus já consolidado nesse cenário de paixões humanas e como isso pode se dar com a interferência da fé. É um papel importante da teologia nesse percurso que resolve uma tensão entre deixar o “armário teologicamente aberto” e absorver a memória opressiva da teologia tradicional, um ato de fé da própria teologia, e, para isso, é necessária uma epistemologia que não se deixe esvaziar quando mais se precisa dela. Nesse sentido, Marcela sugere um esvaziamento de si, o mais integral possível, para se pensar num Deus *queer*: uma *Kenosis*³⁶ humana, num esvaziamento

36 O termo “kenosis” vem da palavra grega para a doutrina do auto-esvaziamento de Cristo em sua encarnação. A *kenosis* foi uma auto-renúncia, não um esvaziamento de sua divindade e nem uma troca de divindade pela humanidade. Filipenses 2:7 nos diz que Jesus “esvaziou-se a si mesmo, vindo a ser servo, tornando-se semelhante aos homens” (ALTHAUS-REID, 2003, p. 46).

humano completo da figura, apenas divinizada de Deus, e de sua sexualidade até então concebida, para que Ele possa ser pensado como um ser sexual e divino ao mesmo tempo. Ou seja, por intermédio de uma *kenosis* humana poderia se pensar num Deus não somente divinizado, mas igualmente sexual, simultaneamente. Marcella sugere, nesse compasso, um esvaziamento completo daquilo que o sujeito pressupõe ser Deus, que foi, em algum momento, introduzido no interior de sua consciência. Propõe um esvaziamento total daquilo que o sujeito entende por sexualidade e por divindade, onde só assim ele seria capaz de iniciar uma relação entre ele e Deus na sua mais completa magnitude. Marcella indica, por exemplo, que a própria trindade, símbolo do cristianismo imaculado, pode ser um modelo para compreender essa *kenosis* sexual humana:

Mais reflexão é requerida ao sexualizar a trindade, visando entender nossa existência kenotica, não apenas como sexual, mas como dissidente. A tarefa da teologia *queer* é exatamente aprofundar essa reflexão no relacionamento sexual manifestado na trindade e considerar como deus na trindade pode aparecer em um relacionamento fora do heterossexualismo. A sexualidade da trindade é simplesmente o seguinte: como a trindade pode nos levar a *kenosis* das práticas heterossexuais (ALTHAUS-REID, 2003, p. 46).

Para Marcella, o “sair do armário” que deus se propôs na sua vinda na forma humana é a sua *kenosis*, é o seu esvaziamento total para poder ser preenchido e despreenchido novamente, pois ele deve permitir essa abertura de acesso ao homem para fazer chegar até ele as suas vulnerabilidades. Do mesmo modo, como se infere do texto acima, a trindade é a melhor expressão de um deus *queer*, que se relaciona despojado de sexo e gênero, num relacionamento trino que Marcella considera altamente sexual e é justamente através da proposta de uma teologia *queer* que ela busca apresentar, na exposição da trindade, como deus pode ser experimentado e sentido fora da heterossexualidade. A trindade, nesse caso, seria uma das maiores expressões de um deus *queerizado*, destituído de qualquer concepção ancorada, desconstruído.

A urgência de uma teologia *queer*, num deus *queer*, para Marcella, se compara a emergência que foi refletir sobre a teologia da libertação³⁷ para os povos emergentes. É uma matriz de urgência que surge a partir da própria teologia para atender às demandas mais urgentes. São os corpos famintos, corpos solitários, extenuados, torturados, doentes e oprimidos, que migraram direto dessa conduta ética passional cristã para

37 A Teologia da Libertação é uma corrente teológica cristã nascida na América Latina, depois do Concílio Vaticano II e da Conferência de Medellín, que parte da premissa de que o Evangelho exige a opção preferencial pelos pobres. Marcela Althaus-Reid critica fortemente a teologia considerando-a autoritária com estrutura colonial ocidental, que vê o pobre como nativo e inocente e reforça os estereótipos heterossexuais. Ver “La teología indecente” p. 114 e também no discorrer de seu texto (ALTHAUS-REID, 2008).

seguirem, finalmente, “quebrando a decência, o decoro e a serenidade dos discursos teológicos esperados, por introduzir corpos turbulentos e fazendo isso com amor e paciência” (ALTHAUS-REID, 2003, p. 45- tradução nossa).

Marcella Althaus-Reid se manifesta, contrapõe e rechaça essa ética cristã da mansidão (paciência), da justiça e do amor, denominando-a de “ética cristã da paciência”, que possui a arte de produzir o jogo da espera, do conformismo, do atraso, aguardando a mediação do ente divino que premia. Contudo, essa mediação atrasa os desejos e estende o tempo de suas demandas. Esse é um processo virtuoso em si mesmo no sentido de ver mérito na virtualidade, ou seja, uma ética de justiça mediada-atrasada. Contra essa ética da paciência ela propõe a ética cristã das paixões, que são violentas, transgressoras e são urgentes, não esperam e nem são mansas, um processo de deturpação da ordem cristã de paradigmas e de modelos. Para que essa deturpação seja bem sucedida, ela propõe também uma “impaciência ética”, pois é a “ética da impaciência que irá nos levar a encontrar uma hermenêutica libertina e a facilitar a *kenosis* de deus.” (ALTHAUS-REID, 2003).

Assim, após a *Kenosis* do deus cristão hegemônico, deve ser providenciada por aqueles que não mais imaginam Deus sob a perspectiva da ética anterior, da ética da paciência, mas por aqueles que se tornaram impacientes, intolerantes e desviantes dos padrões éticos e morais fomentados pelo cristianismo. Anseiam por uma ética cristã menos paciente e mais transparente, que expresse no mais alto nível de fidelidade os desejos, que dê espaço ao trânsito da memória, à suscetibilidade da mente criativa e do corpo iluminado pelo amor de Deus.

Em consonância com esse pensamento de Marcella, o conhecido deus formatado pela heterossexualidade que permeia o pensamento ocidental cristão ainda na atualidade, também foi objeto de análise e combatido por Howard Eiberg-Schwartz, em sua obra “O Falo de Deus” que, sumariamente, preconiza que falar sobre sexualidade divina é uma espécie de “evitação cultural” desde o contexto judaico, onde não se admitia pensar em Deus com corpo ou genitália. Em todas as suas aparições aos profetas e líderes, o corpo de Deus é ocultado. Sexualizar deus, para os judeus, seja lá sobre qual enquadramento, não era permitido³⁸. Howard afirma que esse Deus invisível devia prefigurar um “homem”, uma vez que, em sua concepção, essa relação entre Israel e o seu deus era totalmente sexual: deus no papel masculino e Israel, enquanto corpo e igreja, um instituto feminino. Em que pese ele afirmar que, na verdade, essa relação era homossexual (expressão deve ser considerada como é

38 Vários são os relatos no antigo testamento nos quais alguém vê Deus e onde não se referêcia a genitália divina: Ex. 24:1-3, 9-11; Ex. 33:21-23; Ex. 1:26-28; Am 9: 1; Jó: 42-5; Is 6:1-2; 1Re 22:19; Dn 7:9-11. entre outras, e várias são as interpretações sobre o que realmente se vê. Como se percebe, após a atenta leitura das referidas passagens bíblicas, todos os mitos envolvendo visões de Deus demonstram um desconforto ao descrever a imagem da divindade. Na maioria, a imagem divina ou não é totalmente descrita ou muito pouco do conteúdo da visão é relatado.

entendida na atualidade) uma vez que Israel era um conjunto feminino formado por homens, a visão judaica sobre deus era sempre no formato masculino numa relação afetiva com Israel feminina. Ou seja, essa visão heterossexual do divino já precede, nos termos de Howard, o cristianismo (EIBERG-SCHWARTZ, 1995)

Para Marcella Reid, pensar nesse deus fixado e heterossexual é uma lacuna que permaneceu intocada, tendo em vista que a teologia cristã já prometeu a redenção ao homem por tanto tempo, por longos milênios, que ela deixou de verificar o que há entrementes nesse percurso entre o homem caído do Éden e o homem redento pela paixão de Cristo. Essa redenção escraviza os corpos e coloca o desejo numa prisão dos “corpos nômades” (ALTHAUS-REID, 2003, p. 49). Esse nomadismo involuntário dos corpos em contrapartida com a redenção da alma proposta pelo cristianismo, as tornam conflitantes e particulares, simultaneamente. É como se a redenção fosse capaz de fechar as lacunas e feridas dos corpos nômades, o que é o conto do engano impetrado pelo cristianismo:

A redenção cristã almeja construir o corpo em quietude, em firmeza, equilibrado, [...] Essa economia é uma dádiva que requer uma troca (um sistema de intercâmbio básico sobre o qual o cristianismo é baseado) e um estabelecimento que provém dele. Entretanto, corpos nômades são desequilibrados, são excitados e incorrigíveis. Essa procura por eles mesmos sempre os absorve, saindo a procura de outros lábios quentes, outros corpos, como se fossem exilados, incapazes de se satisfazer com seu país natal. [...] Os nômades queer estão procurando os mamilos de deus e seus lábios macios e tentando mordê-los de formas oblíquas, e de forma a obter alguma transcendência oblíqua em suas vidas (ALTHAUS-REID, 2003, p. 49-50).

Obliquo é aquilo que não é direito, não é paralelo, não é reto. As formas oblíquas de se relacionar com Deus (transcendência oblíqua), são formas desindireitadas, sem saída e sem chegada. Essa transcendência oblíqua a que Marcella se refere é uma relação torteada com Deus, onde Deus encontra o sujeito no seu caminho transversalizado,³⁹ um rizoma teológico que, em suma, são vários pontos que inicialmente estando desconectados, se reconectam sem qualquer vinculação com sua origem programada. São os corpos nômades que Marcella Althaus-Reid defende ao longo do seu trabalho

39 Marcella Althaus-Reid se utiliza em seu texto do conceito de transversalidade de Félix Guattari e Gilles Deleuze, que pode-se entender como um fluxo de ideias e experiências, enquanto junta elementos dispersos e estranhos, não necessariamente em harmonia. A transversalidade é um conceito/dimensão que pretende superar dois impasses: o de uma verticalidade pura (ou seja, o de uma hierarquização entre pontos e saberes distintos) e de uma simples horizontalidade (ou seja, de conexões somente entre áreas afins e semelhantes). Ela tende a se realizar exatamente quando ocorre uma comunicação e um diálogo entre os diferentes níveis e, sobretudo, nos diferentes sentidos. A transversalidade é uma espécie de metáfora do trânsito entre conceitos de diferentes disciplinas ou saberes, um conceito/dimensão que implica na idéia do movimento e na passagem que atravessa disciplinas e pontos diversos (NEGRI; GUATTARI, 2017).

em *The Queer God*, colocando o “Rizoma teológico” em prática. É se fragmentando que uma pessoa é capaz de se reposicionar e, com sua identidade quebrada, se reencontrar no bálsamo da sexualidade revigorada pelo divino que há nisso! Finalmente, nós podemos colocar a teologização nômade *queer* em voga quando os fragmentos perdidos, suprimidos, desvalorizados e desprestigiados em nossas vidas, se reencontram numa permissão escatológica. Nesse compasso, “a teologia *queer*, cujo assunto é o corpo sexual nômade da teologia, precisa primeiro se ajustar com as partes do corpo esquecido e desmembrar cerimônias a que comunidades foram sujeitas no passado. [...] E sujeitos nômades atravessam pessoas, universos econômicos e também Deus” (ALTHAUS-REID, 2003, p. 50- tradução nossa).

Mas, para além disso tudo, o que nos impressiona em *The Queer God* é que Marcella não pretende enquadrar deus novamente e consegue, primorosamente, não fazê-lo. Isso seria normatizar deus novamente e isso não é mais admitido por um deus pensado sob o modo *queer*. E esse, para ela, é um grande desafio também para os teólogos *queers*, que surgem de uma relação de puro amor entre eles e deus, são os “amantes de deus”, aqueles que pertencem ao discurso de interrogações e releituras enquantam desafiliam, ou seja, negando seu amor prometido a qualquer hora a qualquer momento que introduziram o corpo na teologia, corpos em amor, corpos presos na ética da paixão e corpos transgressivos ao fazer isso. Esses corpos não são corpos comuns, eles são corpos libertinos. Para Marcella, essas pessoas recebem uma vocação divina, diretamente de deus, para uma missão dessa proporção, são “teólogos nômades permanentemente procurando os lábios quentes do Outro como se fossem vaginas viajantes esfregando-se umas nas outras, dentro de estranhas e amáveis fronteiras.” (ALTHAUS-REID, 2003, p. 63- tradução nossa).

Marcella salienta que ela só conseguiu refletir sobre um deus *queer* por estar inserida num contexto filosófico da pós-modernidade, pois trata-se de um deus em curso, ainda irrefletido completamente, ambíguo de múltiplas identidades. A ótica da era pré-moderna ainda profetiza o deus perfeito e normativo, enquadrado, e utiliza de “truques” para aprisionar o sujeito e mantê-lo em obediência e culpa eternamente, sob a égide de um deus fechado e vigilante das normas e dos comportamentos. Mas atos decentes não são esperados por um deus *queer*.

Marcella também reformula alguns significados como, por exemplo, o velho conceito que temos do que é o “anti-cristo”. Para ela, na verdade, esse anti-cristo não é uma anti-tese do que cristos foi e contra tudo aquilo pelo que ele lutou, mas sim, pode corresponder a uma identidade sexual anti-cristã como a negação de toda identidade sexual dada e permanente, ou imutável:

Esse anti-cristo representa uma verdadeira identidade sexual trinitária que é basicamente bissexual no sentido de ser disjuntiva, instável e engajada num processo permanente de auto-destruição e auto-criação. Ela não é “anti”

ao heterossexual no sentido de se opor, ou reversa, mas um complemento sexual no sentido de se opor às identidades definidas a cristo. Esse Anti-cristo dissolve quaisquer desejos cristãos que estejam lá, para outros homens e para outras mulheres, nos lembrando também que homens e mulheres não são identidades diáticas: eles são multidões (ALTHAUS-REID, 2003, p. 69- tradução nossa).

Portanto, essa obra revolucionária pretendeu refletir sobre uma ideologia trans-sexual de deus que pode e deve invadir a teologia, apropriando-se das metáforas bíblicas e apresentando possíveis conceitos diferentes daqueles utilizados pela teologia tradicional. A tarefa teológica *queer* de refletir sobre as produções simbólicas de um deus cristão, para deslocar a forma como ele foi concebido até então, para Marcella, requer algumas rupturas básicas: 1) buscar não reforçar a mesma compreensão clássica de deus e 2) manter a decência de lado (“visando lutar contra a vocação teológica de normalização de discursos decentes e puros sobre deus”) (ALTHAUS-REID, 2003, p. 73- tradução nossa).

Esses dois passos iniciais são importantes para uma ruptura com uma ordem normativa anterior sobre deus e a criação de um novo caminho de consciência sobre deus, agora *queerizado*. A busca pela concepção de um deus *queer* é, para Marcella uma “*caminata*”,⁴⁰ um passeio por múltiplas vizinhanças, levando a becos escondidos e escurecidos pela estrada (um lugar onde ninguém vai) e, no mesmo compasso, o teólogo *queer* deve se questionar sobre o quanto é possível produzir uma deslocação heterossexual pós-colonial de um deus onipresente na história e na cultura. Sobre o quanto podem os teólogos *queers* desfamiliarizar deus como heteronormativo e continuar a incentivar novas alianças entre a teologia e o pensamento *queer*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No século passado, com toda a consolidação dos movimentos identitários, nós constituímos uma ideia de luta social e de organizações dentro da sociedade que representou, dentro da igreja, um avanço nos estudos bíblicos a partir dessas identidades, e de onde retiramos, por exemplo, o estudo feminista, o *gay*, o do pobre, que buscaram conformar o texto bíblico às demandas sociais existentes dentro da sociedade. Aqui se chega em um “nó”: repensar a vida em sociedade a partir da consolidação de direitos e liberdades individuais dessa enormidade de lutas identitárias. Esse fenômeno histórico e concreto fez surgir uma multiplicidade de identidades fragmentadas, o que tornou difícil consolidar lutas conjuntas sem ferir algumas demandas mais individuais e mais restritas a determinados grupos, principalmente, quando se percebia tais grupos a partir da teologia.

40 *Caminata* é uma expressão espanhola utilizada por Marcela Althaus-Reid para designar uma trilha, fazer trilha.

Por isso, foi necessário repensar uma teologia que menos fragmentasse essas lutas, principalmente no que concerne às multiplicidades e pluralidades de identidades sexuais e de gênero.⁴¹ Marcella Althaus-Reid, a partir dos elementos da teoria *queer*, a teóloga fez esse exercício a partir dos textos bíblicos e de toda a tradição teológica, para buscar qual é a pastoral, a eclesiologia, qual o nosso conceito sobre o Deus trino, para avançar sobre quais são os caminhos metodológicos necessários para uma nova elaboração teológica. Marcella Althaus-Reid supera essas teologias passadas, destinadas a tratar somente das individualidades, para uma teologia que diz sobre todes e que permanece sempre aberta a novas perspectivas, às novidades, ao colorido da criatividade humana e sua relação com o transcendental.

A partir das duas obras brevemente visitadas neste trabalho, constatamos que essa teologia *queer*/indecente de Marcella Althaus-Reid, uma teologia profundamente sexualizada, apresenta duas possibilidades simultâneas: 1) de ser o sujeito binário desfeito e desprogramado; e 2) de possuírem os sujeitos não-binários um caminho de encontro entre sua sexualidade e sua fé cristã. É a partir de suas releituras sobre Deus e sobre sua relação com o sujeito que talvez possamos conseguir reformular nossa ideia de sexualidade cristã heterossexual. Assim, para se pensar no Deus *queer* de Marcella Althaus-Reid é indispensável realizar a ultrapassagem de um pensamento heteronormativo para um campo de sexualidades abertas. Alguns podem pensar nisso como loucura, outros podem não conseguir, de modo algum, realizar essa ultrapassagem. Mas, importa que seja dito, que isso é possível e acessível a todos que se propuserem a percorrer este caminho desafiador.

A autora demonstra que, lendo a teologia de forma indecente e percebendo a faceta *queer* de Deus, é possível que o espaço da fé e o da sexualidade sejam agora vistos como um espaço de convivência pacífica. É possível ser cristão, pertencer a um grupo de fé cristã, e, ao mesmo tempo, não pertencer ao sistema binário de sexualidade. Sendo Deus multifacetário e múltiplo em seus desejos, nós também, como criaturas nascidas à sua imagem e semelhança, possuímos tantos desejos que muitos deles ainda são desconhecidos. A teologia indecente, *queer* e o seu Deus *queer* desnudam toda a teologia tradicional e nos desnuda a nós mesmos, a mim, de forma violenta. Nos coloca numa posição revolucionária quase inteiramente solitária diante daquilo que fomos ensinados a crer sobre a sexualidade. E o mais difícil: entendemos que devemos permanecer vazios, num cuidado constante para que este espaço não seja

41 A teologia *gay* pensava o amor de Deus, a cristologia, considerando que a igreja é para todos e que Deus acolhe o amor, independente de suas formas de expressão. O “amor entre pessoas do mesmo sexo” era uma frase muito comum no contexto dessa afirmação teológica. Falava-se de Jesus a partir das realidades identitárias individuais para a afirmação do indivíduo, como se fosse um Deus espelhado: Se eu sou trans, Jesus é trans. A teologia *gay*, tentou, por muito tempo, atender essas pluralidade sexualmente insurgente, mas, com o tempo, se percebeu que ela era insuficiente para dar conta dessa diversidade tão diversificada, justamente por possuir um centro mais individualista que coletivista, mais concentrada do que abrangente.

novamente preenchido por novos paradigmas, pois, somente assim, vazios, seremos capazes de experimentar a intensidade desse Deus *queer* e indecente e todas as aventuras a que ele nos levar.

Marcella Althaus-Reid deixa um legado: nós nos relacionamos sexualmente com Deus e com o outro, em toda medida possível. Os lugares ainda não vistos que nos permitiremos visitar, para além da imagem real que nós temos do mundo e de nós mesmos, pobre e acabada, é a verdadeira promessa do Deus *queer*, tendo a missão mais difícil, os teólogos *queers*, a de produzir e consolidar uma teologia mais indecente possível

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFIAS

AMBROSINO, Brandon. Como foi criada a heterossexualidade que conhecemos hoje. *BBC NEWS/BRASIL*, 2017. Disponível em: www.bbc.com/portuguese/vert-fut-40093671. Acesso em: 08 abr. 2019.

ALTHAUS-REID, Marcella. *The Queer God*. Londres: Ed. Routledge, 2003.

ALTHAUS-REID, Marcella. *La teologia indecente: perversiones teológicas em sexo, género y política*. Barcelona: Ed. Bellaterra, 2005.

ALTHAUS-REID, Marcella. Marcella Althaus - Reid- Teologia Indecente. Entrevista concedida à Revista Época. Rio de Janeiro: Ed. Globo S/A, 2009. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI46282-15228,00-MARCELLA+ALTHAUSREID+TEOLOGIA+INDECENTE.html>. Acesso em: 10 abr. 2019.

ALTHAUS-REID, Marcella. Sobre Teoria Queer e Teologia da Libertação: a irrupção do sujeito sexual na teologia. *In: Concilium: Revista internacional de teologia*, nº 324, 2008.

BOFF, Leonardo. *E a igreja se fez povo*. Círculo do Livro. São Paulo: Editotra Vozes LTDA, 1986.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de. *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2012.

EIBERG-SCHWARTZ, Howard. *O falo de Deus: e outros problemas para o homem e o monoteísmo*. Trad. Solange de Souza Barbosa. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

NEGRI, Antônio; GUATTARI, Félix. *As verdades nômade: por novos espaços de liberdade*. Traduzido por Mário Antunes Marinho, Jefferson Viel. 1º Ed. São Paulo: Autonomia Literária e Editora Politeia, 2017.

GEBARA, Ivone Gebara. *O que é Teologia Feminista*. Coleção Primeiros Passos-326, 1º Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 2007.

MELLO, Ricardo Pimentel. Corpos, heteronormatividade e performances híbridas. *In: Psicologia & Sociedade*, nº 24, p. 197-207, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/psoc/v24n1/22.pdf>. Acesso em: 08 abr. 2019.

MUSSKOPF, André Sidnei. *Viadagens teológicas*: itinerários para uma teologia queer no Brasil. Tese (Doutorado em Teologia Sistemática) Instituto Ecumênico de Pós-Graduação-Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2008.

MUSSKOPF, André Sidnei. *Via(da)gens teológicas*: itinerários para uma teologia queer no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

SPARGO, Tamsin. *Foucault e a teoria queer*: Ágape e extase: orientações pós-seculares. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2017.

VERGARA, Patrícia Karina. *Sem heterossexualidade compulsória não há capitalismo*. Disponível em: <https://we.riseup.net/sapafem/sem-heterossexualidade-compuls%C3%B3ria-n%C3%A3o-h%C3%A1-capitali>. Acesso em: 06 jun. 2022.

ZIZEC, Slavoj. *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

CAPÍTULO 4

VIOLÊNCIAS, DISCURSOS RELIGIOSOS E DIVERSIDADES SEXUAIS: CONTRIBUIÇÕES PARA O DEBATE

*Roney Polato de Castro*⁴²

Tempos incertos. Instabilidades sociais, econômicas e políticas. Descrença nas instituições. Pânicos morais instalados para tentar manter uma ordem historicamente constituída. Intensificação e acirramento do debate público acerca da presença e da interferência das religiões cristãs no cenário político. Sintomas dos tempos que vivemos. E é com esses sentimentos — incerteza, instabilidade, descrença, pânico moral — que algumas perguntas podem nos ser úteis para pensar atravessamentos entre violências, discursos religiosos e sexualidades: o que temos feito de nós mesmos/as a partir das religiosidades? O que temos feito das experiências com as religiosidades? De que modos tem se lidado com as sexualidades no atravessamento com discursos religiosos? Perguntas que movimentam outras perguntas, em um incessante questionamento da produtividade dos discursos na produção de sujeitos e subjetividades.

Temos assistido a uma intensificação e acirramento dos debates públicos no que tange às religiosidades e aos modos como o crescente debate sobre direitos e

42 Doutor em Educação (PPGE/UFJF), professor do Programa de Pós-graduação em Educação e do Departamento de Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Coordena o grupo de estudos e pesquisas em Gênero, Sexualidade, Educação e Diversidade (GESED). E-mail: roneypolato@gmail.com.

políticas LGBTQIA+⁴³ vêm sofrendo represálias em função do embate com diferentes agentes religiosos.⁴⁴ Nas últimas décadas, vivemos tempos de maior aceitação dos grupos culturais LGBTQIA+, o que vem gerando o recrudescimento e a renovação dos ataques de setores conservadores da sociedade, produzindo um pânico moral pautado na ideia de que esses grupos desejam impor suas experiências e destruir o que consideram os pilares morais, notadamente o que denominam por família natural.

Discursividades, em debate, produzindo experiências religiosas, ou seja, as maneiras pelas quais somos subjetivados/as pelos discursos religiosos, que envolve crenças subjetivas etambém certos modos de agir e viver (a sujeição a uma moral) e também os modos como nos ocupamos de nós mesmos e nos conduzimos a partir dos códigos morais associados a essa formação discursiva (como nos constituímos sujeitos dessa moral) (FOUCAULT, 2012). Há uma diversidade de enunciações que compõem o discurso religioso, caracterizando as múltiplas confissões religiosas existentes pelo mundo. Neste trabalho interessa-me pensar em um conjunto delimitado de enunciados que compõem as religiões cristãs, especialmente o catolicismo e as igrejas reunidas comumente pela denominação de evangélicas. Portanto, a utilização do termo discursos religiosos-cristãos não pretende abarcar uma totalidade e tampouco uma homogeneidade, pois as religiões cristãs podem apresentar distintos posicionamentos acerca das diversidades sexuais e de gêneros, seja no modo como concebem e lidam com elas, seja na relevância que atribuem a sua discussão. Além disso, no interior de cada confissão religiosa, os sujeitos podem apresentar distintos modos de pensar e de lidar com essas temáticas (CASTRO, 2014).

Este texto se organiza em torno de argumentos para pensar os atravessamentos entre violências, discursos religiosos-cristãos e diversidades sexuais e de gêneros, tomando como base uma série de estatísticas, notícias e programas veiculados nas mídias. O desafio é problematizar esses atravessamentos, no intuito de enfrentar uma questão: tomando os discursos, sob uma perspectiva foucaultiana, como produtores de sujeitos e subjetividades, de que modos podemos pensar a relação de discursos religiosos-cristãos com as violências vividas cotidianamente por pessoas LGBTQIA+? Desde já é preciso destacar que o texto não se encaminha para fornecer respostas, mas para contribuir com o debate.

AS VIOLÊNCIAS LGBTQIA+FÓBICAS E A HETERONORMATIVIDADE

Pensar em violências que atingem diretamente certos grupos culturais, como as pessoas LGBTQIA+, nos remete a um sistema social, cultural e histórico de construção

43 Referência a Lésbicas, Gays, Bissexuais, pessoas Trans, pessoas Queer, pessoas Intersexo, Assexuais e demais identidades e expressões dissidentes da cis-heteronormatividade.

44 Por agentes religiosos estou compreendendo desde as instituições religiosas e seus representantes até os sujeitos que promovem ações em nome das religiões.

e constante reafirmação de normas. A heteronormatividade produz relações de estranhamento, de repugnância, de aversão, de preconceito, de discriminação e violência contra quem não compartilha das identidades, práticas e performances hegemônicas. Tais mecanismos se organizam em torno do que chamamos de LGBTQIA+fobia, mas que a literatura também concebe como homofobia.

Segundo Rogério Junqueira (2009) o termo homofobia se difundiu, em princípio, como “medo de estar próximo a homossexuais”, em seguida ampliando sua abrangência semântica e passando a englobar “uma variada gama de sentimentos e atitudes negativas em relação a homossexuais e à homossexualidade” (p. 370). Daniel Borrillo (2010) argumenta que, inicialmente, o termo remete a atitude de hostilidade contra as/os homossexuais. Em suas análises, o autor circunscreve duas dimensões designadas pelo termo: uma “dimensão pessoal”, que se manifesta pela rejeição aos homossexuais, e uma “dimensão cultural”, “em que o objeto da rejeição não é o homossexual enquanto indivíduo, mas a homossexualidade como fenômeno psicológico e social.” (BORRILLO, 2010, p. 22). Para o autor, a homofobia pode ser pensada como uma forma de inferiorização, que designa o “outro” como contrário, inferior e anormal, posicionando-o “fora do universo comum dos humanos” (BORRILLO, 2010, p. 13). Ela se insere na lógica da hierarquização das sexualidades, contribuindo para a manutenção do status superior concedido à heterossexualidade. É possível supor que os discursos religiosos participam dos processos de produção das hierarquias sexuais e de gêneros, contribuindo para construção de relações de aproximação ou de distanciamento em relação às diversidades sexuais e de gêneros.

A face mais visível do que se concebe hoje como sendo homofobia talvez seja a violência física, conforme notícias que veremos a seguir. No entanto, para além desse componente, a homofobia está presente nos insultos, nas piadas, representações caricaturais e na linguagem cotidiana, atribuindo a pessoas LGBTQIA+ o caráter de criaturas grotescas, objetos de escárnio (BORRILLO, 2010). Rogério Junqueira (2009) problematiza que é preciso considerar a homofobia para além de aspectos de ordem psicológica e da hostilidade e violência, já que diz respeito

a valores, mecanismos de exclusão, disposições e estruturas hierarquizantes, relações de poder, sistemas de crenças e de representação, padrões relacionais e identitários, todos voltados a naturalizar, impor, sancionar a legitimar uma única sequência sexo-gênero-sexualidade, centrada na heterossexualidade e rigorosamente regulada pelas normas de gênero (p. 375).

A discussão contemporânea amplia a noção de que a homofobia estaria direcionada apenas aos gays e lésbicas. Com a compreensão de que ela se organiza como guardiã das fronteiras tanto sexuais (hetero/homo), quanto de gênero (masculino/feminino), o espectro da abjeção se amplia, passando a atingir quaisquer sujeitos cujos corpos ou comportamentos façam borrar essas fronteiras: *gays* e lésbicas, bissexuais,

travestis e transexuais, mas também homens e mulheres heterossexuais que se afastem das normatizações binárias dos gêneros (homens mais sensíveis e emotivos, mulheres mais independentes e impositivas, por exemplo) (CASTRO, 2014). Talvez esse seja um dos questionamentos ao termo homofobia, primeiro, porque com ele corre-se o risco de falar exclusivamente de *gays*; segundo, porque as violências homofóbicas podem se dirigir a todas as pessoas, apenas em graus diferentes (MISKOLCI, 2012).

Desse modo, é preciso contextualizar as sociedades ocidentais contemporâneas como organizadas pelo regime heterossexista, no qual está pressuposto que todos os sujeitos são, ou deveriam ser, heterossexuais. Esse regime investe na naturalização cultural da heterossexualidade, pautada na imposição do modelo de casal formado apenas por um homem e uma mulher e de suas relações amorosas e sexuais. Ou seja, é o regime heterossexista que funda a heteronormatividade, que “se impõe por meio de violências simbólicas e físicas dirigidas principalmente a quem rompe normas de gênero” (MISKOLCI, 2012, p. 44), sujeitos que passam pela experiência da abjeção, caracterizada pela repulsa e horror que os transforma em “poluidores” ou “impuros”, a ponto de o contato com eles ser temido como potencial contaminador.

A LGBTQIA+fobia seria um ato performativo da heteronormatividade, ou seja, o preconceito e as práticas discriminatórias praticadas contra os sujeitos que quebram os padrões normativos são elementos que produzem e reforçam esses mesmos padrões. Insultar, xingar, discriminar, violentar são mecanismos reiterativos que efetivamente produzem aquilo que nomeiam, ou seja, colocam os sujeitos no lugar da subalternidade e da abjeção (CASTRO, 2014). Como argumenta Judith Butler (2001), “as normas regulatórias do ‘sexo’ trabalham de uma forma performativa para constituir a materialidade dos corpos e, mais especificamente, para materializar o sexo do corpo, para materializar a diferença sexual a serviço da consolidação do imperativo heterossexual” (p. 154).

Daniel Borrillo (2010) aponta o heterossexismo como um sistema a partir do qual uma sociedade organiza um tratamento segregacionista de acordo com a orientação sexual, sendo a heterossexualidade o padrão para avaliar todas as demais sexualidades. Esse sistema se define, desse modo, pela crença na existência de uma hierarquia das sexualidades, no qual a heterossexualidade ocupa posição superior e todas as outras formas de sexualidades “são consideradas, na melhor das hipóteses, incompletas, acidentais e perversas; e, na pior, patológicas, criminosas, imorais e destruidoras da civilização.” (BORRILLO, 2010, p. 31). De muitos modos, podemos supor que os discursos religiosos, especialmente os cristãos, participam da produção cultural das sexualidades e gêneros, elegendo categorias em torno das quais pautam suas verdades.

AS VIOLÊNCIAS SE EXPRESSAM EM NÚMEROS

Ao pensar nas violências em relação com os discursos é importante nos remetermos a certa materialidade que se faz em números. A produção das estatísticas das violências contra pessoas LGBTQIA+ é precária, e embora demonstre um aparente desinteresse das instâncias governamentais e jurídicas pelos crimes de ódio e pela violência cotidiana, produzindo invisibilidades, pode ser útil para pensarmos nos modos como as relações sociais e de poder se organizam.

O Disque 100, serviço disponibilizado pela Secretaria de Direitos Humanos, do Governo Federal, recebe diversas denúncias de violações de direitos humanos, incluindo aquelas que atingem mais diretamente as pessoas LGBTQIA+. Dados de 2013⁴⁵ mostram que foram registradas 1.965 denúncias de 3.398 violações, incluindo violências físicas (lesões corporais, maus tratos, tentativas de homicídios e homicídios), violências psicológicas (humilhações, hostilizações, ameaças, perseguições e chantagens), discriminações, negligências e violências sexuais (abusos, exploração sexual e estupro).

O Grupo Gay da Bahia (GGB) vem registrando dados de violências contra pessoas LGBTQIA+ a partir do monitoramento das mídias, tais como jornais e sites de notícias *on-line*. O relatório⁴⁶ elaborado pelo grupo em relação ao ano de 2015 registrou que, no Brasil, houve um crime de ódio a cada 27 horas, o que representa 318 assassinatos de pessoas LGBTQIA+, sobretudo de *gays*, travestis e transexuais. Em 2016, o grupo registrou 343⁴⁷ assassinatos notificados, um LGBTQIA+ foi morto a cada 25 horas. Dialogando com esses dados, a ONG Transgender Europe (TGEU), a partir de pesquisa⁴⁸ realizada entre janeiro de 2008 e março de 2014, registrou 604 mortes de travestis e transexuais, o que colocou o Brasil no lugar de país que mais mata pessoas desses grupos.

Em 2016 foram divulgados resultados⁴⁹ da Pesquisa Nacional sobre Estudantes LGBTQIA+ e o Ambiente Escolar, realizada pela Associação Brasileira de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT), com jovens LGBTQIA+ sobre suas experiências nas instituições educacionais, relativas à sua orientação sexual e/ou identidade de gênero. As/os 1.016 jovens consultadas/os apresentaram dados alarmantes da violência cotidiana vivida nas escolas: 48% ouviram com frequência comentários LGBTQIA+fóbicos feitos por seus pares; 73% foram agredidos/as verbalmente por causa de sua orientação

45 Disponível em: <http://www.sdh.gov.br/assuntos/lgbt/dados-estatisticos/Relatorio2013.pdf>. Pode ser relevante notar que as estatísticas referentes ao ano de 2013 são as mais recentes, foram divulgadas em 2016.

46 Disponível em: <https://homofobiamata.wordpress.com/estatisticas/relatorios/2015-2/>.

47 Disponível em: <https://homofobiamata.wordpress.com/estatisticas/assassinatos-2012/>.

48 Disponível em: <https://nacoesunidas.org/violencia-contra-pessoas-trans-e-extremamente-alta-nas-americas-apontam-onu-e-parceiros/>.

49 Disponível em: http://www.crianca.mppr.mp.br/arquivos/File/publi/lgbt/pesquisa_nacional_educacional_lgbt_2016.pdf

sexual; 68% por causa de sua identidade/expressão de gênero; 27% dos/das estudantes LGBTQIA+ foram agredidos/as fisicamente por causa de sua orientação sexual e 25% por causa de sua identidade/expressão de gênero.

Diante dos números apresentados é possível fazer algumas problematizações. A produção das estatísticas, materializadas a partir de pesquisas e serviços especializados de denúncias, frequentemente, não dá visibilidade às dificuldades que podem funcionar como barreiras para as denúncias, havendo, assim, subnotificações. Há, nesses casos, a naturalização das violências, sendo muitas delas autorizadas socialmente, já que cumpririam o papel de higienizar e moralizar. Nesse sentido, sujeitos LGBTQIA+, em função de serem colocados fora de um plano de humanidade, sofrem violências que serviriam para sua eliminação do convívio social. Outro aspecto a destacar é o silenciamento. É comum que as denúncias de violências não sejam acolhidas pelas autoridades; nas delegacias, pessoas LGBTQIA+ sofrem constrangimentos e mais violências ao tentar notificar as violências sofridas, ou tem suas denúncias deslegitimadas e relativizadas. Além disso, ainda não existe legislação que caracterize e puna crimes de homo/lesbo/bi/transfobia, ou seja, crimes de ódio cuja motivação é a classificação de sujeitos e práticas como discordantes das normas de gênero e sexualidade. Algo que temos chamado de LGBTQIA+fobia. Cumpre ressaltar que não são apenas as pessoas que se identificam como LGBTQIA+ os alvos dessas violências. Algumas estatísticas, como aquelas apresentadas pelo GGB, mostram que pessoas heterossexuais também integram esses números, uma vez que suas performances e expressões podem ser lidas social e culturalmente como discordantes das normas.

É relevante problematizar também os desafios em compreender que as violências se potencializam no atravessamento de diferentes marcadores sociais de diferenças, ou seja, a LGBTQIA+fobia vem acompanhada da misoginia, do machismo, do racismo, da xenofobia, da intolerância religiosa entre tantas outras formas de preconceitos e discriminações. A dificuldade em compreender os índices de modo interseccional expressa também os desafios das políticas que elegem identidades em torno das quais se pautam as lutas e o estabelecimento de direitos fundamentais. Tais identidades tendem a homogeneizar as experiências e podem excluir sujeitos e práticas que não se enquadram nos seus desígnios, dificultando, portanto, a compreensão interseccional dessas experiências.

LGBTQIA+FOBIA E DISCURSOS RELIGIOSOS: A VIOLÊNCIA SE FAZ LÍNGUA

As múltiplas formas de violência expressam uma vontade de poder que pretende marcar os sujeitos abjetos, que não se enquadram nos ditames normativos e que, portanto, devem ser expurgados, disciplinados e punidos como uma “*praga*”. Violências que se anunciam em alguns meios, que são denunciadas frequentemente pelas próprias

vítimas. Violências pelas quais os próprios sujeitos LGBTQIA+ são culpabilizados: como se o fato de expressarem seus afetos, desejos e práticas, como se o fato de almejamem os mesmos direitos das pessoas heterossexuais os tornassem alvo dos ataques LGBTQIA+fóbicos. A visibilidade e a própria existência desses sujeitos motivaria as violências.

De muitos modos, as violências contra pessoas LGBTQIA+ se articulam e se produzem a partir de uma moralidade social constituída com os discursos religiosos cristãos. Uma reportagem⁵⁰ sobre pixações homofóbicas em uma universidade pública mineira nos dá pistas dessa articulação. A pixação dizia: “deus vai nos ajudar a eternar (sic) essa praga da face da Terra”. Para analisar essas construções, recorro a recentes notícias veiculadas nos meios de comunicação de massa e na Internet, as quais nos dão indicativos da premência e da atualidade dessas práticas e de sua relação com os códigos religiosos veiculados por indivíduos, grupos e igrejas.

Em 2015 encontramos a notícia⁵¹ de que o pastor Silas Malafaia responderia, mais uma vez, na justiça, por declarações consideradas homofóbicas em seu programa “Vitória em Cristo”, veiculado na rede de TV Bandeirantes. Referindo-se à Parada de Orgulho LGBT de São Paulo, Malafaia teria afirmado que: “Os caras na Parada Gay ridicularizaram símbolos da Igreja Católica e ninguém fala nada. É pra Igreja Católica entrar de pau em cima desses caras, sabe? Baixar o porrete em cima pra esses caras aprender (sic). É uma vergonha”. O Ministério Público Federal o acusou de “incitação à violência” por suas declarações.

Ainda em 2015, o programa Conexão Repórter, que foi ao ar no dia 05 de abril no canal SBT,⁵² discutiu a questão do preconceito e violência contra pessoas homossexuais, sendo um dos focos os grupos que pregam e praticam diretamente a violência LGBTQIA+fóbica. O repórter entrevistou um grupo que se autodenominava “Carecas”. Eles se declararam abertamente contra pessoas homossexuais e justificam seu preconceito afirmando que trata da “lei de deus”. Segundo os integrantes, todos homens, as pessoas homossexuais estão acabando com as famílias, com os valores e com a raça humana. Eles seriam, assim, “o demônio”, já que “deus criou o homem e a mulher e não o homossexual”. Concluíram dizendo o que estão dispostos a fazer em nome de sua causa: “matar e morrer”.

No dia 12 de junho de 2016 houve um atentado na boate Pulse, em Orlando, Flórida (EUA), onde um homem armado matou 49 pessoas e feriu outras 53. Tão espantoso quanto a motivação desse crime, sobre a qual houve muitas especulações

50 Disponível em: <http://flacso.org.br/?p=11334>. A notícia diz respeito às pichações em banheiros da Universidade Federal de Viçosa (MG).

51 Silas Malafaia, mais uma vez réu por homofobia. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/blogs/parlatorio/silas-malafaia-mais-uma-vez-reu-por-homofobia-2980.html>. Acesso: 09 set. 2016.

52 O programa em questão pode ser acessado no Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5cK4jfYmKQA>. Acesso: 10 set. 2016.

(incluindo a de que o atirador era vinculado a uma religião islâmica e que se declarava abertamente contra *gays*), foram os pronunciamentos de líderes religiosos acerca do atentado. O pastor batista Roger Jimenez, em pregação veiculada no Youtube, qualificou o atentado como “ótimo” e afirmou: “Hoje, as pessoas me perguntam, ‘não está triste com a morte de 50 sodomitas? O problema é o seguinte: é como se me perguntassem, ‘está feliz com a morte de 50 pedófilos?’ Ehh, não, me parece ótimo. Acho que ajuda a sociedade. Sabem, acho que Orlando estará um pouco mais segura esta noite”. Em outro trecho de sua pregação o pastor também afirma: “Se vivêssemos em um governo direito, deveriam reunir todos eles em um paredão de fuzilamento e estourar os seus miolos”. O pastor afirmou, segundo a reportagem,⁵³ que o repúdio a suas frases foi “um ataque à liberdade de expressão e culto”.

Outra reportagem,⁵⁴ referindo-se ao mesmo massacre ocorrido em Orlando (EUA), apresenta a Igreja Batista Westboro como “grupo de ódio” e mais célebre “representante da retórica anti-LGBTQIA+ entre os fundamentalistas cristãos” dos EUA, tendo como principal missão “o ataque a homossexuais”. Exemplo dessa argumentação é título do site da igreja: godhatesfags.com⁵⁵ (deusodeiaviados.com). Em relação à tragédia, a instituição celebrou na rede social Twitter: “Deus mandou o atirador para Pulse em Orlando!”.

A mesma reportagem apresenta outras declarações de representantes de grupos religiosos e igrejas, tais como a do pastor Steven Anderson, de uma igreja batista em Tempe, Arizona (EUA): “Eu não estou triste com isso, eu não vou chorar, porque essas 50 pessoas baleadas no bar *gay* iriam morrer de aids, de sífilis ou de outras coisas”. O mesmo pastor, em 2014, afirmou que a solução para erradicar a aids seria executar as pessoas homossexuais. Fazendo referência a Levítico 18:22, o pastor disse⁵⁶ que se a orientação de executar os *gays* fosse seguida, o planeta não viveria uma epidemia de doenças sexualmente transmissíveis: “Está na Bíblia o tempo todo... Se você executar os homossexuais como Deus recomenda, você não teria tudo isso correndo solto”.

O site brasileiro “Sensacionalista” listou⁵⁷ alguns dos mais grotescos comentários de internautas brasileiros/as nas notícias disponíveis *on line* sobre o atentado em

53 Pastor diz que massacre em boate *gay* de Orlando foi bom para a sociedade. Disponível em: <http://www.revistaforum.com.br/2016/06/16/pastor-diz-que-massacre-em-boate-gay-de-orlando-foi-bom-para-a-sociedade/>. Acesso: 09 set. 2016.

54 Extrema direita cristã celebra ataque que matou ‘pecadores’. Disponível em: <http://internacional.estadao.com.br/noticias/geral,extrema-direita-crista-celebra-ataque-que-matou-pecadores,1881260>. Acesso: 09 set. 2016.

55 Disponível em: www.godhatesfags.com.

56 Disponível em: <https://noticias.gospelmais.com.br/pastor-solucao-erradicar-aids-executar-homossexuais-73080.html>.

57 Comentários sobre o atentado que mostram que a humanidade definitivamente deu errado. Disponível em: <http://www.sensacionalista.com.br/2016/06/12/10-comentarios-sobre-o-atentado-que-mostram-que-a-humanidade-definitivamente-deu-errado/>. Acesso: 09 set. 2016.

Orlando. O deputado pastor Marco Feliciano afirmou em seu Twitter: “Triste a tentativa de grupos LGBTQIA de usar esta tragédia para se promover. Como se a razão desse ataque fosse apenas a homofobia”. Outros comentários expressaram um ódio mais acentuado, lançando mão do escárnio e do discurso religioso: “Quantas galinhas mortas mesmo?”; “Pena que o atirador morreu, sem antes receber uma medalha”; “Um alívio para os familiares, pois as famílias devem sofrer muito quando tem um filho *gay*, e quando eles se vão a família fica aliviada”; “Malditos sodomitas imundos”.

A última notícia⁵⁸ que gostaria de apresentar é sobre um pastor no município de Porto de Sauípe, estado da Bahia, que afixou placa em sua igreja onde era possível ler a seguinte frase: “Se um homem tiver relações com outro homem, os dois deverão ser mortos por causa desse ato nojento; eles serão responsáveis pela sua própria morte (Levítico 20:13)”. Ao ser entrevistado, diante da repercussão e da ameaça de investigação pelo Ministério Público, o pastor argumentou “Eu fiz o que de errado? Onde está meu erro? Eu transcrevi aqui. É a palavra de deus”.

Quantas violências produzidas e legitimadas: é a “palavra” ou a “lei” de deus. Uma questão se faz urgente: sujeitos e grupos que se dizem representantes de certa ordem social, alicerçada em códigos morais religiosos cristãos, ao posicionarem-se publicamente como LGBTQIA+fóbicos e fundamentalistas podem produzir e reforçar violências? Suas falas e atitudes ganham notoriedade, veiculadas nas mídias, reverberam em outras vozes, em outros contextos, contribuem para a legitimação de um projeto social que se pauta na exclusão e anulação daqueles que não compartilham com a ordem estabelecida. Se suas falas e atitudes fazem em nome de uma religião que efeitos isso produz? São sujeitos que contam com um aparato midiático de grande alcance, tornam-se celebridades, passam a ser seguidos/as, admirados/as, tornam-se referências que anunciam o que pensar, o que dizer, de que modos agir. Utilizam-se de suas posições de poder, articulando narrativas que organizam e espalham o medo, o pânico moral. Violências construídas discursivamente, atravessadas por relações de poder, cultivadas como *ervas daninhas* que penetram nos sujeitos e produzem modos de ver, de sentir, de agir e de pensar aos quais podemos atribuir a marca de conservadores. Assim, podemos argumentar que a violência é a face perversa do preconceito que insiste em se fazer presente nas relações sociais quando se trata das sexualidades não heterossexuais. A manutenção da norma heterossexual está pautada na vigilância das fronteiras de gênero e sexualidade, bem como na punição daqueles/as que porventura venham a ultrapassá-la ou aproximar-se delas.

Diante do cenário político-social brasileiro contemporâneo, um dos principais desafios ao debate sobre as relações de gênero e sexualidades, tendo em vista o

58 Ministério Público investiga igreja por mensagem que sugere morte de gays. Disponível em: <http://g1.globo.com/bahia/noticia/2016/07/mensagem-em-igreja-que-sugere-morte-de-gays-e-investigada-pelo-mp.html>. Acesso: 09 set. 2016.

reconhecimento dos direitos fundamentais, a visibilidade de sujeitos e práticas não-hegemônicas e o enfrentamento aos preconceitos e violências, está na relação com as experiências religiosas subjetivas e com o recrudescimento de uma moral-religiosa pautada na manutenção da heteronormatividade e dos binarismos de gênero. Recentes transformações sociais e culturais, que reverberam as lutas dos movimentos sociais especialmente a partir da década de 1960, englobam um cenário de direitos e leis em prol da erradicação de desigualdades e do reconhecimento público da legitimidade das distintas orientações sexuais. Tais transformações vêm alterando as sensibilidades às violências que atingem os/as dissidentes da heterossexualidade compulsória, colocando em evidência reações contrárias a essas mudanças partindo de agentes religiosos, que travam cruzadas contra a pluralização das sexualidades. Esses confrontos ensejam um idioma e um repertório de justificações religiosas fornecidas pelas cosmologias, crenças e práticas cristãs, para legitimar uma homofobia religiosa (NATIVIDADE & OLIVEIRA, 2013).

PARA PENSAR ATRAVESSAMENTOS E PRODUÇÃO DE VIOLÊNCIAS

A partir dos episódios noticiados e do acompanhamento das mídias, observamos que os discursos religiosos-cristãos vêm se colocando nas práticas sociais como discursos de verdade. Uma vontade de verdade parece legitimar o próprio discurso, em si mesmo, e constituir seu caráter impositivo e doutrinário. Assim, podemos nos arriscar a discutir que vem sendo colocada em funcionamento, por algumas igrejas, segmentos de igrejas, líderes e aqueles/as que dizem representantes de certas confissões religiosas, uma visão fundamentalista de um código moral-religioso-cristão em relação ao exercício das sexualidades e às relações de gênero. De acordo com Silvio Gallo (2009), o fundamentalismo nasceu de um movimento religioso conservador de protestantes nos EUA, enfatizando a interpretação literal da Bíblia e a obediência rigorosa e literal a certos princípios considerados básicos à vida e à doutrina cristãs. Nos enunciados que atravessam as falas exasperadas e os pronunciamentos acalorados de políticos, sacerdotes católicos e pastores evangélicos, podemos identificar que a defesa de certos valores e modos de vida parte da recusa de outros, o que entendem como “ameaça às famílias” e à “vida cristã”, parte de um complexo de resistência a processos de mudança que expõem as fissuras da heteronormatividade.

Michel Foucault (2008), ao analisar as doutrinas como conjunto de princípios que servem de base para regimes discursivos específicos, nos dá pistas para discutir os modos pelos quais o discurso religioso-cristão se incide sobre os sujeitos. O pertencimento doutrinário se construiria com a partilha, por um conjunto de indivíduos, de um mesmo conjunto de discursos, pelo reconhecimento das mesmas verdades e pela conformidade com os discursos validados. Além disso, a doutrina ligaria os sujeitos a certos tipos de enunciação e lhes proibiria outros, servindo-se também de enunciados

para ligá-los entre si e diferenciá-los de todos os outros. Ou seja, por mais que a doutrina religiosa-cristã proíba os enunciados que lhe são exteriores, precisa deles para estabelecer sua singularidade, sua diferença (VALÉRIO, 2004). “A doutrina realiza uma dupla sujeição: dos sujeitos que falam aos discursos e dos discursos ao grupo, ao menos virtual, dos indivíduos que falam” (FOUCAULT, 2008, p. 43). Como discursos de verdade, os discursos religiosos-cristãos constituem um conjunto de códigos e leis a partir dos quais os sujeitos deverão se conduzir e constituir um *ethos*. Nesse sentido, mesmo que os sujeitos reconheçam, como apresenta Michel Foucault (2008), as mesmas verdades nesse discurso, há diferentes modos de se conduzirem a partir dele.

A posição fundamentalista adotada pelas igrejas e por aqueles/as que se apresentam como seus/as representantes, vinculada às suas atividades tanto políticas quanto pastorais, pode produzir efeitos sobre como as pessoas se conduzem. A partir dos modos como os enunciados se ligam ao poder, os sujeitos poderão adotar diferentes modos de estabelecer relações entre sua experiência religiosa e os modos de pensar, sentir e agir diante das diversidades sexuais de gêneros (CASTRO, 2014, p. 192). Sílvio Gallo (2009) inquietando-se com as proposições de Deleuze e Guattari e de Foucault, discute que os fundamentalismos não se localizam apenas em políticas totalitárias de Estado, como o fascismo do Terceiro Reich e o stalinismo soviético. A força do fascismo “reside em lidar com os desejos mais inconfessáveis de cada indivíduo”, ou seja, uma micropolítica das relações cotidianas. “São os microfascismos, os fascismos do cotidiano, aqueles cristalizados nas relações de casal, nas relações entre irmãos, nas relações pedagógicas, que tornam o fascismo um fenômeno socialmente forte” (p. 27). Considero possível associar as ideias do autor com os enunciados apresentados nas notícias e programas de TV apresentados na seção anterior. De que modos podemos pensar em mudanças sociais, nos enfrentamentos às violências e aos preconceitos, se não conseguimos problematizar nossos próprios fascismos? Que efeitos produz a problematização dos discursos religiosos-cristãos? De que modos as pessoas poderiam, sem se desfazer de suas crenças religiosas, investir mais em práticas de liberdade e menos em práticas de assujeitamento?

As experiências religiosas parecem dificultar a problematização de concepções e valores relacionados às sexualidades e relações de gênero. O funcionamento do discurso religioso-cristão, como pudemos observar nos pronunciamentos de agentes religiosos e de sujeitos que agem em nome de suas experiências cristãs, está pautado no texto bíblico como suporte explicativo dos fenômenos individuais e sociais, funcionando como direcionador das ações e pensamentos de seus/suas fiéis.

Ao promover a crença na sexualidade como sendo uma dimensão a ser vivida pelo casal heterossexual monogâmico, com fins reprodutivos, ou seja, um comportamento que seria *normal* e *sadio*, que se orienta pelas determinações de Deus, esse discurso amplia e reforça a heteronormatividade, naturalizando

o sujeito heterossexual como destino de todo ser humano e produzindo a subalternidade das sexualidades não- heterossexuais, relegadas ao lugar do desvio, da anormalidade, da antinatureza [...] (CASTRO, 2014, p. 191).

Os enunciados que compõem as falas dos agentes religiosos, nas diferentes situações apresentadas neste artigo, revelam uma inadequação em relação ao projeto cristão, que prevê como natural e, portanto, como desejável, apenas a união entre homem e mulher, considerando-os como entidades fixas, gêneros binários e opostos, definidos por sua “natureza”, ou seja, “homem-pênis” e “mulher-vagina” (CASTRO, 2014).

Um discurso que pode capturar com tal intensidade, que adquire um caráter de verdade frequentemente inquestionável, superior, absoluta. Como regime de verdade, articula a produção de saber com a vontade de verdade em torno de relações de poder (FOUCAULT, 2008). Problematizá-lo, portanto, seria uma heresia, uma blasfêmia, um pecado. Esse discurso-verdade possibilita a quem nele crê entrar no jogo dos enquadramentos de um modo mais sistemático (CASTRO, 2014). Discursos que pautam-se em asserções de verdade e instituem enunciados “que dão margem a técnicas de sujeição no meio pastoral, na interação dos fiéis entre si e com a sociedade mais abrangente, podendo impactar a vida dos sujeitos nas esferas pública e privada” (NATIVIDADE & OLIVEIRA, 2009, p. 125).

Evidencia-se um movimento que já havia sido apontado por Foucault (1999) em relação à “explosão discursiva” sobre o sexo na Modernidade, ou seja, as diferentes matrizes religiosas vêm se dedicando a “uma intensa colocação em discurso do desejo e das práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo, ao falarem sobre o “pecado do homossexualismo” e incitarem formas de intervenção sobre este.” (NATIVIDADE & OLIVEIRA, 2009, p. 131). Enunciados que se estendem para além dos púlpitos das igrejas, ocupando especialmente o espaço das mídias- televisão, revistas, jornais, livros, *sites* da *Internet*- orquestrando consensos em defesa de valores que, desde o ponto de vista desses segmentos religiosos, deveriam ser difundidos e aceitos universalmente. Além disso, como parte do dispositivo da heteronormatividade (MISKOLCI, 2009), a intensa colocação em discurso do desejo e práticas homossexuais atende a afirmação da norma, contribuindo para a manutenção de “privilégios exclusivos que são concedidos a um grupo hegemônico de pessoas às quais é atribuída a identidade de “heterossexuais”, em detrimento dos direitos sexuais e reprodutivos da minoria LGBT” (NATIVIDADE & OLIVEIRA, 2009, p. 158).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalizando a discussão deste texto proponho pensar os discursos religiosos-cristãos na sua relação com a constituição de experiências de assujeitamento e de liberdade. Talvez seja interessante ressaltar menos o caráter repressivo do código moral-religioso-cristão e mais seu caráter produtivo, seu efeito sobre os sujeitos, sobre as

relações sociais e os processos políticos de mudança social (CASTRO, 2014). Segundo Natividade e Oliveira (2013), os enunciados que desqualificam as sexualidades não-heterossexuais devem ser encarados como performativos, produzindo, simultaneamente, o sujeito que fala e o objeto enunciado. Do mesmo modo, as proposições que visam ao questionamento desses enunciados podem produzir outros efeitos.

As estatísticas e notícias apresentadas servem de mote para pensar relações entre religiões cristãs, violências e sexualidades sustentando-se pela heteronormatividade, amparadas pelo discurso moral e religioso, praticadas por “pessoas de bem”. O encontro com pessoas e instituições que se pautam nos discursos de ódio, pretensamente escondidos sob a cunha de liberdade de expressão, faz pensar no lugar que ocupamos nesse debate e nas possibilidades de que as pessoas se “contagiem” com indignações e problematizações que se produzem no encontro com as narrativas de violência, de abjeção, de LGBTQIA+FOBIA. Incômodos que nos fazem colocarmo-nos no lugar de quem pratica discriminações nas piadas, nos comentários cotidianos, nas conversas com amigas/os e familiares, incômodo que tira a tranquilidade, especialmente porque muitas pessoas acreditam que ser LGBTQIA+fóbico/a envolveria apenas situações de violência física e injúrias contra pessoas homossexuais.

Michel Foucault (2010; 2012) nos apresenta elementos para pensar as violências, distinguindo-as e, ao mesmo, ligando-as às relações de poder. O poder para ele está presente nas relações humanas, como modos de dirigir as condutas dos outros, ou seja, um modo de ação sobre as ações dos outros. Ele coloca em jogo relações entre indivíduos e grupos. É, portanto, algo em plena atividade, que se coloca como exercício nas relações sociais, sempre móveis, reversíveis, instáveis, no sentido de que “podem se modificar, não são dadas de uma vez por todas” (FOUCAULT, 2012, p. 270). Assim, o poder não estaria centralizado em um indivíduo, grupo ou instituição. As relações de poder exercem-se também por meio da produção e troca de signos, em relações de comunicação, ou seja, “a produção e a circulação de elementos significantes podem perfeitamente ter por objetivos ou por conseqüências efeitos de poder” (FOUCAULT, 2010, p. 284).

A violência extrapola a tentativa de disciplinar o outro: o uso da força é o limite da disciplinarização, ou seja, da ação sobre a ação dos outros. “Uma relação de violência age sobre um corpo, sobre as coisas: ela força, dobra, quebra, destrói; ela fecha todas as possibilidades”, almejando a passividade e reduzindo as resistências (FOUCAULT, 2010, p. 287). As relações de violência não são relações de poder. O poder se exerce entre sujeitos “livres”, capazes de resistir, mesmo que minimamente. A violência é uma relação em que as determinações estão saturadas, fechando todas as possibilidades de ação. Porém, podemos discutir que os atos violentos derivam de relações de poder em plena atividade, produzindo ações que os sujeitos exercem sobre as ações dos outros. Considerando que as violências contra pessoas LGBTQIA+ não tem caráter excepcional, mas sim corriqueiro, elas envolvem, em muitos casos, o

silenciamento por parte das pessoas vitimadas e por parte da sociedade em geral, como as mídias de massa, por exemplo. No máximo, as violências mais extremas, aparecem como notícia dos jornais e programas de TV sensacionalistas, que apresentam, de forma preconceituosa e desrespeitosa, os requintes desses crimes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BORRILLO, Daniel. *Homofobia: história e crítica de um preconceito*. Trad.: Guilherme J. F. Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

BUTLER, Judith. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”*. In: LOURO, Guacira L. (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 151-172.

CASTRO, Roney Polato de. *Experiência e constituição de sujeitos docentes: relações de gênero, sexualidades e formação em Pedagogia*. Tese (Doutorado – Educação). UFJF, Juiz de Fora, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

FOUCAULT, Michel.. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2008.

FOUCAULT, Michel.. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault – uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 273-295, 2010.

GALLO, Silvio. A Vila: microfascismos, fundamentalismo e educação. In: VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). *Fundamentalismo & Educação – A Vila*. Belo Horizonte: Autêntica, p. 17-35, 2009.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. Educação e homofobia: o reconhecimento da diversidade sexual para além do multiculturalismo crítico. In: JUNQUEIRA, Rogério Diniz (Org.). *Diversidade sexual na educação: problematizações sobre a homofobia nas escolas*. Brasília, DF: MEC/SECAD: UNESCO, p. 367-444, 2009.

MISKOLCI, Richard. Abjeção e desejo. Afinidades e tensões entre a Teoria Queer e a obra de Michel Foucault. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). *Para uma vida não-fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, p. 325-338, 2009.

MISKOLCI, Richard. *Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças*. Belo Horizonte: Autêntica: UFOP, 2012.

NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro de. *As novas guerras sexuais: diferença, poder religioso e identidade LGBT no Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

NATIVIDADE, Marcelo. Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores. *Sexualidad, Salud e Sociedad*, Rio de Janeiro, nº 2, p. 121-161, 2009. Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludySociedad/article/view/32/153>. Acesso: 15 fev. 2013.

VALÉRIO, Mairon E. Foucault pensando a religião. *Mneme – Revista Virtual de Humanidades*, Caicó, RN, v. 5, nº 10, p. 1-13, abr./jun. 2004. Disponível em: <http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme/pdf/mneme10/foucault.pdf>. Acesso: 15 jan. 2014.

CAPÍTULO 5

FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO E ENSINO RELIGIOSO: REFLEXÕES SOBRE RELIGIÃO E EDUCAÇÃO NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

*Andréa Silveira de Souza*⁵⁹

INTRODUÇÃO

Mas o que isto, o sentido da vida? O sentido da vida é algo que se experimenta emocionalmente, sem que se saiba explicar ou justificar. Não é algo que se construa, mas algo que nos ocorre de forma inesperada e não preparada, como uma brisa suave que nos atinge, sem que saibamos donde vem nem para onde vai, e que experimentamos como uma intensificação da vontade de viver a ponto de nos dar coragem para morrer, se necessário for, por aquelas coisas que dão à vida o seu sentido. É uma transformação de nossa visão do mundo, na qual as coisas se integram como em uma melodia, o que nos faz sentir reconciliados com o universo ao nosso redor, possuídos de um sentimento oceânico, sensação inefável de eternidade e infinitude, de comunhão com algo que nos transcende, envolve e embala, como se fosse um útero materno de

59 Doutora em Ciência da Religião. Professora no Departamento de Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora – Formação de professoras e professores de Ensino Religioso. E-mail: andreasilveira25@gmail.com.

dimensões cósmicas. [...] O sentido da vida é um sentimento. Se a pretensão da religião terminasse aqui, tudo estaria bem (ALVES, 2014, p. 120-121).

Quando me deparei com esse texto de Rubem Alves na obra *O que é Religião?*, me veio à lembrança a interpelação de um colega sobre o fato de como eu, uma estudiosa de fundamentalismo religioso e campo religioso estadunidense, se identificou com os estudos, a docência e a formação de professores para o Ensino Religioso (ER) no contexto brasileiro. Lembro-me que naquela ocasião, lá nos idos 2017, respondi a ele que justamente por estudar tão profundamente os movimentos fundamentalistas cristãos evangélicos nos Estados Unidos, e tendo em vista o atual cenário político brasileiro, o ER como componente curricular faz tanto sentido para mim. O diálogo bastante informal seguiu e encerrei a minha resposta dizendo que, de certa forma, vislumbro o ER na educação básica como uma espécie de vacina⁶⁰. Afinal, nada melhor que o estudo sobre religião para, de certa maneira, resguardar os sujeitos das profundas pretensões das religiões⁶¹ que, por vezes, extrapolam a beleza que lhes é peculiar e as tornam instrumentos de exclusão, intolerância e dominação.

Assim como a historiadora da religião Julie J. Ingersoll, considero que,

Tradições religiosas não são nem “essencialmente pacíficas” nem “essencialmente violentas”. Elas podem promover paz, empoderamento, reconciliação e justiça, assim como violência, dominação e opressão. Elas ajudam os grupos a atribuírem a si mesmos o papel de “bons moços” enquanto atribuem o papel de “maus moços” a seus rivais (INGERSOLL, 2015, p. 213).

Para algumas pessoas pode soar estranho que as religiões possam cumprir um papel beligerante e desagregador. Todavia, reconhecer que as tradições religiosas possuem certo componente de violência que encontra respaldo em um repertório teológico⁶² é essencial para que se compreenda a lógica interna do fundamentalismo religioso.

60 Há quatro anos, quando fiz essa analogia, sequer imaginava o quanto as vacinas e a sua importância voltariam a pautar o debate público no Brasil e no mundo. Talvez hoje esse texto faça ainda mais sentido do que em 2019, ano no qual ele foi escrito.

61 Neste capítulo faço uso tanto do termo religião quanto religiões. O termo religião é empregado como um conceito, ou seja, como uma categoria epistemológica e científica que permite a abordagem do fenômeno religioso nas suas mais diversas dimensões (ritual, simbólica, ética, social, experiencial etc.) (HOCK, 2017). Já o termo religiões é utilizado quando me refiro às tradições religiosas.

62 Por teologia entendo, sumariamente, a forma como uma determinada religião interpreta a divindade, geralmente por meio do que o texto sagrado informa dessa divindade. Neste sentido, é um tipo de conhecimento sobre Deus e a sua revelação, que possui uma função abrangente na vida do crente, posto que provê tanto uma interpretação da Escritura e organiza a doutrina de uma denominação religiosa, quanto fornece os princípios e regras que orientam a vida prática (pública e privada) de seus adeptos. Posto isso, a teologia possui tanto uma dimensão ortodoxa quanto ortoprática. Desse modo, podemos dizer que assim como são plurais as interpretações da divindade e da sua revelação tantas são as teologias que organizam as doutrinas religiosas e *ethos* correspondentes. Sobre teologia ver: Elisa Rodrigues, 2004.

Esse entendimento ajuda a decodificar a maneira como religiosos fundamentalistas atribuem sentido à vida e ao mundo, bem como perceber os desdobramentos de sua cosmovisão no cotidiano das relações sociais e políticas com implicações para *todas* as pessoas no âmbito da coletividade.

Neste capítulo proponho uma reflexão sobre esses dois importantes campos dos estudos de religião, o fundamentalismo religioso⁶³ e o ER no espaço escolar, no intuito de indicar a importância do ER para a formação cidadã integral, em um contexto no qual se observa uma expansão do fundamentalismo religioso no Brasil e o consequente acirramento de formas de intolerância religiosa, de gênero e discursos de ódio. Por meio da descrição, procuro apontar de forma sucinta as principais características e agendas do movimento fundamentalista contemporâneo nos Estados Unidos, também designado como neofundamentalismo.⁶⁴ Feito isso, recorro à comparação para indicar não só a existência, mas também, o crescimento do fundamentalismo religioso cristão evangélico no Brasil nas últimas décadas. Pela análise, assinalo a existência de um conflito cultural que opera em dois polos distintos e antagônicos no campo religioso brasileiro, no qual percebo a imprescindibilidade de reconhecimento das alteridades, abertura para o diálogo e a mediação dos conflitos que são, sobretudo, de ordem moral e religiosa, uma vez que estão em confronto o conjunto de valores, preceitos e regras orientadores dos costumes e condutas dos diferentes grupos sociais em disputa. Por fim, indico as razões pelas quais considero o ER,⁶⁵ enquanto componente curricular que tem na religião o seu objeto de estudo e investigação, um espaço profícuo para o debate qualificado, a problematização e o posicionamento dos sujeitos sociais frente a situações de intolerância e discriminação fomentadas por discursos religiosos fundamentalistas.

FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO, CONFLITO CULTURAL E DISCURSOS DE INTOLERÂNCIA NA ESFERA PÚBLICA

O recurso à alcunha de fundamentalista tem se tornado frequente nas últimas décadas no Brasil. Geralmente, o apelo a esse adjetivo ocorre em meio a debates acalorados que envolvem algum tipo de disputa pelo poder de normatizar o que

63 Esse texto é um dos frutos da pesquisa doutoral que desenvolvi no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora, sob a orientação do Prof. Dr. Wilmar do Valle Barbosa, intitulada “O legado fundamentalista do Seminário Teológico de Westminster: reformistas x reconstrucionistas no espaço público americano”.

64 “São chamados neofundamentalistas os fundamentalistas religiosos norte-americanos que, a partir de década de 1970, passam a se organizar interdenominacionalmente, restringindo ao âmbito interno das igrejas as diferenças teológicas que os separam, mas que, na esfera pública, aliam-se para garantir que agendas político-religiosas sejam atendidas no âmbito do Estado” (BARBOSA & SOUZA, 2016, p. 116).

65 Tal como proposto na Constituição Federal de 1988, na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional nº 9475/97 e na Base Nacional Comum Curricular para o Ensino Fundamental (2017).

é certo ou errado, bom ou ruim no campo da moral, dos usos e dos costumes. Habitualmente, não é usado como um elogio, e quem o recebe costuma não se identificar com tal atributo.

O fundamentalismo, enquanto corrente teológica, tem sua origem nos Estados Unidos, no final do século XIX e início do século XX. Esse movimento se origina dos escritos produzidos por um grupo de teólogos protestantes ortodoxos entre os anos de 1909 e 1915 nos Estados Unidos, que recebeu o título de *The Fundamentals: a testimony to the Truth (Os Fundamentos: um testemunho para a Verdade)*. Neste manifesto, publicado originalmente em 12 pequenos volumes, a ortodoxia evangélica estadunidense produziu uma teologia que tinha por objetivo a defesa da compreensão bíblica e doutrinária do protestantismo que a distingue. Assim, o fundamentalismo emergiu no âmbito da teologia protestante reformada em oposição ao liberalismo teológico, à teologia neo-ortodoxa, o secularismo, o modernismo e o humanismo, o que o distingue como um fenômeno originalmente cristão, protestante e norte-americano. O sentido de oposição é primordial para o entendimento do que o tipifica, uma vez que é em oposição a algo que se impõe e, sobretudo, ameaça uma determinada estrutura religiosa e cultural que surge o fundamentalismo.

Para uma descrição do fundamentalismo evangélico que ajude a compreender o campo religioso brasileiro⁶⁶ recorro a sete dos onze ‘fundamentos do fundamentalismo’⁶⁷ elaborados pelo teólogo protestante estadunidense Martin E. Marty (1992), são eles: 1. certo senso de ameaça; 2. o medo do que essa ameaça representa para o seu grupo

66 A despeito das origens do fundamentalismo no Brasil, que remetem aos anos 1950 com a vinda de missionários protestantes históricos norte-americanos para o país, como Carl McIntire, por exemplo, interessa-me, para os fins desse texto, o estudo do fundamentalismo cristão protestante encabeçado no país especialmente por evangélicos pentecostais. Tal opção se apóia nas características distintivas do pentecostalismo brasileiro, das quais me sirvo considerando seus aspectos gerais, não me detendo assim a tipologias pormenorizadas das diferenciações internas deste movimento religioso. Sobre a presença e as características do fundamentalismo no Brasil ver: Nogueira, 2002.

67 Marty aponta onze características essenciais aos movimentos fundamentalistas. Para ele, “Fundamentos’, então, dizem respeito a algumas características distintas, não necessariamente únicas, de movimentos chamados fundamentalistas. Elas não precisam estar presentes da mesma maneira em todos esses movimentos, mas devem ser características da maioria deles” (MARTY, 1992, p. 15). Neste sentido, a escolha dos sete fundamentos acima descritos se apoia no fato de que, primeiro, eles possibilitam a comparação destas categorias elaboradas no campo religioso norte-americano com os pentecostais brasileiros. E, segundo, porque de certa forma, os outros quatro fundamentos se constituem como desdobramentos dos sete escolhidos, são eles: 1. a existência de culturas tradicionais, nas quais as pessoas conservadoras reivindicam para si a herança de uma certa visão de mundo e um certo modo de vida; 2. o recurso a reclamações discriminantes como contra-ataque aos seus oponentes; 3. uma persistência, uma teimosia, seja do ponto de vista doutrinal, prático, comportamental ou mesmo cultural, que ofende e escandaliza aqueles que não são adeptos; e, 4. da ideia de sectarismo por padrões distintivos de comportamento social, há também uma ideia sectária de formação de pessoas, isto é, esses padrões funcionam como códigos distintivos de pessoas, seja no campo social ou no campo metafísico. Esse fundamento é o que, segundo Marty, leva os fundamentalistas a se denominarem “povo de Deus” e erigirem, inclusive, “partidos políticos de Deus”.

religioso e identitário; 3. a reação, com vistas à defesa; 4. a busca por autoridade do texto sagrado; 5. o sectarismo, que se manifesta tanto por uma perspectiva maniqueísta do mundo, quanto por padrões distintivos de comportamento social; 6. a beligerância e a violência e, por fim, 7. uma certa ideia de profecia e de fim dos tempos.

Do ponto de vista do fundamentalismo estadunidense tais fundamentos estão amparados em interpretações doutrinárias próprias de certo conjunto de denominações religiosas cristãs evangélicas.⁶⁸ Neste sentido, algumas chaves teológicas ajudam a compreender como uma certa leitura do texto bíblico provê as bases do fundamentalismo religioso, quais sejam: o milenarismo,⁶⁹ a iniquidade,⁷⁰ a eleição,⁷¹ a perseguição,⁷² e a salvação. Subjaz a essas chaves teóricas uma compreensão dicotômica do mundo, fazendo com que religiosos fundamentalistas entendam-no a partir de ‘*sistemas de vida*’.

Um *sistema de vida* pressupõe a cultura, o modo de produção, a educação, o *ethos*, a moral, a política, o direito, enfim, é a estrutura que abrange todos os âmbitos da vida dos seres humanos que, por definição, são seres sociais. Nesse

-
- 68 “Lembre-se de que os reconstrucionistas [uma das correntes fundamentalistas norte-americanas] compreendem que a Bíblia é um todo coerente, rejeitando a idéia de que há uma incompatibilidade inerente entre um Deus violento e um Deus amoroso, ou entre o Deus descrito no Antigo Testamento e a mensagem de Jesus. Deus ama, mas, de forma alguma, isso nega ou prejudica sua violência. O Calvinismo molda essa compreensão de Deus como um juiz furioso e um salvador amoroso. O amor de Deus requer julgamento e os seres humanos, sendo totalmente depravados, merecem julgamento. No entanto, alguns desses seres humanos caídos são resgatados de sua depravação e eleitos para a salvação em um ato de graça imerecida. Essa é a prova do amor de Deus” (INGERSOLL, 2015, p. 213 – colchetes meus).
- 69 Diz respeito à interpretação do livro do Apocalipse e da profecia do retorno de Cristo e é entendida a partir de três perspectivas distintas, são elas: 1. Pré-milenarista: os adeptos dessa perspectiva acreditam que a Terra tornar-se-á cada vez pior ao longo de um milênio até o retorno sobrenatural de Cristo. Isto é, os “mil anos” do reinado de Cristo aos quais se referem as Escrituras se iniciam com o seu retorno ao final do milênio. 2. Pós-milenarista: os crentes nessa interpretação da narrativa escatológica acreditam que já estamos vivendo o milênio, no qual os cristãos têm o papel de preparar a Terra para o retorno de Cristo, que se dará ao final desse período de mil anos. 3. Amilenarista: é a compreensão de que os textos apocalípticos acerca do retorno de Cristo e seu reinado milenar não devem ser tomados na sua literalidade (HANKINS, 2009).
- 70 Segundo Houaiss (2001), iniquidade significa “ação ou coisa contrária à moral e à religião [...] ato contrário à justiça”. Do ponto de vista teológico, seria a disseminação e banalização do mal, associada ao pecado e à violação da lei de Deus. Há que se destacar que pela iniquidade a ira de Deus se volta não somente contra o pecador, mas também, contra todos aqueles que não lutaram contra o pecado. Nesta perspectiva, o pecado do infiel condena também o cristão que se abstém de lutar contra o pecado em nome da lei de Deus e de Jesus Cristo (BARBOSA & SOUZA, 2016).
- 71 Diz respeito à ideia de “povo escolhido” e “povo santo”, à qual está intimamente relacionada uma noção de perseguição ao povo santo.
- 72 A “dialética da perseguição” como chave compreensiva do movimento pentecostal no Brasil foi cunhada pela antropóloga da religião Clara Mafra (1998). Para essa autora, a identidade social evangélica é marcada pela perseguição, da qual, em um primeiro momento, esses religiosos consideram-se vítimas em razão da sua condição de minoria religiosa frente ao catolicismo romano hegemônico no país. Todavia, em um segundo momento, a vitimização pela perseguição se metamorfoseia em perseguição com vistas à competição. Isto é, por terem sido perseguidos, os evangélicos tornam-se perseguidores. A forma de atuação muda, porém, a lógica persecutória que a sustenta permanece.

sentido, um sistema de vida pressupõe uma visão de mundo e uma concepção de sociedade” (SOUZA, 2019, p. 66).

Depreende-se disso que um sistema de vida determina (e diferencia) usos, costumes, práticas, assim como concepções de mundo e de sociedade de um determinado grupo social. É nesse sentido que religiosos fundamentalistas protestantes concebem o mundo cindido em dois sistemas de vida opostos e incomunicáveis, são eles: o sistema de vida cristão (entendido como o único portador da verdade absoluta de Deus para a humanidade, fundado pela sua palavra inerrante e infalível expressa na Bíblia)⁷³ e o seu oposto, o sistema de vida não-cristão. Para esses religiosos, assim como existem dois sistemas de vida, existem também dois tipos de seres humanos, os crentes, adeptos do sistema de vida cristão e os incrédulos, que são todos aqueles que não professam a sua fé no cristianismo do qual eles compartilham.

Entendo que a noção de ‘sistemas de vida’ atua como o centro organizador do fundamentalismo religioso, o qual se expressa na forma de *sectarismo* identificada por Martin Marty (1992) como um dos fundamentos deste movimento. Ao princípio do sectarismo subjaz a ideia de separação da pessoa cristã em relação às “coisas do mundo” que não são cristãs, a fim de não se deixar contaminar por elas. Determina-se, assim, uma forma de conduta religiosa na qual o religioso cristão se distingue das outras pessoas não cristãs. Compreendo que, deste princípio, se desdobram todos os demais. Logo, é em virtude de uma compreensão, que é essencialmente teológica de que o sistema de vida cristão e evangélico no qual estão ancoradas as formas de compreensão, ordenação e ação no mundo estão ameaçados pelas alteridades e seus sistemas concorrentes, que se instala um certo senso de *ameaça*, do qual se propala o *medo*. Isto é, uma preocupação generalizada com o risco que outro(s) sistema(s) representa(m) para a conservação do seu próprio.

Do ponto de vista das chaves teológicas, tanto o milenarismo quanto a iniquidade, a eleição e a salvação são permeados pela ideia de sectarismo, de luta entre o bem e o mal, de ameaça e perseguição a um povo escolhido e ao cumprimento de uma profecia bíblica expressa, geralmente, nos textos escatológicos. Neste sentido, organiza-se um movimento de *reação*, *beligerância* e *violência* com base em um certo tipo de abordagem muito peculiar do texto sagrado, característica do fundamentalismo, que o considera inerrante. Esse tipo de hermenêutica defende/sustenta/mantém uma perspectiva de supremacia do sistema de vida cristão evangélico sobre aquele(s) pelo(s) qual(is) esses religiosos sentem-se ameaçados. Reverbera na cosmovisão fundamentalista evangélica uma determinada concepção de sociedade — fundada em sistemas de vida antagônicos — na qual estão presentes noções e padrões de

73 “[...] a reivindicação de uma leitura literal da Bíblia se constitui muito mais um recurso retórico usado pelos protestantes conservadores para legitimar sua interpretação [da Escritura] do que uma descrição adequada do modo como eles usam a Bíblia” (INGERSOLL, 2015, p. xiii- colchetes meus).

virtudes compartilhadas, e ideias comuns de bem público e de felicidade geral das pessoas, as quais, por sua vez, são tidas como condição precípua de realização da profecia apocalíptica e salvífica.

Assim, discursos religiosos fundamentalistas reverberam não somente perspectivas teológicas de compreensão das escrituras. Eles se constituem verdadeiras ideologias religioso-políticas,⁷⁴ fundadas em uma certa concepção de sociedade que, no caso do Brasil, é majoritariamente compartilhada por religiosos evangélicos pentecostais. Esses grupos religiosos adentram o espaço público e a arena política a partir dos anos 1990,⁷⁵ com o intuito de disputar agendas que contemplam temas como: gênero e sexualidade, entre elas, a união civil de casais homoafetivos, a criminalização da homofobia, direitos reprodutivos como a descriminalização do aborto, além da legalização de drogas como a maconha, a pesquisa com células-tronco, entre outros.

Nessas agendas manifesta-se um dos principais grupos pelos quais os evangélicos vêem ameaçados os seus valores religiosos, a saber, a comunidade LGBTQIA+. Todavia, a lógica persecutória inerente ao pentecostalismo é dialética, o que faz com que os principais grupos pelos quais os religiosos sentem-se perseguidos sejam também aqueles a quem esses religiosos mais perseguem. Além da comunidade LGBTQIA+, os movimentos feministas, de direitos humanos, as religiões africanas e afro-brasileiras e, mais recentemente, grupos políticos considerados progressistas e de esquerda também são alvos constantes do discurso beligerante e de violência de evangélicos pentecostais.

É justamente a clivagem entre sistemas morais incomunicáveis — que figura como um dos ‘fundamentos do fundamentalismo’ na sua origem cristã, protestante, reformada e norte-americana —, que dá o teor à guerra cultural em curso nos Estados Unidos e na qual observo movimento análogo no caso brasileiro contemporâneo. Sou do entendimento de que a permanência, no âmbito do espaço público, de formas de conflito cultural articuladas em torno de discursos ético-políticos de orientação explicitamente religiosa ou teológico-política resulta em um tipo de conflito cultural denominado *guerra de cultura*.⁷⁶

Tal conflito cultural revela-se por meio de uma hostil oposição social e política, fundada em sistemas de entendimento moral antagônicos. Essa hostilidade, por sua vez, é marcada por ideias, princípios e finalidades que são tidos como imanentes tanto

74 Sobre o fundamentalismo como ideologia ver: Andréa Silveira de Souza (2019).

75 Sobre a presença dos evangélicos na política ver: Maria das Dores Campos Machado (2006 e 2014).

76 Entendo que a noção de *guerra de cultura*, bem como outras noções que James Hunter (1991) elabora em decorrência dela, na qualidade de categoria descritiva dos estudos de religião, ajuda a pensar e problematizar a forma como esse movimento vem se delineando também no Brasil, posto que fornece pontos de análise para a compreensão da forma como a religião se manifesta, no caso, como ela se manifesta na forma de fundamentalismo religioso, constituindo-se assim, um referencial teórico de considerável relevância para a compreensão do atual contexto religioso, social e político brasileiro.

à formação da identidade dos atores sociais em conflito quanto às ações e agendas pelas quais disputam. Isso porque, suas ações não se constituem como meras atitudes, mas sim, compromissos genuínos que fornecem uma fonte de sentido, identidade e propósito para as pessoas que orientam suas vidas por eles. A finalidade à qual essas hostilidades destinam-se é a dominação de um *ethos* cultural e moral sobre todas as demais formas de ser e viver.

Tal definição de conflito cultural ajuda a compreender a noção de ameaça à qual movimentos pentecostais recorrem para justificar sua perspectiva sectária e sua beligerância, sobretudo no campo político.⁷⁷ É diante da ameaça ao seu sistema de vida, que é a religião fundada em uma doutrina que se constrói a partir de uma hermenêutica muito própria da Bíblia, que grupos evangélicos fundamentalistas se organizam para disputar de maneira hostil, e consideravelmente agressiva e violenta, a sua hegemonia no espaço público, que é o campo compartilhado pelas pluralidades e alteridades que compõem o tecido social. Tal disputa tem por objetivo a dominação dos sistemas de vida das diversas alteridades, tidas por esses grupos fundamentalistas como opostas e concorrentes, pelo sistema de vida cristão tal como compreendido pelas denominações evangélicas pentecostais.

Essa postura decorre de um repertório comum aos movimentos pentecostalizados cristãos que se interpretam como ameaçados e perseguidos, por isso, compelidos a reagir. Tal reação visa garantir não somente a manutenção do seu sistema de vida como mais um entre a pluralidade de sistemas de vida modernos na esfera pública. Outrossim, a finalidade precípua desse conflito cultural é a dominação de um *ethos* social e moral por um sistema de vida que se pretende integral e abrangente, fundado na religião, tida como fonte absoluta de identidade e sentido para *todas* as pessoas.

Embora esteja ciente de que o discurso das lideranças religiosas nem sempre é apreendido e experimentado na religiosidade cotidiana dos fiéis da maneira como essas lideranças intentam, penso que, do ponto de vista das chaves teológicas que organizam internamente a discursividade pentecostal e do lugar que esses religiosos ocupam no atual conflito cultural, é legítimo classificar tais grupos como fundamentalistas religiosos. Considerando-se o cenário de crescimento das denominações evangélicas pentecostais no Brasil nas últimas décadas⁷⁸ e a ascendência da atuação desses grupos no campo

77 O antropólogo Ronaldo Almeida afirma que “a maioria dos políticos evangélicos fez o movimento do púlpito ao palanque” (2007, p. 173), o que entendo ser uma característica marcante da beligerância e combatividade que caracteriza a atuação destes grupos na esfera pública, com vistas a garantir a predominância ético-política de valores religiosos cristãos.

78 “Os resultados do Censo Demográfico 2010 mostram o crescimento da diversidade dos grupos religiosos no Brasil. A proporção de católicos seguiu a tendência de redução observada nas duas décadas anteriores, embora tenha permanecido majoritária. Em paralelo, consolidou-se o crescimento da população evangélica, que passou de 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010. Dos que se declaram evangélicos, 60,0% eram de origem pentecostal, 18,5% de evangélicos de missão e 21,8%, evangélicos não determinados”. É um aumento correspondente a cerca de 16 milhões de pessoas (de 26,2 milhões em 2000 para 42,3 milhões em 2010 (IBGE, 2012).

político a cada novo pleito, a tendência é o acirramento do conflito cultural com vistas à definição da cultura pública pelos valores morais e religiosos distintivos dos grupos pentecostalizados, em lugar do reconhecimento da diversidade e da pluralidade de crenças e ideias.

ENSINO RELIGIOSO: UM CAMINHO PARA O DIÁLOGO NA ESFERA PÚBLICA

Historicamente, o ER figurou no currículo escolar mais em razão de acordos políticos — tendo, desta forma, ficado a cargo das confissões religiosas e assumido um caráter confessional e proselitista —, do que das próprias razões epistemológicas de se estudar religião na escola. Todavia, desde 1997 com a Lei de Diretrizes e Bases para a Educação Nacional, LDB nº 9.475/1997, que deu nova redação ao artigo 33 da Lei nº 9.394/1996, o ER é estatuído como “parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo”.

Embora admitido como parte integrante da formação cidadã, o ER permaneceu por cerca de vinte anos sem parâmetros curriculares oficiais que atendessem aos seus princípios legais em nível nacional. Somente em 2017, com a homologação da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), o ER teve estabelecido um currículo cujos princípios e conteúdos atendem a legislação educacional brasileira e os pressupostos pedagógicos do estudo sobre religião na educação básica. Nesse contexto de regulamentação do ER foi homologada a Portaria nº 1.403/2018 do Ministério da Educação e do Conselho Nacional de Educação, que instituiu as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Licenciatura em Ciências da Religião (DCN-CR), na qual se estabelece a Ciência da Religião⁷⁹ como área de conhecimento referencial para o ER, assim como a licenciatura em Ciência da Religião como habilitação em nível de formação inicial para a docência deste componente curricular nas escolas de ensino fundamental.

Mas afinal, de que maneira o ER pode contribuir para a formação da cidadania? Qual a relevância do conhecimento sobre religião para a participação das pessoas em sociedade? Penso que o fato de não existir sociedade e cultura sem religião seja um indicativo da importância do estudo sobre religião com vistas a um entendimento ampliado do ser humano e das estruturas sociais nas quais ele está inserido. O conhecimento do que distingue uma tradição religiosa oportuniza a compreensão do

79 CNPq/CAPES – Área 44 – Ciência(s) da(s) Religião(ões) e Teologia.

“Nesse sentido, a(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) como área de conhecimento qualifica-se como campo de estudos da religião que a considera a partir de suas dimensões constitutivas: a simbólica (da interpretação do signifi- cado, sentido, signo) e a institucional (da compreensão do controle, da estruturação e da normatividade)” (RODRIGUES, 2017, p. 120).

conjunto de valores e modos de vida compartilhados por essa tradição. Nesse sentido, a escola, na qualidade de instituição social e espaço de transmissão das competências e dos conhecimentos socialmente referenciados e tidos como relevantes e necessários para a formação das pessoas, torna-se o espaço privilegiado — e distinto dos espaços confessionais — para o estudo sobre religião com vistas ao seu entendimento como aspecto da cultura.⁸⁰

A definição dos conteúdos e competências transmitidos pela escola passa, necessariamente, pela elaboração do currículo, por meio do qual são expressos os conhecimentos, bem como os valores e símbolos distintivos de uma sociedade. É com base no currículo que a instituição escolar, especialmente a pública, desempenha o papel de formar e socializar as novas gerações para atuarem de forma responsável em sociedade, conforme os símbolos e preceitos da cultura pública.

Logo, para um corpo social que declara que a “educação deve afirmar valores e estimular ações que contribuam para a transformação da sociedade, tornando-a mais humana, socialmente justa e, também, voltada para a preservação da natureza” (BRASIL, 2017, p. 6),⁸¹ o estudo sobre religião deve igualmente denotar uma intencionalidade de formação de pessoas que possam exercer a sua cidadania pautadas pelo reconhecimento e o respeito à alteridade e à pluralidade de ideias, crenças religiosas e modos de ser e estar no mundo.⁸² Não se trata, portanto, de catequizar ou mesmo estimular a religiosidade de educandos e educandas no espaço escolar. Ao contrário, trata-se de

80 Os objetivos do Ensino Religioso conforme a Base Nacional Comum Curricular são: “a) Proporcionar a aprendizagem dos conhecimentos religiosos, culturais e estéticos, a partir das manifestações religiosas percebidas na realidade dos educandos; b) Propiciar conhecimentos sobre o direito à liberdade de consciência e de crença, no constante propósito de promoção dos direitos humanos; c) Desenvolver competências e habilidades que contribuam para o diálogo entre perspectivas religiosas e seculares de vida, exercitando o respeito à liberdade de concepções e o pluralismo de ideias, de acordo com a Constituição Federal; d) Contribuir para que os educandos construam seus sentidos pessoais de vida a partir de valores, princípios éticos e da cidadania” (BRASIL, 2017, p. 432).

81 Ao definir essas competências, a BNCC reconhece o papel da educação expresso no Caderno de Educação em Direitos Humanos (BRASIL. Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. *Caderno de Educação em Direitos Humanos. Educação em Direitos Humanos: Diretrizes Nacionais*. Brasília: Coordenação Geral de Educação em SDH/PR, Direitos Humanos, Secretaria Nacional de Promoção e Defesa dos Direitos Humanos, 2013).

82 São seis as competências específicas do Ensino Religioso expressas na Base Nacional Comum Curricular (2017, p. 433): “1. Conhecer os aspectos estruturantes das diferentes tradições/movimentos religiosos e filosofias de vida, a partir de pressupostos científicos, filosóficos, estéticos e éticos; 2. Compreender, valorizar e respeitar as manifestações religiosas e filosofias de vida, suas experiências e saberes, em diferentes tempos, espaços e territórios; 3. Reconhecer e cuidar de si, do outro, da coletividade e da natureza, enquanto expressão de valor da vida; 4. Conviver com a diversidade de crenças, pensamentos, convicções, modos de ser e viver; 5. Analisar as relações entre as tradições religiosas e os campos da cultura, da política, da economia, da saúde, da ciência, da tecnologia e do meio ambiente; 6. Debater, problematizar e posicionar-se frente aos discursos e práticas de intolerância, discriminação e violência de cunho religioso, de modo a assegurar os direitos humanos no constante exercício da cidadania e da cultura de paz”.

um conhecimento que tem a religião como objeto de estudo e investigação, para além da dimensão da prática e da crença de uma confissão religiosa (RODRIGUES, 2017).

Tendo em vista o atual cenário social e político brasileiro, marcado por um conflito cultural no qual grupos religiosos eminentemente pentecostalizados reverberam tanto na esfera pública quanto nos seus espaços privados de culto discursos de ódio, intolerância e exclusão de pessoas que não compartilham de suas crenças e cosmovisões — como a comunidade LGBTQA+ —, penso que a pertinência de um componente curricular que se dedique ao ensino sobre a religião na escola torna-se ainda mais significativa. O ER que tem a Ciência da Religião como área de conhecimento referencial, tem como fundamento a construção do conhecimento por meio da interpelação da religião enquanto categoria epistemológica com o objetivo de descrever, comparar e analisar os sentidos e as funções da religião. Tal estudo permite a compreensão das linguagens, estruturas e lógicas internas das tradições religiosas, bem como das cosmovisões, códigos de usos, costumes e condutas que distinguem seus adeptos e definem os padrões a partir dos quais esses religiosos se relacionam com a coletividade. Esse tratamento reflexivo do objeto propõe-se a ampliar a compreensão que as pessoas têm das diferentes religiões para além das comunidades nas quais estão inseridas.⁸³

Considerando a conjuntura de conflito cultural e as tensões sociais decorrentes dela, penso que uma abordagem das tradições religiosas na escola que se preste à compreensão da religião como dimensão da vida humana, possibilita, por meio da descrição dessas tradições com o objetivo de (re)conhecer suas principais características, perceber por exemplo que, para cristãos evangélicos pentecostais, a crença na eleição, na batalha escatológica e na manifestação espontânea do Espírito Santo por meio da glossolalia e da cura determina a sua visão integral do mundo e do ser humano. Um processo de aprendizagem, que se dedica à produção de saberes sobre as tradições religiosas, possibilita o entendimento tanto dos discursos quanto das práticas das diferentes tradições. Interessa ao ER, por exemplo, as discursividades que emergem dos mitos e narrativas fundantes sobre as quais essas tradições se constroem e nas quais sustentam sua cosmologia, teologia e doutrina, bem como seus costumes e práticas cotidianas. O conhecimento das diferentes tradições religiosas, pautado por um entendimento da religião como uma das dimensões da vida humana e aspecto da cultura, possibilita, além da descrição, a comparação e a análise dessas tradições que ocupam um lugar na vida das pessoas e nas relações que elas estabelecem entre si e com as instituições sociais.

A comparação permite colocar uma tradição religiosa em perspectiva com outras formas de entendimento do mundo, sejam elas religiosas ou seculares. A análise possibilita a compreensão de que a cosmovisão dicotômica, binária e maniqueísta

83 Sobre a relação entre Ensino Religioso e a área de conhecimento ver: Elisa Rodrigues, 2017.

operada a partir de uma lógica sectária de santidade,⁸⁴ de pureza e impureza,⁸⁵ é um dos pilares fundamentais das religiões pentecostais, assim como dos movimentos fundamentalistas. Os adeptos dessas tradições e movimentos religiosos acreditam que, grosso modo, “A sujeira ofende a ordem. Eliminá-la não é um movimento negativo, mas um esforço positivo para organizar o ambiente” (DOUGLAS, 2014, p. 12). Neste sentido, é possível compreender que a racionalidade intrínseca às práticas e condutas pentecostais, marcadas pela perseguição, a beligerância e os discursos de ódio manifestos na esfera pública, é tida por seus adeptos como algo bom e necessário do ponto de vista do que eles entendem como ordenamento social. Desta forma, é possível reconhecer que tais práticas são respaldadas por certo tipo de teologia que se interpreta como sentido último de existência para seus adeptos.

Refletindo acerca da função e do sentido da religião em um determinado contexto para um certo grupo religioso, é possível entender as bases nas quais estão apoiadas, por exemplo, as perspectivas de gênero e sexualidade preservadas pelas religiões pentecostalizadas e que marcam a postura beligerante e violenta desses grupos religiosos contra a comunidade LGBTQIA+ assim como contra os movimentos feministas. Desta feita, é possível também o entendimento da adesão de lideranças e adeptos de religiões cristãs e pentecostais a perspectivas fundamentalistas, bem como do papel que desempenham no conflito cultural em curso na esfera pública brasileira.

Penso que um ensino sobre religião que aborda a diversidade das tradições religiosas de maneira descritiva, comparativa e analítica prepara o estudante e a estudante para a crítica da religião, posto que permite uma compreensão ampliada dos sentidos e da função da religião, assim como das orientações de cada tradição religiosas a seus adeptos. A partir da crítica, é possível que se desenvolvam habilidades de reconhecimento e cuidado de si e do outro, o respeito à pluralidade e à liberdade de formas de ser, crer, viver e pensar, bem como a abertura ao diálogo com o diferente a despeito das diferenças, competências fundamentais para uma sociedade balizada pelos direitos humanos e que se quer justa e democrática.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Parafraseando Rubem Alves (2014), a pretensão das religiões vai além da experiência do sublime. O sentido da vida é um sentimento, todavia, aquilo que dá sentido também pode ter ambições muito mais vastas do que tão somente o sentimento de “comunhão com algo que nos transcende”. As religiões, assim como promovem transformações nas visões de mundo que nos fazem sentir “reconciliados com o universo ao nosso redor”, também determinam relações e papéis sociais. São reservas de sentido cujas doutrinas são portadoras de perspectivas éticas, estéticas

84 Sobre a lógica da santidade na formação da pessoa pentecostal ver: Clara Mafra, 2014.

85 Sobre o binômio pureza-impureza ver: Mary Douglas, 2014.

e de organização social, política e econômica. Seus mitos inauguram perspectivas de compreensão da história. Elas tanto legitimam quanto desqualificam modos de ser e viver, se relacionar, produzir, educar e ordenar o mundo. Elas se constituem como discursos de verdade com pretensões absolutas. Por conseguinte, as religiões não são, por natureza, promotoras de paz e conciliação, ao invés disso, elas podem sim ser violentas e justificarem sua beligerância e combatividade na imprescindibilidade do cumprimento das narrativas proféticas que as sustentam.

Por fim, vale mencionar que não pretendo com esse texto dizer que toda denominação religiosa evangélica seja fundamentalista. Pelo contrário, o evangelicalismo, assim como o pentecostalismo, é marcado pela pluralidade e uma série de distinções internas. O que estou considerando aqui são características gerais do pentecostalismo, fundadas em uma teologia que, grosso modo, tem nos textos apocalípticos e nas batalhas espirituais (perseguição, morte e justiça) a sua estrutura principal, cujos discursos reverberam na esfera pública como fundamentalismo. Ademais, como já adverti anteriormente, tenho ciência de que o discurso das lideranças religiosas nem sempre é percebido ou experimentado na prática cotidiana dos fiéis. Consequentemente, não são todos os adeptos de religiões pentecostais que assumem um sistema doutrinário e posturas fundamentalistas.

Embora não pretenda aqui eleger o ER como uma espécie de “tábua de salvação”, percebo que um estudo sobre religião que se compreenda metodológica e epistemologicamente por um conceito ampliado de religião, isto é, que admite que aquilo que é do religioso possa ser estudado e compreendido do ponto vista da razão e não somente da prática e da adesão a uma confissão religiosa, constitui-se um importante dispositivo de combate a perspectivas fundamentalistas da religião. Desse modo, assim como as vacinas por si só não tem o poder de erradicar doenças, o ER igualmente não tem o poder de extirpar todas as formas de violência e preconceito de cunho religioso.

Tal qual as vacinas, que exigem que as pessoas se disponham livre e responsabilmente, perante a si mesmas e à sociedade, a receber as doses indicadas para a prevenção das enfermidades, o ER requer a disposição ao conhecimento com vistas ao reconhecimento das alteridades e a construção do diálogo. Assim como a vacina é uma questão de saúde pública, direito de todas as pessoas e dever do Estado, o ensino *sobre* religião na escola é papel da educação pública, posto que seus objetivos visam a formação de pessoas para a vida em uma sociedade depositária dos direitos humanos e dos valores democráticos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ronaldo. Dez anos do “Chute na Santa”: a intolerância com a diferença. In: Vagner Gonçalves da Silva (Org.) *Intolerância religiosa: impacto do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, p. 09-28, 2007.

ALVES, Rubem. *O que é religião?* 15. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

BARBOSA, Wilmar do Valle; SOUZA, Andréa Silveira de. Iniquidade ou elã neofundamentalista? Considerações sobre religião e política no Brasil. In: *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, v. 19, nº 2, p. 113-140, 2016.

BRASIL. Ministério da Educação. *Base Nacional Comum Curricular (BNCC) para a Educação Básica*. 2017. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518-versaofinal_site.pdf. Acesso em: 10 jul. 2019.

BRASIL. Ministério da Educação. Ministério da Educação. *Resolução nº 5/2018: Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para o curso de licenciatura em Ciências da Religião e dá outras providências*. 2018. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/docman/janeiro-2019-pdf/105531-rcp005-18/file>. Acesso em: 10 jul. 2019.

CAMPOS, Roberta Birvar Carneiro. Pesquisando o invisível: percursos metodológicos de uma pesquisa sobre sociabilidade infantil e diversidade religiosa. In: *Teoria e Sociedade*. nº 17, p. 148-175, 2009.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

HUNTER, James Davison. *Culture wars: the struggle to define America*. New York: Basic Books, 1991.

HUNTER, James Davison; WOLFE, Alan. *Is there a Culture War? A dialogue on values and American public life*. Washington: Pew Research Center, Booking Institution Press, 2006.

IBGE. *Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião*. 2012. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?view=noticia&id=3&idnoticia=2170&busca=1&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espíritas-sem-religiao>. Acesso em: 16 jul. 2019.

INGERSOLL, Julie J. *Building God’s Kingdom Inside the World of Christian Reconstruction*. New York: Oxford University Press, 2015.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010. *Revista Brasileira de Ciência Política*. Nº 7, Brasília, jan/abr 2012. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-33522012000100003&script=sci_arttext. Acesso em: 04 fev. 2014.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Política e Religião: a participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

MAFRA, Clara. A dialética da perseguição. *In: Religião e Sociedade*, v. 19, nº 1, p. 59-84, 1998.

MAFRA, Clara. Santidade e sinceridade na formação da pessoa cristã. *In: Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 34, nº 1, p. 173-192, 2014.

MARTY, Martin. Fundamentals os Fundamentalism. *In: Fundamentalism in Comparative Perspective*. Lawrence Kaplan (Ed.). New York: The University of Massachusetts Press, p. 15-23, 1992.

NOGUEIRA, Augusto de Souza. Leitura bíblica fundamentalista no Brasil: pressupostos e desenvolvimentos. *In: Caminhando*. São Paulo, v. 7, nº 2, p. 31-49, 2002.

PASSOS, João Décio. *Ensino Religioso: construção de uma proposta*. São Paulo: Paulinas, 2007.

RODRIGUES, Elisa. *Ensino Religioso e área de conhecimento*. In: JUNQUEIRA, S. R. A.; BRANDENBURG, L. E.; KLEIN, R. (Orgs). *Compêndio do Ensino Religioso*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2017.

RODRIGUES, Elisa. *O que é Teologia?* Rio de Janeiro: MK Editora, 2004.

RODRIGUES, Elisa. Questões epistemológicas do Ensino Religioso: uma proposta a partir da Ciência da Religião. *In: Interações – Cultura e Comunidade*. Belo Horizonte, v. 8, nº 14, p. 230-241, 2013.

SOUZA, Andréa Silveira de. *Fundamentalismo religioso: o discurso religioso moralista e a disputa por corações e mentes no espaço público contemporâneo*. São Paulo: Edições Terceira Via, 2019.

CAPÍTULO 6

GÊNERO E SEXUALIDADE NAS ESCOLAS, POR ONDE COMEÇAR?

*Nathália Ferreira de Sousa Martins⁸⁶
Tânia Alice de Oliveira⁸⁷*

O amor à verdade, afirmada como posse, é o lado risonho do seu oposto: a intolerância para com aquelas que sustentam um pensamento divergente.

Rubem Alves

INTRODUÇÃO

Este texto é fruto da observação e da análise⁸⁸ de experiências ocorridas na cidade de Juiz de Fora (MG), a qual não difere muito do Brasil e do mundo, no que tange aos obstáculos que vêm sendo enfrentados com relação à temática de gênero e sexualidade na escola. Nosso esforço aqui reside na tentativa de buscar respostas que expliquem a rejeição ao tema, seja por parte das famílias, dos profissionais da educação

86 Doutoranda e Mestra em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (bolsista CAPES). E-mail: nathsousa_martins@hotmail.com.

87 Doutoranda e Mestra em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Professora da Rede municipal de Juiz de Fora. E-mail: tania-alice@hotmail.com.

88 As experiências aqui relatadas são fruto da atuação de uma das autoras do texto, Tânia Alice de Oliveira. Como professora da rede pública de ensino com experiência há 19 anos, muitas foram as experiências vividas, exercendo o papel de docente e observando como ouvinte através de relatos de colegas em reuniões de pais, pedagógicas ou administrativas. O seu segmento de atuação é educação infantil (rede municipal) e anos iniciais ou fundamental I (rede estadual). Os exemplos compartilhados para discussão neste texto ocorreram por escolha metodológica e como tal, seus sujeitos terão suas identidades preservadas.

e do poder legislativo, esses últimos, diretamente ligados a essa pauta. Compreender o que leva as pessoas a evitar discutir certos temas pode configurar-se um caminho profícuo frente às demais formas de se interpretar gênero, sexualidade, identidade e cultura. Dessa maneira, acreditamos que ao levantar hipóteses começamos a traçar um percurso que abre caminhos a um consenso mínimo sobre respeito, inclusão e reconhecimento das diferentes formas de ser e estar no mundo, independente da pertença religiosa.

Para alguns religiosos, especialmente aqueles pertencentes às religiões de tradição judaico-cristã, certos fundamentos revelam-se verdades absolutizadas e absolutizantes, constituindo-se assim valores inegociáveis. É preciso destacar que os sujeitos possuem subjetividades e que estas ordenam e organizam o seu mundo de maneira importante.

A religião enquanto detentora de um potencial estruturador de realidade influencia o comportamento e os discursos sobre gênero e sexualidade não somente na escola, mas em todas as esferas da vida⁸⁹ e da sociedade. Logo, caso algumas dessas esferas sociais entrem em conflito com os ensinamentos da própria tradição, elas são sumariamente combatidas, sob pena de colocar em risco a salvação do próprio sujeito religioso. Por essa razão, o que se tem observado cotidianamente é, justamente, entidades civis se utilizando do poder legislativo para alcançar mudanças que, no afã de conservar os ensinamentos tidos como absolutos para uma tradição, rompem com valores republicanos de diversidade, respeito e multiculturalismo que precisam estar presentes nos currículos escolares, se o que se deseja com o processo educativo formal é uma sociedade mais justa e igualitária. Vale ressaltar que, muitas vezes, projetos de leis baseados em reivindicações de agendas conservadoras oriundas dos mais variados setores da sociedade contrariam a própria Constituição, posto que ferem o direito de existir do Outro, bem como o próprio direito de aprendizagem.⁹⁰

Neste sentido, emerge desse quadro a questão: como e por que a religião influencia os discursos de gênero e sexualidade nas escolas? A fim de responder essa questão utilizaremos os argumentos de Rubem Alves em seu livro *Religião e Repressão* (2005), no qual o autor realiza um estudo de caso sobre o protestantismo brasileiro, mais precisamente o que ele chamou de Protestantismo de Reta Doutrina (PRD), e analisa os conceitos, discursos e modos de vida dos adeptos desse grupo religioso. Como o próprio autor explica, as características desse grupo podem ser percebidas em vários outros grupos religiosos. Em alguns momentos do livro, por exemplo, Alves compara

89 A religião como reserva semântica no mundo secular foi trabalhada por Jurgen Habermas em sua obra *Fé e saber*, 2013.

90 E neste sentido marcadores sociais como sexo, gênero, classe, raça, etnia, idade, deficiência e orientação sexual tem poder de inclusão e exclusão. Desta maneira, precisam ser analisados em perspectiva relacional para explicar se o direito à aprendizagem está sendo atendido pelo poder público.

o PRD com o catolicismo mostrando semelhanças e diferenças entre ambos. Rubem Alves, que além de educador renomado, iniciou sua carreira acadêmica enquanto teólogo e concentrou grande parte de suas pesquisas e escritos para entender a religião de modo geral, e não apenas no âmbito da sua teologia. Livros como *A gestação do futuro* (1986), *O suspiro dos oprimidos* (1984), *O que é Religião?* (1981) e o *Enigma da Religião* (1975), por exemplo, oferecem contribuições importantes para a Ciência da Religião tal como mostra, por exemplo, a pesquisa de Martins (2020). Tais contribuições abrem caminhos também para pensarmos a relação entre a religião e as questões de gênero, tal como nos propomos neste capítulo.

Isso posto, utilizaremos as análises de Alves, com auxílio de outros autores, como chave hermenêutica para compreendermos a razão dos conflitos e tensões entre religião, gênero e sexualidade em ambiente escolar. Assim, na qualidade de chave hermenêutica, o pensamento de Rubem Alves nos ajuda a analisar e compreender algumas situações ocorridas no município de Juiz de Fora, mais especificamente na rede municipal de ensino e no âmbito da legislatura municipal, de modo a demonstrarmos como a religião enquanto fundamento se reflete nos discursos, nas falas e nas relações dentro e fora da escola. Com a certeza de que não esgotaremos o tema neste capítulo, visamos proporcionar caminhos para novas discussões que sejam capazes de minorar a margem de desacordo entre as partes envolvidas nesta temática e ampliar as perspectivas de diálogo.

RELIGIÃO, GÊNERO E EDUCAÇÃO

Precisamos, em primeiro lugar, recordar que a sociedade brasileira foi e ainda é influenciada pelos valores oriundos do cristianismo. A inserção da religião cristã no Brasil ocorreu por imposição, face à colonização do país pelos portugueses com o auxílio da Igreja Católica, “não se diferenciando cultura e Evangelho” (WACHHOLZ, 2011, p. 785). Mesmo após o processo de laicização e a separação oficial entre igreja e Estado, a igreja permaneceu com autoridade e influência social, seus valores e costumes.

Entretanto, a sociedade brasileira não sofreu influências somente do cristianismo católico, mas também, do cristianismo evangélico.⁹¹ Na virada do século

91 Mafra (2001) em seu livro *Os Evangélicos* descreve todo processo histórico e social que compõe o grupo chamado Evangélicos, segundo a autora: “Mais que um efeito meramente conjuntural, houve todo um processo histórico que permitiu que o termo se tornasse um identificador abrangente das igrejas filiadas à tradição inaugurada pela Reforma de 1529, no Brasil. Nos Estados Unidos por exemplo, o equivalente de nosso “evangélico” é *Protestantism*, e o nosso protestantismo recebe lá a denominação de *Main-Line Protestant Church*. Em nosso contexto, os seguidores das igrejas reformadas e pentecostalizadas se destacam recorrentemente no campo religioso por adotarem uma atitude de “evangelizadores”, de “propagadores e difusores” de uma leitura da Bíblia centrada no Novo Testamento, daí uma certa adequação entre o termo e a identificação da religiosidade. Naturalmente, esta ênfase na “difusão da mensagem” não se fez sempre da mesma forma ao longo de todo o processo, segundo um mesmo *ethos*, tendo os mesmos agentes” (MAFRA, 2001, p.8).

XXI, principalmente com a chegada das igrejas neopentecostais no Brasil, houve um aumento significativo daqueles que se reconhecem e identificam como evangélicos. Nesse contexto, para fazer frente à maciça presença e influência católica no meio político e midiático, denominações cristãs evangélicas, especialmente pentecostais e neopentecostais, se inseriram tanto nos meios de comunicação — por meio da aquisição de programas ou até mesmo de emissoras de televisão —, quanto na política partidária propriamente dita, ao lançarem seus próprios candidatos para defenderem suas pautas com explícito viés moralista. A respeito desse fato Ricardo Mariano explica:

Os pentecostais abandonaram sua tradicional auto exclusão da política partidária, justificando seu inusitado ativismo político — antes proibitivo, porque tido como mundano e diabólico — com a alegação de que urgia defender seus interesses institucionais e seus valores morais contra seus adversários católicos, homossexuais, “macumbeiros” e feministas na elaboração da carta magna. Para tanto, propuseram-se as tarefas de combater, no Congresso Nacional, a descriminalização do aborto e do consumo de drogas, a união civil de homossexuais e a imoralidade, de defender a moral cristã, a família, os bons costumes, a liberdade religiosa e de culto e de demandar concessões de emissoras de rádio e tevê e de recursos públicos para suas organizações religiosas e assistenciais (Pierucci, 1989; Freston, 1993). Os pentecostais, ao mesmo tempo que faziam referência ao tradicional adversário católico, aludiam a seus adversários laicos, como justificativa para “irmão votar em irmão”, seu novo lema (MARIANO, 2011, p. 250-251).

Toda essa pauta moral e conservadora defendida não só por cristãos evangélicos mas também por cristãos católicos, conquistou a simpatia de parte da população que não se diz cristã, mas que por outro lado, se familiariza com os valores da “moral” e dos “bons costumes” difundido por essas denominações religiosas, entre eles, os discursos sobre gênero e sexualidade. Nesse sentido, é possível perceber porque razão as questões de gênero e sexualidade geram tensão quando se manifestam no ambiente escolar.

Na escola, assim como nas demais instâncias sociais, observa-se práticas sexistas vivenciadas e reproduzidas por estudantes e docentes as quais vão desde a formação das filas, divisão dos banheiros e confecção de cartazes, até a seleção de atividades pedagógicas que muitas vezes estão subordinadas à indústria mundial de brinquedos, e que se apresenta alinhada com uma perspectiva de gênero que pretende tacitamente reforçar uma ideia de “mundo de menina” e “mundo de menino”. Isso significa que a rotina da escola está devidamente amparada e estruturada nas representações culturais de feminino e masculino, revelando assim a normatização dessas relações, conforme verificado por Louro (2008) e Ferrari (2003 e 2008) em seus respectivos estudos.

Ainda na 1ª infância — fase que compreende a idade de 0 a 6 anos — etapa privilegiada para a educação básica, na qual são introduzidos os primeiros conceitos, a

criança ainda não administra o pensamento abstrato.⁹² Por este motivo, espera-se que o/a educador/a use de toda a ludicidade e sensibilidade disponível para despertar nas crianças o seu potencial criativo a partir de experiências concretas. Ocorre que desde a mais tenra infância, a criança apresenta pensamentos imaginativos e simbólicos que fazem dela um sujeito resistente às regras sociais (LARROSA, 2000, p. 185). Isto permite que seu lado mais subjetivo apareça por meio de falas, desenhos e comportamentos sem que ela se sinta diretamente interpelada. Vale ressaltar que isso ocorre porque a criança ainda não introjetou as regras sociais. Deste modo, a infância pode ser entendida como aquela fase que escapa àquilo que foi estabelecido socialmente, o que consequente e necessariamente gera uma demanda para a instituição escolar, qual seja, a de assumir a importante tarefa de vigiar e garantir que a ordem social vigente seja mantida.

Emerge, desta forma, uma tensão que nasce do contato entre a espontaneidade da criança e a necessidade dos adultos de adequá-la a um determinado padrão de comportamento que é imposto, ao invés de ser construído. Assim, certas atitudes de inversão de papéis de gênero, que aos olhos dos adultos parecem subversão às regras, são responsáveis pela formação das identidades das crianças, ao mesmo tempo que fazem com que elas entrem no campo das sanções dos adultos, uma vez que divergem de uma lógica de representações de masculino e feminino estabelecida há tempos, portanto naturalizadas socialmente. Assim sendo, a criança ora é recompensada, ora é penalizada pelos adultos, de acordo com as suas atitudes.

As formas como os alunos e alunas falam, como os professores e professoras conduzem suas rotinas na educação básica e como se tratam mutuamente evidenciam o quanto o espaço escolar é permeado por valores moralizantes, sendo possível observar seus efeitos sociais. Por este motivo, a temática da diversidade de gênero que leva à desnaturalização do modelo binário que rege nossa sociedade é tratada com bastante apreensão em reuniões pedagógicas ou em reuniões mais discretas, a portas fechadas. Toda essa cautela existe, tendo em vista que, gênero e sexualidade são vistos como sinônimos sendo que o vocábulo sexualidade conta ainda com grande carga de preconceito tornando-se assunto tabu em nossa sociedade⁹³, especialmente nos ambientes escolares, os quais podem ser entendidos como um microcosmo no qual se refletem todas as questões e tensões sociais.

92 Piaget (1970) em sua obra *A construção do real na criança* dividiu o desenvolvimento cognitivo em quatro estágios principais: o sensório-motor, o pré-operatório, o operatório concreto e o operatório formal. Segundo esses estudos o estudante está imerso numa fase cujo desenvolvimento cerebral ainda está em processo de evolução que se concluirá aos 20 anos aproximadamente, quando o seu cérebro estará totalmente formado e amadurecido.

93 Sobre as fronteiras que marcam as categorias sexo, gênero e sexualidade há uma elaboração feita na tese de doutorado de Ana Luíza Gouvêa Neto (2019), nela a autora utiliza-se de Pierre Bourdieu para mostrar sob que perspectiva o sexo biológico pode ter correspondência direta com gênero e refletir na sexualidade (GOUVÊA, 2019, p. 49).

Ante a ausência de formação adequada para a abordagem da temática de gênero e sexualidade, a maioria dos profissionais da educação silencia-se, contribuindo assim para a manutenção do preconceito e da discriminação como produtos de parâmetros heteronormativos. A instituição escolar é espaço privilegiado para trazer o assunto à tona, posto que nela encontra-se uma grande pluralidade que pode ser explorada de maneira crítica e reflexiva rumo a equidade das relações de gênero. Caso contrário, continuaremos a observar práticas de *bullying*, perseguições, violências físicas, psicológicas e suicídios cada vez mais frequentes em razão de uma negação do diferente.⁹⁴ São muitas as experiências vividas na escola que suscitam a discussão e o tratamento da temática de gênero reafirmando como demanda real a interface das categorias gênero e religião, que no campo empírico vem se mostrando cada vez mais conectadas, com reflexos diretos e indiretos no sistema educacional formal.

OS DISCURSOS DE GÊNERO: EXPERIÊNCIAS *IN LOCO*

Um primeiro exemplo pode ser observado em uma conversa informal com um funcionário⁹⁵ ligado à área técnico-administrativa de uma escola da rede municipal de Juiz de Fora. A pessoa em questão professa a tradição cristã católica de maneira ativa em sua comunidade e vem se mostrando bastante incomodada com o que, segundo ela, seria “a criação das crianças sem a baliza do gênero”. Pode-se inferir com esta fala uma preocupação em oferecer limites e fronteiras para a criança desenvolver-se. Contudo, perguntamo-nos em que medida essas referências tão necessárias, segundo o funcionário, estariam contribuindo para a segregação e a discriminação ao invés de promover a relação entre os pares. Importa ressaltar que é preciso permitir à criança construir suas verdades sem imposição de modelos. Tal postura pode contribuir para evitar práticas excludentes que impactam na sua identidade pessoal e social acarretando prejuízos em seus relacionamentos futuros.

94 Segundo o Grupo Gay da Bahia (GGB), a cada 19 horas um LGBTQIA+ é assassinado ou se suicida em nosso país. E dentre os homicídios contra LGBTQIA+ ocorridos no mundo, 52% ocorrem em terras brasileiras, apresentando crescimento conforme mostrado de 2016 (343) para 2017 (445). Disponível em: <https://emails.estadao.com.br/blogs/familia-plural/a-cada-19-horas-uma-pessoa-lgbt-e-assassinada-ou-se-suicida-no-brasil/>. Acesso em: 14 jul. 2019.

95 O funcionário em questão é aluno do curso de Pedagogia (na modalidade EAD) e constantemente troca experiências com as professoras da mesma escola a fim de extravasar seus anseios e esclarecer dúvidas. Possuindo formação, alinhada com as tendências nacionais e contemporâneas da educação, tal funcionário defende a brincadeira na aprendizagem conforme prevê a organização curricular para a educação infantil em que afirma o brincar como um direito a aprendizagem. O ato de brincar nas práticas escolares é visto ainda com certo preconceito por parte de muitos professores orientados por fundamentos mais tradicionais que não reconhecem nessas práticas situações potenciais de aprendizagem. Acrescenta-se a isso o “trabalho” provocado em sala de aula por esta iniciativa, visto que brincar implica em sair da convencional organização do mobiliário, da ordem e da vez de falar das crianças demandando grande carga de disposição do educador.

Na mesma conversa, o funcionário usou ainda a expressão “ideologia de gênero”, demonstrando desconhecimento quanto ao fato de que o termo é pejorativo e usado por aqueles que não reconhecem a relevância da discussão sobre gênero e sexualidade no contexto escolar. Desta forma, toda a corrente de estudos culturais e pós-estruturalistas que se dedica à temática, é apelidada por eles de “ideologia de gênero”. Sublinhamos que a expressão “ideologia de gênero”, não somente em Juiz de Fora, mas em todo o território nacional, vem sendo usada com o objetivo explícito de desqualificar e desacreditar o investimento em um trabalho pautado pela diversidade cultural e identitária das escolas, em nome de uma tentativa de homogeneização cultural, vide a manifestação do Dom Gil Antônio Moreira, arcebispo de Juiz de Fora, no site da Confederação Nacional de Bispos do Brasil, a CNBB, contrária à discussão sobre gênero nas escolas.⁹⁶

Souza (2014) ao relatar sobre campanhas realizadas por líderes evangélicos contra a suposta ideologia de gênero explica do que se trata o termo e o temor de tais lideranças: “O objetivo de toda essa campanha é criar certo tipo de pânico moral” (COHEN, 2002) contra gênero e contra o feminismo, evocando um tema cujos sentidos têm sido pautados pela agência de segmentos conservadores: a sexualidade. O rompimento dos padrões normativos das relações sociais de sexo e da sexualidade pelo feminismo é interpretado como uma ameaça contra o cristianismo e, por consequência, contra a sociedade. O medo social das mulheres, o medo social de homossexuais e travestis e, mais recentemente, de transexuais e transgêneros está pautado em um longo processo de invenção sociocultural do feminino e do masculino, das *performances* de gênero (BUTLER, 2003) que normalizaram as relações nas sociedades ocidentais (SOUZA, 2014. p. 198-199).

Os estudos de gênero estão preocupados com a construção social dos sexos por perceberem que esses não se restringem somente a masculino e feminino, mas com o que existe no meio desta binariedade e muitas vezes não é considerado, mas sim, invisibilizados. Desse modo, os estudos de gênero visam tensionar a discussão acerca daqueles que não se enquadram no padrão binário de masculino e feminino e, portanto, são excluídos.

Importante ressaltar que este “temor” tem se revelado cada vez mais frequente entre as famílias desdobrando-se em preocupação com os interesses de seus filhos e filhas, principalmente, quando estes demonstram traços identitários que podem trazer “problemas” futuros, tal como ocorreu na primeira semana de aula de uma escola da mesma rede de ensino. Nosso segundo exemplo diz respeito a um caso ocorrido na mesma rede de ensino, no qual a presença de uma avó relatou à professora o interesse de seu neto por bonecas, vestidos, artigos de cozinha e casinha. A avó então solicitou à escola que não fosse permitido ao seu neto brincar com “coisas de menina”, pois

96 Cf. <https://www.cnbb.org.br/outra-vez-ideologia-de-genero/>. Acesso em: 16 jun. 2021.

em casa ela já estava advertindo a criança quanto a essa prática, e que ele (o neto) já estava ciente de que isto estaria errado.

A professora tentou desconstruir a preocupação da avó argumentando quanto a necessidade de a criança experimentar, sentir-se curiosa e atraída por tudo que circunda o seu cotidiano, e que, o ato de conhecer o mundo é indispensável ao desenvolvimento pleno dos sujeitos. Afirmou ainda, que é natural da criança interessar-se por formas de brinquedos e brincadeiras variadas. Ademais, a sala de aula que a criança em questão frequentaria dispõe de cantinhos⁹⁷ com oportunidades diversas para vivências conforme orienta a própria Base Nacional Curricular Comum (BNCC) para a educação brasileira, o que inclui fantasias e vestimentas coloridas com brilhos e detalhes que saltam aos olhos de qualquer criança e desperta a atenção e o desejo tanto de meninas quanto de meninos. Nestes cantinhos ocorrem brincadeiras⁹⁸ que, por sua vez, são atividades culturais, logo, preparam/ensinam os papéis sociais dos adultos na vida em sociedade. Nessa perspectiva, um menino poderia brincar de casinha e boneca visto que na idade adulta é legítimo ao homem compartilhar com a mulher as tarefas domésticas e de cuidado com filhos e filhas.

Para além da distribuição de papéis sociais, experimentar sentimentos ou peculiaridades de outro gênero não tem relação com a orientação sexual do sujeito, entendido como a real preocupação daquela avó. Importante destacar a informação de que na ocasião a avó se declarou católica, e que não muito frequentemente vai à missas.

Diante da realidade apresentada, podemos evidenciar a presença tácita da religião, ora na pertença religiosa dos agentes, ora no conteúdo de suas ações, e é nesse contexto que recorreremos às reflexões de Rubem Alves. Um importante aspecto que o autor destaca é que os indivíduos crentes possuem uma obsessão com a verdade, a tentação por absolutos. Alves argumenta que o ser humano necessita estruturar emocional e psiquicamente o seu mundo. Isso significa que os comportamentos não podem ser organizados se o ser humano não propuser que os seus palpites são a verdade. Para Alves, os palpites que o ser humano dá em relação à vida são guiados por um tipo de fé. A fim de estabilizar o seu mundo o ser humano transforma essa fé em dogma. Em assim fazendo,

o mundo se solidifica, nós nos solidificamos, a experiência se cristaliza, e assim lançam-se os fundamentos para o comportamento autoritário. O

97 Os cantinhos fazem-se recursos pedagógicos na organização dos espaços na rotina da educação infantil. Eles podem ser oferecidos de acordo com o interesse da turma. Logo, existe o cantinho da leitura, do salão de beleza, da aventura e até do descanso. Esta organização espacial está prevista nos regimentos internos das escolas de educação infantil. Cf.

<https://monografias.brasilecola.uol.com.br/pedagogia/a-organizacao-dos-cantos-na-rotina-educacao-infantil.htm>. Acesso em: 21 jun. 2021.

98 Para Kishimoto (2010), a brincadeira é concebida como artefato cultural e neste texto esta é a apropriação utilizada. Tizuko Morchida Kishimoto teoriza sobre a seriedade do ato de brincar em sua obra *Brinquedos e brincadeiras na educação infantil* publicado nos anais do I Seminário Nacional: Currículo em movimento – Perspectivas Atuais, Belo Horizonte, novembro de 2010.

autoritarismo é o resultado de uma obsessão emocional que exige que os riscos sejam transformados em conhecimento absoluto. No risco, a realidade permanece além do nosso controle. No conhecimento absoluto, afirmamos que conseguimos dominar intelectualmente o real (ALVES, 2005, p. 111).

Sendo assim o sujeito religioso vê na religião uma forma de estruturar o seu mundo a partir das verdades ali pregadas, assume os conhecimentos daquela religião como absolutos e cristaliza a forma como vê o mundo e as coisas. O autor segue com a sua explicação dizendo que no instante que alguém pressupõe ter a verdade o seu pensamento reduplica o real. Nesse sentido, aquilo que é real não pode, no futuro, se revelar como sendo diferente da forma como se vê agora. Alves complementa:

Minha visão do real, como conhecimento absoluto, exige que todas as experiências possíveis a confirmem. Meu conhecimento absoluto proíbe que o real me surpreenda, revelando-se de forma diferente. A experiência não é o critério do meu pensar. Ao contrário, o meu pensar se constitui no critério de todas as experiências possíveis. Minha linguagem não se subordina a uma realidade imprevisível e misteriosa. Ao contrário, a realidade deve subordinar-se à minha linguagem (ALVES, 2005, p. 113).

Desse modo, todo e qualquer pensamento ou atitude que venha a contrariar os preceitos da religião do sujeito é considerado como errôneo e necessita ser combatido, a fim de que esteja de acordo com o que orienta a sua religião. No caso do cristianismo o que define as práticas dos fiéis são as interpretações que se fazem do texto sagrado, a Bíblia. Um livro que, para a maioria, foi inspirado e ditado pelo próprio Deus e contém toda regra de fé e prática, a norma do perceber, querer, pensar e agir do cristão. Nessa perspectiva, a Bíblia como “Palavra de Deus” é autoridade a-histórica e nada pode acrescentar, subtrair ou contradizer o que ali está escrito. Nas palavras de Alves, “se os fatos resistem ao texto, que os fatos sejam abolidos” (ALVES, 2005, p. 124). Assim sendo, os cristãos são guiados e orientados pelas verdades contidas no livro sagrado.

E qual é a interpretação bíblica da “reta doutrina” observada no imaginário de grande parte da sociedade brasileira referente às questões de gênero e sexualidade? Em primeiro lugar muitos se baseiam na passagem bíblica que afirma que Deus criou homem e mulher.⁹⁹ Eles não aceitam a distinção entre sexo biológico e identidade de gênero, pois, todo ser nasce homem ou mulher e cada qual possui papéis sociais específicos, não podendo um exercer o papel do outro.¹⁰⁰

E em segundo lugar, no que diz respeito à orientação sexual, aquela que eles julgam adequada e correta aos olhos de Deus e da Palavra é a heteronormativa, porque reprodutiva, qualquer outra alternativa a ela é considerada um desvio do padrão

99 Referência bíblica pode ser encontrada em: Gênesis 2:15-25.

100 Referência bíblica pode ser encontrada em: 1 Timóteo 2:12, 13; 1 Coríntios 11:8-12; Provérbios 31:10-31.

estabelecido por Deus.¹⁰¹ Nas palavras do pastor Hernandes Dias Lopes (exponente da Igreja Presbiteriana do Brasil), em um vídeo disponível no seu canal do YouTube intitulado “Ideologia de gênero”, no qual ele apresenta os argumentos bíblicos contrários a essa dita “ideologia”, o ministro religioso afirma que:

O projeto de Deus é que o homem se case com uma mulher, só assim a família cumprirá o seu mandato cultural, só assim a família pode procriar-se e cumprir o projeto de Deus... Aquilo que o mundo quer impor como amor, a bíblia chama de paixão infame, um erro, algo antinatural... O resultado disso é uma sociedade que se corrompe, uma sociedade que se rende a ditadura do relativismo moral, que perde seus princípios e valores absolutos.¹⁰²

Falas como essa são comuns entre lideranças cristãs brasileiras, como por exemplo o Pastor Silas Malafaia,¹⁰³ Pastor Marco Feliciano,¹⁰⁴ a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB),¹⁰⁵ entre outros. Podemos associar aqui os casos apresentados: a) do funcionário da escola que se sente incomodado com a “criação das crianças sem a baliza do gênero”, pois para ele pressupõe-se que existem duas naturezas estabelecidas (macho e fêmea) e ultrapassar esses limites implica o risco de se alcançar uma desordem; e, b) a avó que não queria que seu neto brincasse com “coisas de menina”, pois para ela está subentendido que ao homem não estão destinadas as “atividades do lar”, sendo essas dever e responsabilidade exclusiva de mulheres.

OS DISCURSOS DE GÊNERO: DISPUTA POLÍTICO-LEGISLATIVA

O município de Juiz de Fora ficou conhecido pelo seu pioneirismo ao criar a Lei nº 9.791 de 12 de maio de 2000, conhecida como “Lei Rosa”.¹⁰⁶ Tal lei prevê punição às práticas discriminatórias, em seu território, por orientação sexual. A partir deste dispositivo legal houve uma grande capacitação de professores e professoras em âmbito municipal chamada “Educação sem homofobia”,¹⁰⁷ em 2010. Da ampla capacitação ocorrida no município por ocasião do referido projeto, passaram-se 11 anos e mudanças políticas

101 Referência bíblica pode ser encontrada em: Romanos 1:24-32.

102 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6RuPT0BOfMM>. Acesso em: 27 nov. 2018.

103 Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=y_HgQVCiOnQ. Acesso em: 27 nov. 2018.

104 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KcGomMDmXe8>. Acesso em: 27 nov. 2018.

105 Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/ideologia-de-genero/>. Acesso em: 27 nov. 2018.

106 Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a1/mg/j/juiz-de-fora/lei-ordinaria/2000/979/9791/lei-ordinaria-n-9791-2000-dispoe-sobre-a-acao-do-municipio-no-combate-as-praticas-discriminatorias-em-seu-territorio-por-orientacao-sexual>. Acesso em: 22 set. 2018.

107 Tal capacitação subsidiada pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) em parceria com a Secretaria Municipal de Educação era parte de um projeto de extensão que contou com monitores do curso de Psicologia do Departamento de Ciências Humanas da UFJF juntamente com professores do Colégio de Aplicação João XXIII e da rede municipal de ensino, bem como lideranças do Movimento Gay Mineiro (MGM) e demais personalidades envolvidas com questões sociais de Juiz de Fora na época.

locais e nacionais oportunizaram novas configurações, inclusive na Câmara Municipal de Juiz de Fora, onde figura nosso terceiro exemplo. Destacam-se as atuações de alguns vereadores como José Mansueto Fiorilo¹⁰⁸ autor da Lei nº 13.706 de 21 de maio de 2018, que recebeu o título de “Infância sem pornografia”, e do vereador Júlio Francisco de Oliveira que levou para discussão um projeto que dispõe sobre “a manutenção de exemplares da Bíblia Sagrada nos acervos das bibliotecas públicas, privadas e bibliotecas das escolas municipais e particulares”, ambos no ano de 2018.

O primeiro projeto foi amplamente apoiado pela bancada conservadora da Câmara, conforme audiência pública realizada em 17 de abril de 2018, que em caráter definitivo e já em segunda instância, teve a rejeição apenas de dois vereadores num universo de 19 parlamentares. Nesse contexto, o referido projeto foi aprovado pelo prefeito com veto a dois artigos. Na condição de representantes da classe educacional juiz-forana, os dois vereadores que rejeitaram o projeto utilizaram-se do argumento de perseguição ao funcionalismo público, em especial aos professores e professoras. Assim, foi enfatizado publicamente em audiência a inocuidade da lei “Infância sem pornografia”, uma vez que a lei nada mais que reproduz o que já está prescrito no Estatuto da Criança e Adolescente (artigos 78, 240, 241: A-B-C-D-E),¹⁰⁹ no Código Civil, em seu artigo 227, e na Convenção Americana sobre Direitos Humanos,¹¹⁰ cujo artigo 19 trata dos direitos da criança. Nas palavras do vereador Roberto Cupolilo, contrário ao projeto, “A pornografia infantil é crime para qualquer pessoa. Não precisa de um projeto que foque o servidor municipal. Estamos fazendo um falso debate”.¹¹¹ O autor do projeto, por sua vez, no intuito de rebater as apreciações, utilizou-se da polêmica cartilha do MEC para dizer que ensinar sexo na escola não deve ser tarefa do professor.¹¹²

108 Católico praticante, foi um dos membros fundadores da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Paróquia de Santa Luzia. Atuou como tesoureiro da Comunidade São José, ministro extraordinário da Eucaristia, um dos coordenadores dos encontros de noivos e atualmente é da Pastoral do Dízimo. Disponível em: <http://www.camarajf.mg.gov.br/vereador.php?cod=13>. Acesso em: 22 nov. 2018.

109 Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8069.htm. Acesso em: 30 maio 2019.

110 “Toda criança terá direito às medidas de proteção que a sua condição de menor requer, por parte da sua família, da sociedade e do Estado”. Disponível em <http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/instrumentos/sanjose.htm>. Acesso em: 30 maio 2019.

111 Disponível em: <https://tribunademinas.com.br/noticias/politica/17-04-2018/aprovacao-do-projeto-infancia-sem-pornografia-termina-em-confusao-na-camara.html>. Acesso em: 05 nov. 2018.

112 A suposta cartilha do MEC, a qual o vereador se referiu é o *Caderno escola sem homofobia* produzido pelo Ministério da Educação com objetivo de combater a violência e o preconceito contra a população LGBTQIA+. O “Kit” é composto por um Caderno de 123 páginas, uma série de seis boletins, três audiovisuais com seus respectivos guias, um cartaz e uma carta de apresentação. Este material visava promover a formação de professores para tratar a temática do gênero e sexualidade nas escolas sendo custeado com o dinheiro público acabou não sendo distribuído devido a pressão de setores conservadores da sociedade. Tais setores entenderam que seus filhos e filhas seriam estimulados a se tornarem homossexuais caso tivessem acesso a estes materiais. Disponível em: <https://novaescola.org.br/conteudo/84/conheca-o-kit-gay-vetado-pelo-governo-federal-em-2011>. Acesso em: 21 jun. 2019.

Na visão de professores e professoras da cidade de Juiz de Fora esse projeto é um ataque à categoria do magistério e coloca todos os docentes sob constante suspeição, dado o caráter de criminalização da matéria legislativa caso o/a docente aborde a temática de gênero com seus alunos e alunas. Ademais, o vereador trata como sinônimos o ensino de sexo e o tratamento da temática de gênero, desconsiderando o fato de que as crianças carecem de orientações para saber detectar e se defender de tentativas de abuso e de informações no sentido de para respeitar tanto o corpo alheio como a orientação sexual alheia. Nesse contexto inserem-se também informações e debates que oportunizem estudantes, cuja faixa etária seja pertinente à abordagem, o conhecimento sobre temas como a prevenção de gravidez indesejada e de doenças sexualmente transmissíveis.

Nosso quarto exemplo figura também no âmbito da legislatura de Juiz de Fora e diz respeito ao projeto de Lei nº 77 cuja autoria é do vereador Júlio Francisco de Oliveira, conhecido como “Júlio Obama”, que exerceu seu mandato no período de 2017-2020.

Como membro da Igreja Assembleia de Deus, o referido parlamentar propôs um projeto que visava acrescentar ao acervo de todas as escolas e bibliotecas públicas e privadas de Juiz de Fora um exemplar da Bíblia. Em entrevista,¹¹³ o autor afirmou que seu interesse não é privilegiar a sua religião, mas sim, que sendo a Bíblia considerada um livro sagrado deveria ser disponibilizada aos estudantes. O curioso é que em sua redação há a menção apenas da Bíblia sagrada como literatura histórica, desconsiderando toda a diversidade religiosa presente na história mundial da humanidade e que também possui cosmovisões para explicar a realidade, algumas delas também codificadas em escrituras tidas como sagradas pelos seus adeptos.

Podemos inferir com esta iniciativa do projeto de lei nº 77¹¹⁴ que, embora não haja explicitamente uma conexão com a temática de gênero, a coincidência do período da sua proposição com o período em que a lei da “Infância sem pornografia” foi aprovada (maio e julho, respectivamente), revela um conjunto de ações dirigidas com o mesmo objetivo: moralizar a escola via fundamentos religiosos cristãos. Os parlamentos, na qualidade de instâncias de poder público e compostos por representantes dos mais variados segmentos sociais, vem se mostrando cada vez mais religiosos,¹¹⁵ o que reverbera diretamente na proposição de projetos que se articulam de maneira

113 Disponível em: <https://www.otempo.com.br/politica/vereador-quer-exemplares-da-biblia-em-todas-as-bibliotecas-e-escolas-da-cidade-1.2002333>. Acesso em: 28 nov. 2018.

114 O projeto de lei municipal encontra-se em tramitação de acordo com o portal da câmara municipal de vereadores. Disponível em: <http://www.camarajf.mg.gov.br/sal/proposicao.php?num=68452>. Acesso em 21 jun. 2019.

115 Sobre o aumento de parlamentares religiosos no Brasil ver artigo disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2018-10/em-crescimento-bancada-evangelica-tera-91-parlamentares-no-congresso>. Acesso em: 16 jun. 2021.

organizada, e revelam que o binômio gênero/religião vem determinando um novo contorno das instituições sociais.

Importante aqui retomar as análises de Alves, que mostram que as interpretações da Bíblia passam a assumir o estatuto de verdade na vida dos indivíduos crentes que rejeitam as “novas” configurações dos sexos, de gênero e da família. Nesse caso, podemos associar também à lei “Infância sem pornografia”, que ardidamente disfarçada de uma preocupação sobre o crime de pornografia infantil (Lei nº 11.829, de 25/11/2008), tem como pano de fundo cercear ou intimidar as educadoras e educadores municipais no que tange a abordagens de questões sobre gênero e sexualidade com as crianças nas escolas dessa rede de ensino. Tal objetivo escuso fica ainda mais explícito quando observamos o artigo 2 da referida lei, e que foi vetado pelo executivo municipal, o qual dizia que: “... os pais ou responsáveis têm o direito a educar seus filhos menores de acordo com suas convicções religiosas e éticas...”. Vê-se que a preocupação de fato não é com o crime da pornografia infantil, mas sim, com o conteúdo das aulas que, por vezes, podem ser contrárias à “moral” e aos “valores da família”. No caso do texto da lei, muito bem representados pela expressão “convicções religiosas”.

Alves argumenta que essa certeza de se possuir um conhecimento absoluto abarca duas atitudes: a primeira é um “orgulho intelectual”, isto é, “nós possuímos a verdade. Os outros estão nas “trevas”. O que equivale a dizer que nós detemos o monopólio do conhecimento, portanto, falamos “sem vacilações nem concessões” (ALVES, 2005, p. 140). E a segunda é o próprio “desprezo pela atividade intelectual”: “Ora, aquele que afirma ter o conhecimento absoluto afirma, ao mesmo tempo, que a atividade própria do conhecimento cessa todas as atividades preliminares necessárias à sua conquista. Resta-lhe apenas proclamar a verdade” (ALVES, 2005, p. 141). Podemos ver esses dois movimentos dentro do contexto escolar no que diz respeito aos assuntos de gênero e sexualidade. A repulsa pelo tema é tamanha que os argumentos de especialistas e docentes são vistos com desconfiança, são desqualificados e se tornam um problema tão grande que não se permite inclusive o debate sobre esses temas nas escolas, *locus* privilegiado e apropriado de diálogo, discussão e aprendizados. Pelo exposto, faz todo o sentido retomarmos a epígrafe que antecede este capítulo: “O amor à verdade, afirmada como posse, é o lado risonho do seu oposto: a intolerância para com aquelas que sustentam um pensamento divergente” (ALVES, 2005, p. 321).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A escola, instituição social concorrente de várias outras instituições que se propõem a produzir saberes, possui tarefa difícil no que tange à articulação de experiências e verdades conforme afirma a professora Sandra Corazza na seguinte sentença: “Para além da instituição escolar, existe e ocorre pedagogia em todo o espaço social em que saberes são concluídos, relações de poder são vividas, experiências são

interpretadas, verdades são disputadas” (CORAZZA, 2001, p. 28). Essa concorrência deve prever certa margem de discordância em que um saber não anula o outro, mesmo que não estejam em harmonia.

Os professores estão no centro da confluência de várias verdades que envolvem projetos de poder e dominação de mentes e corpos para que uma certa ordem seja estabelecida. Valores civilizatórios que expressam cidadania, autonomia, liberdade de pensamento e construção de identidades estão sendo tratados como atos transgressores. Cabe perguntarmo-nos: Não seria exatamente esse o papel da escola? Dar asas a alunos e alunas e permitir-lhes ser quem são?

Nesse sentido, o nosso intuito foi iniciar o texto com uma provocação: “gênero e sexualidade nas escolas: por onde começar?”, uma vez que diante de todo o exposto, parece evidente que a questão na escola não é propriamente a discussão de gênero e sexualidade, mas as bases religiosa e moral que a atravessam. Essas bases estão fundadas em um discurso religioso de matriz judaico-cristã que é acionado para deslegitimar a discussão de gênero e sexualidade, com o intuito deliberado de impedir o debate do tema. Deste modo, se quisermos pensar em alternativas propositivas em relação aos direitos humanos, e nesse caso em especial para as pessoas diretamente afetadas pela ausência do debate, que é a comunidade LGBTQI+, talvez devamos acolher a proposta de Rubem Alves de que “É necessário que o falar sobre o fato social se transforme, ele mesmo, em fato social” e, por fato social, entendemos aqui a religião. Assim, pensamos em duas alternativas no sentido de abrir caminhos profícuos para este debate, de modo a conduzir para uma superação dessas tensões em torno da questão de gênero e sexualidade nas escolas:

1) Torna-se mais que evidente a urgência de uma qualificação para um Ensino Religioso que aborde o fenômeno religioso com toda a complexidade que o mesmo envolve sem desprezar as demandas e vivências da comunidade escolar. Defendemos aqui o componente curricular do Ensino Religioso não confessional e não proselitista,¹¹⁶ o qual ensina sobre o fenômeno religioso de uma forma abrangente, sem privilegiar uma manifestação religiosa em detrimento da outra. Um ensino que, por meio da exposição das diferenças e do diálogo, promova uma reflexão nos educandos e educandas a ponto de gerar neles e nelas um (re)conhecimento, de si e do outro. E a partir de então fomente o respeito e o diálogo necessários para uma sociedade pluralista e democrática. Nesse sentido, o Ensino Religioso é o espaço dentro da educação formal, no qual os discentes aprendem sobre as variadas tradições religiosas e suas relações com os mais diversos temas, de uma forma não excludente ou longe

116 De oferta obrigatória para todos os anos do ensino fundamental. Cf. artº 210 da Constituição Federal e artº 33 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional.

dos fundamentalismos, diferente do que muitas vezes aprendem em suas próprias religiões ou ambiente familiar.¹¹⁷

2) Seria necessário também transformar a escola como um todo num fórum para discussão da religião como fenômeno humano. Para tanto, fica o convite aos educadores e educadoras que oportunizem em suas crianças e adolescentes o despertar de um explorador onde a pergunta e a investigação ocupem lugar de destaque no fazer pedagógico rumo a uma grande expedição. Como dito antes, a escola está para fazer voar. Quanto mais oferta de material diversificado e de qualidade que informem sobre o cotidiano em que o aluno e a aluna tenham condições de saber utilizar os *insights* de cada disciplina na compreensão de um componente que é ao mesmo tempo um fenômeno histórico, social e cultural, mais preparados para a vida em sociedade eles estarão. A proposta é conhecer, reconhecer e identificar para respeitar as co-existências. Isso implica em mudança de postura docente, organização espacial nas salas de aula, oferta de material, autonomia do aluno e da aluna, acolhida das perguntas e muita sensibilidade de educadores e educadoras que estão mediando o conhecimento nas mais diversas turmas e escolas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Rubem. *A gestação do futuro*. Campinas: Papyrus, 1986.
- ALVES, Rubem. *O Enigma da Religião*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- ALVES, Rubem. *O que é Religião*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.
- ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- ALVES, Rubem. *Religião e Repressão*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- BRASIL. *Base Nacional Comum Curricular*. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/>. Acesso em: 06 jul. 2018.
- BRASIL. *Base Nacional Comum Curricular. Constituição Federal*. Disponível em: https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_06.06.2017/art_227_.asp. Acesso em: 21 nov. 2019.
- CECCHETI, Elcio; SIMONI, Josiane Crusaro. (Orgs.). *Ensino Religioso não confessional: múltiplos olhares*. São Leopoldo: Oikos, 2019.

117 Sobre a questão do Ensino Religioso não confessional nas escolas públicas conferir os trabalhos de: CECCHETI, SIMONI, 2019; JUNQUEIRA et al., 2017; OLIVEIRA, 2018; SOUSA MARTINS, 2018; RODRIGUES & OLIVEIRA, 2018; SOUSA MARTINS & RODRIGUES, 2018; MARTINS & SOUSA MARTINS, 2021; RODRIGUES, 2020.

CORAZZA, Sandra Mara. Na diversidade cultural, uma docência artística. *Pátio – Revista Pedagógica*, Porto Alegre, v. 17, p. 27-30, 2001. Acesso em: 05 nov. 2018.

FERRARI, Anderson. (Org). *Sujeitos, subjetividades e educação*. Juiz de Fora: UFJF, 2010.

GOUVÊA NETO, Ana Luíza. *Algumas páginas, eu acho que a gente tem que arrancar: continuidades e rupturas entre o discurso oficial assembleiano e a autorrepresentação de feminino*. 218f. Tese (Tese de Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2019.

HABERMAS, Jurgen. *Fé e saber*. (Trad.) Fernando Costa Mattos. São Paulo: UNESP, 2013.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo, BRANDENBURG, Laude Erandi, KLEIN, Remí. *Compêndio do ensino religioso*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2017.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis: Vozes, 2008.

KISHIMOTO, Tizuko Morchida. Brinquedos e brincadeiras na educação infantil. *Anais do I seminário nacional: currículo em movimento – Perspectivas Atuais* Belo Horizonte, novembro de 2010.

LARROSA, Jorge. *Pedagogia Profana: danças, piruetas e mascaradas*. Trad. Alfredo Veiga Neto. Editora autêntica. 3ª edição. Belo Horizonte, 2000.

LOURO, Guacira Lopes. *Teoria queer uma política pós-identitária para a educação*. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v9n2/8639.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2018.

MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, nº 2, p. 238-258, maio-ago. 2011.

MARTINS, G.C. ; SOUSA MARTINS, N. F. O Ensino Religioso para além da razão: a crítica de Rubem Alves à neutralidade acadêmica. *Revista Pistis & Práxis: teologia e pastoral*, v. 13, p. 553-572, 2021.

MARTINS, Gustavo Claudiano. *A presença da ausência: contribuições de Rubem Alves para uma Ciência da Religião*. Tese (Tese de Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2020.

MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*. v. 13, nº 1, p. 7-16, 2009.

OLIVEIRA, Tânia Alice de. *O PIBID de ER como política pública de combate à intolerância religiosa*. 2018. Dissertação (Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2018.

PIAGET, J. *A Construção do real na criança*. Rio de Janeiro, Zahar, 1970.

RODRIGUES, Elisa; OLIVEIRA, Tania Alice de. PIBID de Ensino Religioso: uma proposta de educação para relações de equidade em contextos de diversidade religiosa. *Estudos Teológicos*, v. 58, 2018.

RODRIGUES, Elisa. (Org.). *Ensaio da Quarentena: Sobre educação, política, religião e cotidiano*. São Paulo: Ambigrama, 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. São Paulo: Cortez, 2014.

SOUSA MARTINS, Nathália Ferreira de; RODRIGUES, Elisa. Aspectos teóricos e didáticos da formação do professor de ensino religioso: perspectivas à luz da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) e da Base Nacional Comum Curricular. *Caminhando*, v. 23, p. 137-150, 2018.

SOUSA MARTINS, Nathália Ferreira de. *O ensino religioso do estado do Espírito Santo: da legislação à sala de aula em escolas estaduais da Região Metropolitana da Grande Vitória*. Dissertação (Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2018.

SOUZA, Sandra Duarte de. “Não à ideologia de gênero!”: A produção religiosa da violência de gênero na política brasileira. *Estudos de Religião*, v. 28, nº 2. p. 188-204, 2014.

SOUZA, Sandra Duarte de. A relação entre religião e gênero como um desafio para a sociologia da religião. *In: Caminhos*, v. 6, nº 1, p. 13-32, Goiania, 2008.

WACHHOLZ, Wilhelm. Identidades religiosas brasileiras e seus exclusivismos. *In: Horizonte*, v. 9, nº 23, p. 782-798, Belo Horizonte, 2011.

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

Ana Luíza Gouvêa Neto. Brasileira, professora no Instituto Federal do Mato Grosso (IFMT). Doutora em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Pesquisadora do grupo de pesquisas REDUGE (Educação, Religião e Gênero). Atualmente, ocupa o cargo de Secretária Executiva da Associação de História das Religiões (ABHR). Autora do livro *Na capa e por dentro: uma análise sócio-histórica sobre a mulher evangélica em publicações assembleianas*, Editora Pontocom, 2018. Também escreveu artigos e capítulos de livros que analisam as imbricações entre religião, gênero e política, entre eles: *O uso político da religião e o uso religioso da política: como a defesa de pautas morais indica uma compreensão de gênero, Religião e política*, no Dossiê Questões Religiosas na América Latina da Revista Interações (2017).

André S. Muskkopf. Brasileiro, professor do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora em temas relacionados a Religião, Educação e Gênero. Doutor em Teologia pela Faculdades EST. Principais publicações incluem *Uma brecha no armário – Propostas para uma Teologia Gay* (CEBI/Fonte Editorial), *Talar Rosa – Homossexuais e o Ministério na Igreja* (Oikos), *Via(da)gens teológicas – Itinerários para uma Teologia Queer no Brasil* (Fonte Editorial) e a Série *Ensaaios Teológicos Indecentes* (Editora Senso).

Andréa Silveira de Souza. Brasileira, mineira e doutora em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, onde também realizou seu estágio pós-doutoral sob orientação da Profa. Dra. Elisa Rodrigues. Atua na pesquisa em Ciência da Religião desde 2012, especialmente nos temas religião, política e espaço público, fundamentalismo religioso, religião e educação e ensino religioso. Dentre suas publicações destacam-se os livros *Fundamentalismo Religioso: o discurso religioso moralista e a disputa por corações e mentes no espaço público contemporâneo* (2019) e *Ensaios da quarentena: sobre política, educação, religião e cotidiano* (2020). Artigos em destaque são *Religião e Educação: as marcas do fundamentalismo religioso no Programa 'Escola sem partido'* (2019) e *Religião e educação no Brasil: o programa 'Escola sem Partido' como um obstáculo ao Ensino Religioso e à formação cidadã* (2020). Atualmente, atua como professora na Faculdade

de Educação da UFJF, onde dedica-se à formação de professores e professoras de Ensino Religioso que cursam a Licenciatura em Ciência da Religião.

Elisa Rodrigues. Brasileira e nascida em Osasco-SP, atua como pesquisadora e docente do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, onde ocupa a cadeira Religião e Educação, dedicada à discussão da relação entre religião e educação, o ensino sobre religião nas escolas públicas e formação docente. Atua na pesquisa, no ensino e na extensão sobre o fenômeno religioso, a partir da ciência da religião (epistemologia e educação) aplicada à compreensão dos (neo) pentecostalismos, religião e espaço público, secularismo, religião-identidade-cultura e, hermenêutica de textos sagrados (cristianismos das origens). Dentre as produções científicas de destaque estão, o livro *Ensino Religioso: uma proposta reflexiva* (Editora Senso, 2021) e os artigos *A formação do Estado secular brasileiro. Notas sobre a relação entre religião, laicidade e esfera pública* (2013) e *Ensino Religioso: um campo de aplicação da Ciência da Religião* (2019), publicados pela Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião (Online). Ainda, *Religião e violência: uma leitura fenomenológica* (Revista Estudos Teológicos, Online, 2019). Outros textos de destaque são: “Pentecostalismo, política e conservadorismo”, publicado no livro *Religião em tempos de crise* (Editora Ambigrama, 2020) e “Memórias de Madalena: arqueologia do sagrado feminino, publicado no livro *Essas mulheres. O protagonismo da mulher na canção de Chico Buarque* (Editora Recriar, 2021).

Marcela Máximo Cavalcanti. Brasileira e advogada, Mestre em Direito Internacional dos Direitos Humanos pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Atualmente, cursando Doutorado em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora/MG. É autora do livro *A heteronormatividade como violação do direito humano à liberdade religiosa* (Editora Lumen Juris, 2017) e do artigo *A Teologia Queer e o direito a Deus à fé e à crença: uma nova perspectiva do direito humano à orientação sexual e identidade de gênero* (2017).

Nathália Ferreira de Sousa Martins. Brasileira e nascida na região metropolitana de Brasília – Distrito Federal. Formanda em Teologia (Bacharelado) e Filosofia (Licenciatura), tem especialização em Ensino Religioso, além de Mestrado em Ciência da Religião. Atualmente desenvolve Doutorado na mesma área, na Universidade Federal de Juiz de Fora/MG. Atuou como professora de música em projetos sociais com crianças em situação de vulnerabilidade social e como pesquisadora, integra o REDUGE – Grupo de Pesquisas em Religião, Educação e Gênero (UFJF), onde estuda o ensino religioso como componente curricular. É autora do capítulo “Por uma educação empática” publicado no livro *Ensaio da quarentena: sobre política, educação, religião e cotidiano* (2020).

Roney Polato de Castro. Brasileiro, Licenciado em Ciências Biológicas, Mestre e Doutor em Educação, Docente do Departamento de Educação e do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Um dos idealizadores e coordenador do curso de Especialização Relações de gênero e sexualidades: perspectivas interdisciplinares. Seus interesses atuais envolvem o estudo/pesquisa/orientação em: processos educativos, sexualidades e relações de gênero; artefatos culturais e pedagogias culturais de gênero e sexualidade; estudos foucaultianos e estudos pós-críticos em educação. Dentre as publicações, destacam-se: *Corpo, gênero e sexualidade* (UFLA, 2014) e *Política e poética das imagens como processos educativos* (Editora UFJF, 2012), além de capítulos de livros e artigos especializados como: “Quando o debate sobre gênero e sexualidade encontra a religiosidade na escola: tensionando as práticas pedagógicas” (Appris Editora, 2020), “É a Bíblia que nos fala isso, ou melhor, a boca de Deus?: Formação docente, experiências religiosas e homossexualidades nas concepções de estudantes de pedagogia” (Editora Devires, 2019) e “Educação, experiências religiosas, gêneros e sexualidades: algumas problematizações” (FURG, 2017).

Tania Alice de Oliveira. Brasileira, professora efetiva na educação básica da rede pública de ensino do município de Juiz de Fora-MG. Doutoranda pela UFJF, no programa de pós-graduação em Ciência da Religião. Mestre pelo mesmo programa de pesquisa enfatizando a temática da intolerância religiosa e da pluralidade cultural/religiosa no espaço escolar. Especialista em Psicopedagogia e História e cultura africana e afro-brasileira e, graduada em Pedagogia foi supervisora do PIBID de Ensino religioso nos anos iniciais do ensino fundamental. Atualmente pesquisa o fenômeno religioso na escola básica à luz da abordagem dimensional da religião, segundo a visão do autor britânico Roderick Ninian Smart.