



UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Nayhara Gabriella Lopes Bezerra

(A vida como uma obra de arte): a subjetividade das teólogas feministas brasileiras
na contemporaneidade (1980-2023)

CAMPINA GRANDE
2024

Nayhara Gabriella Lopes Bezerra

(A vida como uma obra de arte): a subjetividade das teólogas feministas brasileiras na contemporaneidade (1980-2023)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História, do Centro de Humanidades da Universidade Federal de Campina Grande-PB, como requisito para obtenção do título de Mestra em História.

Linha de pesquisa: História Cultural das Práticas Educativas

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Joedna Reis de Meneses.

CAMPINA GRANDE

2024

B574a Bezerra, Nayhara Gabriella Lopes.
(A vida como uma obra de arte): a subjetividade das teólogas feministas brasileiras na contemporaneidade (1980-2023) / Nayhara Gabriella Lopes Bezerra. – Campina Grande, 2025.
119 f.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades, 2024.
"Orientação: Profa. Dra. Joedna Reis de Meneses".
Referências.

1. Teólogas Feministas. 2. Práticas Educativas. 3. Subjetividade. 4. Gênero. 5. Salvador, Alexya Evangelista, 1980- . 6. Gebara, Ivone, 1944- . 7. Pereira, Nancy Cardoso, 1959- . I. Meneses, Joedna Reis de. II. Título.

CDU 2.11:141.72(043)

Nayhara Gabriella Lopes Bezerra

(A vida como uma obra de arte): a subjetividade das teólogas feministas brasileiras na contemporaneidade (1980-2023)

O presente trabalho em nível de Mestrado foi avaliado e aprovado, em 30 de setembro de 2024, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Documento assinado digitalmente
 **JOEDNA REIS DE MENESES**
Data: 03/10/2024 15:35:03-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Joedna Reis de Meneses, Dra.
Orientadora

Documento assinado digitalmente
 **IRANILSON BURITI DE OLIVEIRA**
Data: 03/10/2024 17:48:55-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Iranilson Buriti de Oliveira, Dr.
Universidade Federal de Campina Grande

Documento assinado digitalmente
 **LUCAS GOMES DE MEDEIROS**
Data: 03/10/2024 16:36:16-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Lucas Gomes de Medeiros, Dr.
Universidade Estadual da Paraíba

Campina Grande, 2024.

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a todas as pessoas que, de alguma forma, tiveram as suas existências silenciadas pelo cristianismo fundamentalista.

AGRADECIMENTOS

Agradecer é abrir o coração para as raízes que nos sustentam, para os ventos que nos guiam e para as mãos que nos seguram nos momentos mais difíceis. Nesse sentido, agradeço à minha mãe, Zilnara Lopes, meu primeiro porto seguro, que sempre me ofereceu mais do que poderia sonhar; sua presença e incentivo foram alicerces que me permitiram chegar até aqui. Sem seu apoio constante, nada disso seria possível.

Ao meu pai, Genival Bezerra (*in memoriam*), cujas histórias de sertanejo paraibano me encantaram na infância e cujas lições de vida ecoam em mim até hoje; agradeço por ter sido historiador da vida, que tanto me inspirou, ensinando-me sobre o mundo, mesmo sem estar aqui para ver o resultado de suas sementes. Sua presença ainda está em cada palavra escrita, em cada decisão tomada.

À minha irmã, Geovana Bezerra, que me ofereceu colo, palavras de sabedoria e um ombro amigo nas noites insones de debate e reflexão; sou imensamente grata. Sua grandeza está em cada gesto, em cada conversa, em cada sorriso que me deu força.

Aos meus avós, cuja companhia carinhosa sempre foi um farol de serenidade e inspiração; agradeço pela simplicidade que me ensinou a apreciar a beleza da vida.

Às amigas-irmãs, Laís Oliveira, Rafaella Galvão, Ingledy Oliveira, Olivia Ferreira, Kaliny Leão, obrigada por serem esse abrigo constante, sempre dispostas a acolher e a compartilhar alegrias e desafios.

Ao meu companheiro, Gustavo Cruz, que caminhou comigo, dividindo os pesos do cotidiano, permitindo que eu seguisse em frente, o meu agradecimento.

Ao meu filho, Luiz Augusto, cuja pureza de espírito me lembra, todos os dias, de parar e admirar o céu; de enxergar a vida com olhos curiosos e de ter um coração tranquilo, obrigado por me ensinar que há beleza no caos e calma no turbilhão.

Aos meus colegas de História, Ana Karoline e Lucas Medeiros;. vocês foram luzes que me guiaram ao longo do caminho acadêmico, sempre prontos a compartilhar conhecimento e motivação.

Ao grupo Maracatu Baque Mulher Campina Grande, especialmente a Maria Cecília Amorim, por criar um espaço de acolhimento, música e terapia, em que muitas vezes reencontrei a calma necessária para seguir.

A Adlene Pereira, que entrou na minha vida de forma inesperada e me ajudou a compreender as leituras, por meio de debate, meu sincero agradecimento.

Aos professores do Programa de Pós-graduação, Joedna Meneses, Iranilson Buriti, Rosilene Montenegro, Fabio Ronaldo, Juciene Cardoso, José Otavio e José Júnior, pelas discussões enriquecedoras que moldaram este trabalho e pelas oportunidades de crescimento. Vocês foram peças fundamentais no meu percurso acadêmico.

E, por fim, ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande, pela busca constante por excelência, que me proporcionou um espaço de aprendizado. A cada um que cruzou meu caminho, minha mais profunda gratidão, pois, todos vocês, de alguma forma, estão presentes nesta dissertação.

Entretanto, não poderia a vida de todos se transformar numa obra de arte? Por que deveria uma lâmpada ou uma casa ser um objeto de arte, e não a nossa vida? (Foucault, 1995, p. 261).

RESUMO

Este estudo tem como objetivo apresentar a investigação das experiências de três teólogas feministas: Alexya Salvador, Ivone Gebara e Nancy Cardoso, uma vez que elas produzem saberes que são práticas educativas e de resistência na contemporaneidade, subvertendo a lógica de dominação da cultura hegemônica do cristianismo. Utilizamos, para a base da investigação, a pesquisa bibliográfica, além da análise do discurso das entrevistas já realizadas. Para tal pesquisa, propomos debates acerca das questões de construção de Deus, através de Nietzsche (2007) e Gebara (2023), evidenciando como as bases do cristianismo influenciaram na construção de uma cultura misógina e machista, desde a sua composição até a sua influência política nos dias de hoje. Além disso, Butler (2003) e Costa (2020) atuam como fio condutor das questões de Gênero, com o intuito de compreender como as teólogas feministas produzem as várias vertentes das Teologias Feministas. Vale dizer que, para pensar a Subjetividade, a Estética da Existência e as Práticas de si, lançamos mão do suporte teórico de Foucault (2007).

Palavras- chave: Teólogas Feministas; Práticas educativas; Subjetividade; Gênero.

ABSTRACT

Este estudio tiene como objetivo presentar la investigación de las experiencias de tres teólogas feministas: Alexya Salvador, Ivone Gebara y Nancy Cardoso, ya que ellas generan conocimientos que son prácticas educativas y de resistencia en la contemporaneidad, subvirtiendo la lógica de dominación de la cultura hegemónica del cristianismo. Para la base de la investigación, utilizamos la investigación bibliográfica, además del análisis del discurso de las entrevistas ya realizadas. Para esta investigación, proponemos debates sobre las cuestiones ontológicas de la existencia de Dios, a través de Foucault (2015), Nietzsche (2007) y Gebara (2023), destacando cómo las bases del cristianismo han influenciado en la construcción de una cultura misógina y machista, desde su composición hasta su influencia política en la actualidad. Además, Butler (2003) y Costa (2020) actúan como hilo conductor de las cuestiones de género, con el objetivo de comprender cómo las teólogas feministas producen las diversas vertientes de las Teologías Feministas. Es importante mencionar que, para reflexionar sobre la subjetividad, la estética de la existencia y la práctica de sí mismas, recurrimos al soporte teórico de Foucault (2017).

Palabras clave: Teólogas Feministas, Prácticas educativas, Subjetividad, Género.

SUMÁRIO

	SEGUINDO CAMINHOS.....	10
	INTRODUÇÃO.....	14
	METODOLOGIA.....	21
1	A INFLUÊNCIA DA TEOLOGIA NA CONSTRUÇÃO DA MORAL E DA VERDADE RELIGIOSA.....	24
1.1	A REPRESSÃO DA SEXUALIDADE FEMININA: A CAÇA ÀS BRUXAS NA PERSPECTIVA DA NORMATIZAÇÃO DOS CORPOS E DO PODER ECLESIAÍSTICO.....	29
1.2	ENTRE O SAGRADO E O CIENTÍFICO: A CONSTRUÇÃO DA MULHER NO PODER MORAL E DISCURSIVO.....	35
2	DEUS EM CONSTRUÇÃO: REFLEXÕES COM IVONE GEBARA.....	50
3	A PINTURA DA SUBJETIVIDADE: PROMOVENDO UM FEMINISMO TEOLÓGICO.....	59
3.1	IVONE GEBARA E A TEOLOGIA FEMINISTA.....	70
3.1.1	Ivone Gebara e a Ética de si.....	76
3.2	NANCY CARDOSO E A TEOLOGIA ECOFEMINISTA.....	82
3.2.1	Nancy Cardoso e a Prática de si.....	88
3.3	ALEXYA SALVADOR E A TEOLOGIA QUEER.....	93
3.3.1	Alexya Salvador e a Estética da Existência.....	102
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	109
	REFERÊNCIAS.....	114

SEGUINDO CAMINHOS

Antes de iniciar a introdução e o desenvolvimento desta dissertação, faz-se necessário abordar como cheguei ao tema de estudo, incluindo minhas reflexões pessoais, que moldaram essa escolha. Hannah Arendt (2022), em *A Vida do Espírito*, destaca a importância da reflexão crítica como um processo que conecta nossas experiências ao conhecimento. A escolha do tema da dissertação, portanto, é vista como um resultado desse processo de pensamento contínuo, em que as questões pessoais e acadêmicas se entrelaçam, influenciando o foco da pesquisa.

Larrosa (2002), em *A experiência e a pesquisa: um encontro necessário*, também reflete que a experiência pessoal é uma fonte importante de conhecimento. Incorporar uma reflexão sobre como as vivências pessoais impactaram a escolha do tema valida a importância da experiência na pesquisa, oferecendo uma contextualização para a investigação. Essa perspectiva está alinhada com a ideia de que o conhecimento é construído a partir da experiência, enriquecendo a investigação e estabelecendo uma conexão direta com o contexto da pesquisadora.

Incluir uma reflexão sobre o caminho de chegada ao tema e as experiências pessoais que o moldaram é fundamental para proporcionar uma visão mais completa do processo investigativo. Essa abordagem fortalece a base teórica da pesquisa, revelando a importância da minha vivência pessoal na construção do conhecimento acadêmico. Ao conectar minhas experiências à investigação, busco trazer uma perspectiva mais rica e contextualizada, que não se limita ao campo teórico, mas que dialoga diretamente com as minhas próprias inquietações e reflexões ao longo do caminho.

Assim, minha jornada como mulher e historiadora começou com uma inquietação profunda, um desconforto que sempre me acompanhou. Desde pequena, fui ensinada sobre os limites do ser mulher, sobre o que podíamos ou não fazer e, no silêncio dessas regras não ditas, minha alma se perguntava: por quê? Ao observar as mulheres ao meu redor, percebi como, apesar de sua força, estavam presas em uma teia de controle sutil, mas firme, uma teia tecida por normas religiosas e sociais que as mantinha em uma posição de subordinação, quase como se o destino já estivesse traçado. Eu, também, fazia parte dessa teia.

Cresci em uma família cristã evangélica, composta, em sua maioria, por mulheres. Elas cuidaram de mim e me ensinaram, mas, ao mesmo tempo, estavam presas a uma lógica patriarcal que as definia. O discurso religioso, que atravessava todas as camadas da vida, determinava o que elas podiam ser, fazendo-as permanecer em relacionamentos e situações, que, muitas vezes, as feriam, mas que, ao mesmo tempo, eram justificadas pelo argumento de que o homem era o "cabeça do lar". Assim, ele comandava, ditava as regras e controlava suas vidas, de maneira quase imperceptível, mas inquestionável.

Foi nesse contexto que decidi aprofundar meus estudos bíblicos. Pensava que, talvez, as respostas para essas inquietações estivessem lá, escondidas nas entrelinhas dos textos sagrados. No entanto, quanto mais eu estudava, mais as perguntas se multiplicavam. Por que não havia discípulas mulheres? Por que o evangelho impunha tantas regras para nós? Essas questões não eram apenas sobre os textos, mas sobre minha própria existência, meu lugar no mundo, meu direito de ser mais do que me ofereciam.

Durante meus estudos de história, essas inquietações se ampliaram. Ao entrar em contato com teorias de gênero e reflexões sobre a condição da mulher na sociedade, comecei a entender que minha experiência pessoal era apenas uma pequena parte de uma narrativa muito maior, uma narrativa construída para controlar e definir o que significa ser mulher. As reflexões que surgiram nesses momentos moldaram minhas primeiras produções acadêmicas e abriram novos horizontes para que eu pudesse entender as histórias das mulheres que vieram antes de mim e de como o cristianismo, em particular, construiu uma visão limitada e opressiva do feminino.

Foi nesse percurso que me deparei com um cenário ainda mais desafiador: a pandemia de COVID-19. Em meio a esse caos, também me tornei mãe, enfrentando o isolamento social, a solidão e a ausência física das pessoas que poderiam me apoiar. A maternidade foi outro ponto de inflexão em minha caminhada. Quando me tornei mãe, fui confrontada com uma série de desafios inesperados. A solidão do isolamento social, o peso de cuidar de um novo ser humano, o cansaço físico e emocional, tudo isso me fez questionar novamente: o que é ser mulher? O que é ser mãe? Sentia que toda a responsabilidade estava em minhas mãos, como se houvesse uma expectativa implícita de que eu soubesse de tudo, de que eu fosse capaz de dar conta de tudo, de que o erro não fosse uma opção.

Nesse período, percebi como as mulheres da minha vida, minha mãe, minha avó, minhas tias, também carregam esse fardo. Um fardo silencioso, mas constante, de cuidar de todos e de tudo, sem receber reconhecimento. Mesmo com um companheiro presente e ativo, senti na pele o machismo sutil, que ainda permeia nossas vidas, sendo o reflexo do patriarcado que se esconde nas entrelinhas do cotidiano, fazendo com que a carga sempre recaia sobre nós: as mulheres.

Essa experiência de maternidade me levou a revisitar todas as minhas perguntas anteriores, mas com um novo olhar. Não era apenas sobre o que a sociedade espera das mulheres, mas sobre como somos condicionadas a acreditar que devemos suportar tudo, que é nossa função cuidar, sermos fortes e não reclamar. O cuidado – essa prática tão necessária à vida humana – é colocado sobre nós como um dever natural, um destino inevitável, sem qualquer questionamento sobre o peso de fazê-lo só.

Além de todas as dificuldades impostas pelo contexto da pandemia, havia o peso de um cenário político que desvalorizava a educação, que a colocava como alvo de ataques e desmontes. Sem bolsas de estudo e com as universidades sucateadas, pesquisar se tornou ainda mais difícil. A ausência de apoio financeiro, somada às demandas da casa e da criação de um filho, me fez perceber, mais uma vez, que o fardo recai sobre as mulheres.

Nesse sentido, não há romantização nesse processo, apenas exaustão e a urgência de denunciar a precariedade das condições de quem, como eu, tenta equilibrar o trabalho acadêmico, o trabalho profissional e o cuidado da vida familiar. Realizar uma pesquisa sem o suporte financeiro necessário foi um processo de resistência, e essa resistência exige que lutemos por reconhecimento, por condições dignas, para que possamos estudar e produzir conhecimento.

Nesse cenário, o autocuidado se tornou uma necessidade: foi uma questão de sobrevivência. Diante de uma sociedade que impõe à mulher a função de cuidadora, eu me vi em uma encruzilhada. Se desejava transformar a minha realidade social, tinha que "dar conta de tudo", mas, ao tentar fazê-lo, era eu quem estava sendo esmagada pelas pressões impostas pelo sistema. O cuidado com a saúde mental, muitas vezes negligenciado, precisou ser uma prioridade. Contudo, essa necessidade de me proteger das demandas constantes não veio como um luxo, mas como uma resposta desesperada a um sistema que insiste em dizer qual o nosso destino.

Nesse percurso, percebi que a estrutura patriarcal, que rege a sociedade, se reflete também no fazer acadêmico. A urgência por pesquisar e escrever sobre mulheres, sobre as violências invisíveis, que enfrentamos diariamente, tornou-se ainda mais evidente. Se o ato de cuidar é uma imposição silenciosa, o ato de falar, denunciar, expor essas injustiças deve ser uma escolha consciente e coletiva. O cuidado, a economia do cuidado, que envolve tantas etapas da vida das mulheres, precisa ser valorizado e reconhecido, para que possamos, enfim, transformar esse sistema que nos esgota.

Minhas reflexões, portanto, são uma forma de denúncia. Uma denúncia do que nos é imposto silenciosamente, das violências sutis e constantes que sofremos, das vidas que foram apagadas, dos sonhos que foram destruídos, tudo em nome de uma lógica que se mantém há séculos, baseada no controle e na dominação. E o discurso religioso cristão fundamentalista tem sido uma das ferramentas mais poderosas para legitimar essa opressão, mascarando-a como virtude, como destino divino.

Por fim, ao me posicionar como mulher, mãe, pesquisadora e feminista, sinto que dar ênfase a essas questões, a essas experiências, continuar a questionar, é como uma forma de resistência ao que nos aprisiona, ao que nos silencia, ao que quer nos impedir de sermos livres. Com isso, afirmo: Não mais!

INTRODUÇÃO

As reflexões sobre a *subjetividade* e a *estética da existência* ocupam um lugar central no pensamento de Michel Foucault, especialmente a partir da década de 1980. Em contraste com suas análises anteriores, como as presentes em *História da Sexualidade 1* (2015), *História da Sexualidade 2* (2017) e *Vigiar e Punir* (2014), que se concentram nas práticas institucionais de controle e de poder, Foucault passa a explorar a capacidade dos indivíduos de criar e reinventar suas próprias identidades, através de práticas éticas e estéticas. Essa mudança de foco é importante para compreender como as práticas individuais podem transformar as experiências subjetivas e também a realidade social.

Nas décadas anteriores, Foucault investigou como as estruturas de poder moldam a subjetividade, por meio de mecanismos de controle e discursos institucionais. Em *História da Sexualidade*, Foucault examina a relação entre o poder e o discurso sobre a sexualidade, revelando como a normatização e a regulamentação das práticas sexuais são ferramentas de controle social. Em *Vigiar e Punir*, ele explora como as práticas de disciplina e punição servem para moldar os comportamentos e identidades dos indivíduos.

No entanto, a partir de 1984, Foucault direciona sua atenção para a *conduta individual* e a autoformação, introduzindo o conceito de *tecnologias do eu*. Esse conceito se refere às práticas através das quais os indivíduos trabalham sobre si mesmos, para moldar suas identidades, de acordo com normas éticas e estéticas, transformando suas vidas em uma obra de arte¹ pessoal e coletiva. Essa perspectiva destaca a capacidade de os sujeitos resistirem e reinventarem suas identidades, oferecendo uma nova compreensão de autonomia e da prática ética.

¹Porém, não poderiam todas as vidas se transformarem em obras de arte? Foucault explicitamente destaca sua proposta de que a vida poderia ser uma obra de arte da obsessão contemporânea, com o aperfeiçoamento do estilo de vida, que é caracterizada pela atenção a detalhes superficiais. Para ele, a vida como obra de arte é caracterizada pela criatividade, sendo obtida através do trabalho com o eu. O trabalho com o eu envolve a intensificação das relações consigo mesmo; essa intensificação de relações com o eu é caracterizada por autocontrole e autoconhecimento. O trabalho com o eu e a correlativa intensificação de relações consigo mesmo contribuem para a formação da subjetividade ética. Esse trabalho ocorre através de práticas específicas de si. A noção da vida como obra de arte em Foucault envolve trabalho ético, elabora-se a própria vida em termos de valores estéticos (Mclaren, 2016).

A proposta de Foucault, de que a vida pode ser vivida como uma obra de arte, é particularmente relevante para a análise das Teologias Feministas contemporâneas, pois estas surgem como um movimento crítico às tradições religiosas patriarcais, propondo uma nova leitura da espiritualidade a partir das experiências de mulheres que se opõem às estruturas opressoras da religião institucionalizada. Autoras como Ivone Gebara (2005), Nancy Cardoso (2009) e Alexya Salvador (2023) se destacam nesse cenário, apresentando uma visão de fé enraizada nas vivências pessoais e nas críticas ao cristianismo tradicional.

Essas teólogas promovem uma reconfiguração da subjetividade e da espiritualidade, utilizando suas próprias trajetórias de vida como fundamento para novas práticas espirituais e éticas.

Nesse contexto, a teoria foucaultiana, especialmente no que se refere à *estética da existência*, oferece uma lente poderosa para entender como essas Teologias Feministas operam. A espiritualidade, assim como a subjetividade, pode ser vista como algo performativo e em constante construção, conforme argumenta Judith Butler (2023) em seus estudos sobre gênero. Da mesma forma que o gênero não é algo essencial, mas um efeito das práticas sociais, a fé e a espiritualidade também podem ser compreendidas como resultado de práticas de si, nas quais os sujeitos, ao refletirem sobre suas vidas e experiências, transformam suas relações com o divino.

Ivone Gebara, uma das principais teólogas feministas, critica a forma como as religiões – no caso, o cristianismo – são usadas para justificar a opressão das mulheres. Ela argumenta que o cristianismo tradicional, com seu foco na figura de Jesus e na metafísica, tem perpetuado estruturas patriarcais e de controle social.

Em suas obras, Gebara propõe uma reinterpretação da teologia, que valoriza a ética e as ações descritas nos evangelhos, em vez de se concentrar apenas na metafísica e na centralidade de figuras religiosas. Essa abordagem reflete a ideia de Foucault (2007) sobre a *estética da existência*, que valoriza a prática reflexiva e a autoformação como formas de resistência e transformação pessoal.

Durante a década de 1960, impulsionadas pelas reflexões oriundas dos movimentos feministas, mulheres, ao redor do mundo, iniciaram um processo revolucionário de crítica da relação entre a opressão feminina e os discursos promovidos por diversas religiões. De acordo com Ivone Gebara (2023, p. 77), verificou-se que "as religiões, sobretudo monoteístas, sancionaram a dominação

sexual e cultural das mulheres e forneceram elementos às múltiplas repressões aos corpos femininos". Gebara também destaca que o século XX pode ser denominado como o "século da suspeita feminina", refletindo um crescente questionamento das verdades absolutas sobre gênero e poder, estabelecidas por tradições religiosas.

Apesar da emergência da Teologia Feminista, em resposta aos movimentos feministas modernos, é importante reconhecer que a busca por reconhecimento e igualdade no campo teológico tem uma longa história. Mulheres sempre estiveram presentes e ativas ao longo da história do cristianismo e da teologia, embora sua contribuição tenha sido frequentemente encoberta por vozes masculinas predominantes (Colares, 2024, p. 44-45).

Karen Colares (2024) observa que, embora o papel das mulheres nas tradições teológicas tenha sido historicamente subvalorizado, elas continuaram a lutar por uma representação mais equitativa e por uma prática teológica que reconhecesse suas contribuições.

Gebara (2023) também critica a forma como os monoteísmos, incluindo o cristianismo e, especificamente, o catolicismo, utilizam uma ordem divina pré-estabelecida, para justificar estruturas de poder opressivas. Esse argumento está alinhado às críticas feministas de religião, que apontam como as tradições religiosas frequentemente reforçam e perpetuam hierarquias patriarcais. Ao usar a "ordem pré-estabelecida por Deus" como justificativa, as instituições religiosas podem manter práticas que marginalizam mulheres.

A proposta de focar mais na ética e nas ações descritas nos evangelhos, em vez de uma centralidade metafísica em Jesus, representa uma abordagem teológica que privilegia a prática ética e a justiça social. Essa perspectiva pode ser relacionada com a *estética da existência*, de Michel Foucault, que enfatiza a criação de um ethos baseado em práticas concretas de vida, e, com a crítica de Joan Scott sobre como as identidades e experiências são socialmente construídas e devem ser analisadas criticamente.

Joan Scott, em sua teoria feminista, amplia essa perspectiva, ao afirmar que as experiências e as identidades são construídas socialmente e estão imersas em relações de poder e em práticas discursivas (Scott, 1995). Ela argumenta que a identidade de gênero e a experiência de vida são moldadas por estruturas sociais e culturais. Essa visão se alinha à ideia de Gebara, ao enfatizar a importância de uma

análise crítica das experiências cotidianas, para desconstruir normas e criar novas formas de entendimento e inclusão.

Ao longo desta dissertação, busco demonstrar que as Teologias Feministas contemporâneas não apenas questionam as tradições religiosas patriarcais, mas também oferecem novas formas de subjetivação e espiritualidade, que estão profundamente enraizadas nas experiências de vida de mulheres e outras identidades marginalizadas. Ao utilizar a teoria foucaultiana como base para esta análise, proponho que essas teologias podem ser entendidas como *práticas de si*, nas quais a *ética de si* e a *estética da existência*, são centrais para a criação de novas subjetividades espirituais.

A dissertação explora a interseção entre a teoria de Michel Foucault sobre a *estética da existência* e as Teologias Feministas contemporâneas. Integrando as críticas de gênero e as abordagens teológicas inovadoras, a pesquisa oferece uma análise abrangente das formas pelas quais as práticas religiosas podem ser transformadas para promover uma espiritualidade mais justa e inclusiva. O estudo das Teologias Feministas, Ecofeministas e Queer revela como a fé pode ser moldada de maneira criativa e subversiva, refletindo a capacidade de os indivíduos criarem e reinventarem suas próprias vidas e práticas espirituais.

O objetivo desta pesquisa é o de demonstrar como três teólogas feministas brasileiras – Ivone Gebara, Nancy Cardoso e Alexya Salvador – transformam suas vidas em obras de arte, ao criarem teologias a partir de suas próprias experiências. Cada uma, com sua perspectiva feminista específica, desconstrói a figura tradicional de Deus, que é associada a uma moral patriarcal e excludente, propondo uma outra perspectiva, que desafia papéis de gênero, impostos pela sociedade e pela religião.

A teologia de Ivone Gebara (2023), uma das principais vozes da Teologia Feminista no Brasil, critica a tradição cristã, por perpetuar a opressão de gênero e propõe uma nova ética espiritual, baseada na interdependência entre todos os seres vivos. Sua teologia é uma resposta ao dualismo cartesiano, que separa corpo e alma, natureza e cultura, homem e mulher, sugerindo que a espiritualidade deve ser reconfigurada, para incluir uma ética de cuidado com a terra e com as outras formas de vida. A *estética da existência* foucaultiana, nesse sentido, encontra na teologia de Gebara uma reconexão entre corpo, espiritualidade e ética.

Nancy Cardoso (2009) analisa as intersecções entre feminismo e questões agrárias. Cardoso argumenta que a exploração da Terra e a opressão das mulheres

estão intimamente conectadas, sendo ambas expressões de um sistema patriarcal e capitalista, que desvaloriza tanto a natureza quanto o feminino. Sua teologia é uma crítica direta ao cristianismo tradicional, que, segundo ela, legitima a exploração da natureza e das mulheres, ao promover uma visão dualista e hierárquica do mundo. A proposta de Cardoso é de uma espiritualidade que valoriza a Terra como sagrada e que reconhece a interdependência entre todos os seres. Mais uma vez, a noção de *práticas de si*, tal como descrita por Foucault (2017), é relevante para entender como a teologia de Cardoso propõe uma reconfiguração da espiritualidade a partir das experiências pessoais e das práticas de resistência às normas opressoras.

A teóloga Alexya Salvador (2023), a primeira pastora transgênero da América Latina, atua na Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM)² no Brasil. Salvador propõe uma Teologia Queer, que desafia as noções tradicionais de gênero e sexualidade no cristianismo. Sua teologia é marcada por sua experiência pessoal como mulher trans e pastora; ela argumenta que a espiritualidade deve ser inclusiva e acolhedora para todas as formas de identidade de gênero e orientação sexual.

A Teologia Queer de Salvador, assim como as Teologias Feministas de Gebara e Cardoso, utilizam a experiência pessoal como base para uma nova ética espiritual. Sua teologia desafia diretamente as normas patriarcais e heteronormativas do Cristianismo, propondo uma nova forma de ser e viver a fé, que acolhe a diversidade e a pluralidade de identidades.

Na dissertação, empreendemos uma análise detalhada das obras de Ivone Gebara (2005), Nancy Cardoso (2009) e Alexya Salvador (2023), destacando suas contribuições para a Teologia Feminista e a filosofia da espiritualidade. A pesquisa indica uma visão abrangente e crítica da interseção entre a teoria de Foucault e as abordagens feministas, oferecendo novas perspectivas sobre a prática religiosa e a identidade feminina.

²No campo das igrejas inclusivas, classificação êmica, que abarca o conjunto de instituições religiosas, formadas por agentes associados em torno de questões de identidade de gênero e práticas sexuais em tensão com a heteronorma, a ICM se destaca por colocar em prática aquilo que ela enuncia ser “a radical inclusão”, acolhendo pessoas que estavam segregadas, em virtude de preconceitos sociais. Fundada em Los Angeles, Estados Unidos, em 1968, a ICM está instalada em mais de 30 países e foi implantada no Brasil nos anos 2000, estando hoje em plena atuação por meio de pequenos agrupamentos em Fortaleza (CE), Teresina (PI), Rio de Janeiro (RJ), Belo Horizonte (MG), São Paulo (SP), Cabedelo (PB), Salvador (BA), Vitória (ES) e Maringá (PR) (Barbosa; Nagamine; Silva, 2022).

A dissertação adota uma abordagem cronológica e teórica, passando pela institucionalização do cristianismo e seu controle social; em seguida, refletimos sobre a compreensão de Deus até a desconstrução contemporânea desse Deus moral, realizada por essas três teólogas.

Este trabalho visa demonstrar que a Teologia Feminista é uma ferramenta crucial para resistir às opressões históricas, impostas pelas instituições religiosas, bem como para criar novas subjetividades e formas de viver e crer. Assim como Foucault sugere que a vida pode ser vivida como uma obra de arte, essas teólogas mostram que a fé também pode ser moldada de maneira criativa, subversiva e libertadora. Nesse sentido, Gebara (2005, p. 228) faz a seguinte reflexão: “Quero evidenciar o quanto a Teologia Feminista pode se constituir como uma nova forma de viver e crer, em uma constante reinvenção de práticas e pensamentos que subvertem as ordens estabelecidas”.

Esta pesquisa é relevante, ao propor novas leituras sobre a espiritualidade. Além disso, oferece subsídios para o debate público sobre igualdade de gênero e inclusão, apontando caminhos para a construção de práticas religiosas que desafiem as opressões patriarcais. Desse modo, ao investigar a resistência e a criação de novas subjetividades dentro de contextos religiosos, esta dissertação visa promover debates nas instituições religiosas e em outras esferas da vida social e política. As implicações sociais e políticas deste estudo são amplas, abrangendo tanto a crítica às estruturas de poder quanto à busca por uma espiritualidade que reconheça e celebre as diversidades humanas.

Além desta introdução, o estudo em questão apresenta três capítulos. No primeiro capítulo, apontamos a consolidação do cristianismo como uma força institucional, que instrumentaliza a fé, para legitimar e perpetuar o controle social e cultural, especialmente em relação à divisão de papéis de gênero. A análise da “caça às bruxas” ilustra como a moral religiosa foi usada para controlar corpos e sexualidades, marginalizando mulheres e reforçando a ordem patriarcal.

No segundo capítulo, examinamos a construção do conceito de Deus, baseada nas reflexões de Gebara, que revela a criação de Deus como uma construção humana, moldando relações de poder e opressão. Gebara (2005) oferece uma análise crítica e reflexiva sobre como o conceito de Deus foi elaborado e como isso influenciou as normas e as relações sociais.

O terceiro capítulo está centrado na prática inovadora das teólogas feministas contemporâneas, ao desconstruir a figura tradicional de Deus, desafiando as normas de gênero estabelecidas. Este capítulo destaca como Ivone Gebara, Nancy Cardoso e Alexya Salvador utilizam suas próprias experiências para criar teologias que promovem a justiça social e a inclusão. Através de suas contribuições, percebemos como a *estética da existência*, de Foucault (2007), pode ser aplicada para transformar a espiritualidade e as práticas religiosas, oferecendo novas formas de entendimento e engajamento com a fé.

METODOLOGIA

A metodologia utilizada na presente pesquisa se baseia em uma abordagem qualitativa, orientada pela análise crítica das práticas discursivas e das subjetividades que emergem no contexto das teólogas feministas na contemporaneidade.

A escolha por essa abordagem se justifica pela natureza do objeto de estudo, que requer uma compreensão profunda das experiências e dos discursos das teólogas feministas, com foco na maneira como elas constroem suas subjetividades, em resposta às estruturas de poder patriarcais e religiosas.

Inicialmente, realizou-se uma revisão bibliográfica abrangente, com o objetivo de identificar e de analisar obras relevantes no campo da Teologia Feminista, bem como textos filosóficos e sociológicos que abordam os conceitos de *subjetividade*, *práticas de si* e *estética da existência*, especialmente no pensamento de Michel Foucault. Segundo Foucault (1984), a preocupação com a estética da existência não é apenas uma prática de liberdade individual, mas uma forma de resistência ao poder. Essa perspectiva permitiu não apenas contextualizar o campo de estudo, mas também delinear o referencial teórico, que orienta a análise das experiências.

Os dados empíricos foram coletados por meio de uma análise aprofundada de entrevistas já realizadas com três teólogas feministas contemporâneas: Alexya Salvador, Ivone Gebara e Nancy Cardoso. Essas entrevistas, selecionadas por sua relevância temática, abordam questões centrais à investigação, tais como: a construção das subjetividades, a resistência às normativas patriarcais e a articulação entre gênero e religião.

A análise dessas entrevistas foi conduzida com base na metodologia foucaultiana de análise do discurso, que busca compreender como os discursos são constituídos, mantidos e transformados no interior das relações teológicas. O objetivo dessa análise foi o de entender como esses enunciados contribuem para a construção das subjetividades e como se articulam com os conceitos foucaultianos de *estética da existência*, *práticas de si* e *ética de si*.

Complementarmente, investigou-se o contexto histórico e social das teólogas entrevistadas, buscando compreender de que maneira suas trajetórias de vida e experiências pessoais influenciam suas perspectivas teológicas e práticas religiosas.

A análise crítica das principais obras publicadas pelas teólogas feministas selecionadas foi outro componente central da metodologia. As obras foram examinadas à luz dos conceitos teóricos identificados na revisão bibliográfica, com o intuito de explorar como essas autoras reconfiguram a teologia a partir de uma perspectiva feminista e como essas reconfigurações se conectam com suas práticas de vida e resistência.

A análise textual visou identificar as temáticas e estratégias discursivas mais recorrentes nas obras das teólogas, com atenção especial às maneiras pelas quais elas desafiam as normativas patriarcais e propõem novas formas de pensar a relação entre gênero e religião.

Além da análise discursiva e textual, a pesquisa considerou a articulação entre teoria e prática. Para tanto, foi realizado um estudo de caso detalhado das práticas cotidianas das teólogas feministas, especialmente no que diz respeito às suas estratégias de autocuidado e resistência. Com base no conceito de Foucault (2007) de *vida como obra de arte*, a pesquisa apontou como essa ética é vivenciada e aplicada pelas teólogas em seus contextos específicos, oferecendo uma compreensão mais ampla de como as teorias se manifestam em práticas concretas.

Por fim, a pesquisa adotou uma postura reflexiva em relação ao próprio processo investigativo, reconhecendo a influência das experiências e perspectivas da pesquisadora em destaque na condução do estudo. A autora se posicionou como sujeito inserido no mesmo contexto social e cultural das teólogas feministas estudadas, buscando estabelecer um diálogo crítico e produtivo com as vozes analisadas. Isso permitiu que a pesquisa não apenas pudesse elucidar as subjetividades das teólogas feministas, mas também contribuísse para o debate mais amplo sobre gênero e religião na contemporaneidade.

Portanto, a metodologia empregada integra uma abordagem teórica sólida com uma análise empírica detalhada, visando compreender as *práticas de si* e as subjetividades das teólogas feministas em um contexto de resistência e reconfiguração teológica. A articulação entre teoria e prática, aliada à consideração do contexto social e histórico das teólogas estudadas, confere à pesquisa um caráter relevante, contribuindo para o avanço do conhecimento no campo da Teologia Feminista e nas ciências humanas em geral.

A metodologia adotada permitiu uma análise crítica e profunda do feminismo na religião, revelando como os discursos religiosos moldaram a posição das

mulheres, propondo novas formas de interpretação, que promovam a igualdade de gênero. Utilizando as ferramentas analíticas de Foucault (2006), esperamos contribuir para um entendimento mais justo e equitativo das tradições religiosas.

1 A INFLUÊNCIA DA TEOLOGIA NA CONSTRUÇÃO DA MORAL E DA VERDADE RELIGIOSA

No decorrer dos séculos, a teologia cristã serviu como um instrumento de fé, como também um meio eficaz de controle social. Ao longo da história, a figura de Deus foi utilizada para legitimar estruturas de poder patriarcais, estabelecendo um conjunto de regras e expectativas que influenciaram diretamente o comportamento, os corpos e as subjetividades, especialmente das mulheres

A construção do Deus cristão se tornou, assim, uma ferramenta central na criação de um corpo feminino subalterno, subordinado tanto ao divino quanto às ordens sociais. Este capítulo aborda como a narrativa teológica foi moldada para reforçar e perpetuar essa hierarquia de poder, e como o corpo feminino foi construído como objeto de controle dentro dessa narrativa. Assim,

A originalidade do cristianismo não é o seu pretense monoteísmo, mas o gigantismo de seu deus, criador do céu e da terra, gigantismo estranho aos deuses pagãos e herdeiro do deus bíblico; o deus do cristianismo é tão grande que, apesar do seu antropomorfismo (o homem pôde ser feito à sua imagem), pôde se tornar um deus metafísico: sem deixar de manter seu caráter humano, vivo, apaixonado, protetor. O gigantismo do deus judeu permitirá que ele um dia assuma a função de fundamento e de autor da ordem cósmica e do Bem, função desempenhada pelo deus supremo no pálido deísmo dos filósofos gregos (Veyne, 2011, p.18).

Observamos que Paul Veyne destaca a transição do cristianismo para uma religião com uma figura divina de poder incomparável, conectada à manutenção de uma ordem cósmica e moral, que justificava as hierarquias terrenas, fortalecendo o argumento de como esse Deus, utilizado como fundamento, passou a regular o comportamento humano, através das normas sociais.

Ao definir o homem como feito à imagem de Deus, a teologia cristã criou um ideal de humanidade, que, historicamente, excluiu as mulheres de posições de poder e autoridade, relegando-as a papéis subalternos. Como Veyne (2011) aponta, esse Deus é uma figura viva, apaixonada e protetora. Porém, essas mesmas características foram usadas para justificar a submissão e a dominação em uma lógica patriarcal.

Portanto, o “gigantismo de Deus” também traz consigo a consolidação de uma hierarquia que atribui ao divino uma função reguladora não apenas do cosmos, mas também da moral e das relações de poder entre os seres humanos. Essa função

metafísica e social de Deus é central para entender como o cristianismo se tornou uma religião não apenas de fé, mas também de controle, na qual a subjetividade, a liberdade e o corpo foram disciplinados sob uma autoridade masculina e transcendental.

Essas influências também tiveram relevância na construção do cristianismo, através do conceito de verdade, de modo que a busca por ela é responsável por uma série de regras morais. Uma das questões primordiais da fé cristã é a relação com a universalidade, que desempenha um papel importante na construção de um Deus da moral, único e verdadeiro, que governa a forma de viver.

Quando colocamos a divindade como uma verdade universal, criando um conceito de moral para toda a sociedade, essa moral é baseada nos pensamentos básicos do cristianismo, que, de acordo com Nietzsche (2014), são: bem e mal, pecado e santidade. Quem determina esses conceitos é a vontade de Deus. Aqui, começamos uma grande questão, que se perpetua no Brasil:

Há questões em que há dúvidas sobre a verdade ou não verdade cuja decisão não cabe ao homem; todas as questões supremas, todos os problemas supremos de valor estão além da razão humana... compreender os limites da razão — só isso é filosofia genuína... Por que Deus fez uma revelação ao homem? Deus teria feito qualquer coisa supérflua? O homem não pôde por si mesmo saber o que era bem e o que era mal, então Deus ensinou-lhe a sua vontade Moral (Nietzsche, 2014, p. 129).

Compreendemos que Nietzsche (2014) reflete sobre a existência de questões e problemas que estão além da capacidade da razão humana, para serem respondidos/as. Essas questões supremas e os problemas de valor não podem ser decididos puramente com base na razão, *então, será necessária uma intervenção de Deus para fazer uma revelação? Será que por nós mesmos não conseguimos discernir o que é bom do que é mal?*

A moralidade cristã não permite que a própria pessoa determine os seus princípios, pois Deus ensinou qual é a Sua vontade, sua moral imposta, que não é livre de reflexão ou avaliação, pois é construída socialmente e colocada para as pessoas como forma de controle, mas não advém da divindade. Diante disso, Nietzsche (2014) destaca que o cristianismo brotou de um terreno tão corrompido que nele toda natureza, todo valor natural, toda a *realidade* se opunha aos instintos mais profundos da classe dominante.

A moral cristã está constituída por uma vontade de Deus, a qual é feita por pessoas que dizem ser “instrumentos de Deus na terra”. Esse Deus da moral quer que ordenemos a vida, através da sua consciência e verdade. Desse modo, a obediência será uma questão-chave, pois ela vai reger o que agrada a esse Deus e o que desagrada.

A ordem moral do mundo é apresentada no Ocidente como uma crença fundamentada na vontade divina, que dita o que o sujeito deve ou não fazer. Isso pressupõe um conjunto fixo de regras e princípios morais, estabelecidos por Deus, em que o valor de um povo ou indivíduo será medido pela obediência ou desobediência a essa vontade. Como Veyne (2011, p. 23) aponta, "o cristianismo respondeu à questão: 'De onde viemos? Para onde vamos?' Mas, precisamente, vamos para o Paraíso ou para o Inferno? Classificadores situam o cristianismo no gênero das 'religiões de salvação". Porém, de que tipo de salvação estamos falando? Da morte? Do pecado?. Assim,

A desobediência a Deus, isto é, ir contra o sacerdote, ir contra a lei, agora recebe o nome de “pecado”; os meios para “reconciliar-se com Deus” são precisamente aqueles que levam o indivíduo a sujeitar-se ao sacerdote; só ele é quem pode redimi-los. Examinados à luz da psicologia, os “pecados” são indispensáveis para toda sociedade organizada em bases eclesiásticas; são autênticos instrumentos confiáveis de poder; o sacerdote vive dos pecados; para ele é necessário que haja “pecar”... Princípio primordial: “Deus perdoa aquele que se arrepende”, ou, em nossa língua, *aquele que se submete ao sacerdote* (Nietzsche, 2014, p. 68-69).

Para sustentar essa ordem, foi necessário criar uma verdade absoluta, a qual Nietzsche critica incisivamente. Ele observa que a desobediência a Deus, ou seja, ir contra o sacerdote ou contra a lei divina, passou a ser classificada como pecado, um conceito ligado ao poder eclesiástico. Desse modo, Nietzsche (2014, p. 68-69) afirma que “os pecados são indispensáveis para toda sociedade organizada em bases eclesiásticas; são autênticos instrumentos confiáveis de poder”. Nesse sentido, o pecado é a ferramenta que sustenta o controle sobre os indivíduos, uma vez que a redenção só pode ser obtida por meio da submissão ao sacerdote, aquele que detém o poder de perdoar.

Assim, a vontade de Deus se torna uma força dominante, pois a obediência é recompensada e a desobediência é punida. O conceito de Deus é manipulado por aqueles que afirmam falar em seu nome, promovendo seus próprios interesses e valores. O pecado, como mecanismo de controle, serve para subjugar os que

desafiam a autoridade da Igreja, e a reconciliação com Deus, através do perdão, passa a ser o meio pelo qual os indivíduos se submetem a essa vontade e a esse poder. Com isso, o cristianismo constrói um sistema de regras, que mede a proximidade do indivíduo com o divino, mas, ao mesmo tempo, reforça a necessidade de intermediários para alcançar essa reconciliação, evidenciando a submissão implícita nesse processo.

Esses limites em relação à forma de crer são sistematizados e organizados através da Teologia, a qual é criada por uma elite masculina, que detém a autoridade e poder institucional, muitas vezes, assumindo papéis de lideranças nas religiões, atuando como conselheiros para a comunidade social. Os teólogos são, portanto, servos dessa doutrina e desempenham uma função central na estruturação e na manutenção de um cristianismo da moral, logo, de um Deus da moral. Com efeito,

Esse Inferno não deixa de constituir uma dificuldade para os próprios crentes e levava Santo Agostinho a dizer que a justiça de Deus não é a nossa: o deus de amor e de justiça é também o deus que preparou para uma infinidade de seres humanos, ao cabo de uma prova ou de uma loteria da qual era o inventor, o confinamento num campo de permanência eterna para impressionantes suplícios sem fim. Eis o que diz um teólogo atual: "E uma questão de saber por que esse Deus tão amoroso desejou uma ordem de coisas incluindo o pecado e o Inferno; definitivamente, a questão é insolúvel" (Veyne, 2011, p. 23).

Identificamos que Paul Veyne (2011) problematiza um dos conceitos centrais da teologia cristã: o Inferno e sua relação com a justiça divina. A partir da reflexão de Santo Agostinho, tal autor expõe a tensão existente entre a noção de um Deus de amor e justiça e a criação de um sistema punitivo, que inclui o pecado e a condenação eterna. Agostinho, ao afirmar que "a justiça de Deus não é a nossa", indica que a justiça divina opera em um nível diferente, incompreensível à razão humana.

Esse afastamento da compreensão humana, entretanto, não resolve o desconforto moral que muitos crentes experimentam diante da ideia de um Deus que, supostamente benevolente, cria um sistema em que alguns seres humanos estão destinados ao sofrimento eterno.

A crítica de Veyne (2011) expande essa inquietação, ao questionar a lógica subjacente a essa concepção teológica. Ao caracterizar o Inferno como "um campo de permanência eterna para impressionantes suplícios sem fim" e a prova de vida

como uma "loteria", ele sugere que há uma arbitrariedade na ordem divina. Isso levanta questões fundamentais sobre o caráter de Deus e os limites da teologia para conciliar amor e justiça com a existência de uma punição eterna. A conclusão de que "a questão é insolúvel" sublinha a incapacidade da teologia tradicional de oferecer respostas satisfatórias a esse dilema, de um Deus que, ao mesmo tempo, ama e condena.

No processo histórico, é possível afirmar que lentamente as convicções emergem de variadas vivências e circunstâncias, sobretudo nos momentos de desamparo, transformando-se em "religião". Segundo Gebara (2023, p. 33),

Isso significa que em certo momento histórico, a religião é institucionalizada, dá luz às teologias, ou seja, recupera saberes, produz teorias explicativas, pensamentos ordenados e sistematizados com argumentos e certa coerência lógica sobre nossas crenças e seus fundamentos.

Assim, a religião/Deus se torna institucionalizada e dá origem às teologias, que passam a se desenvolver com conhecimentos, teorias explicativas, para justificar as crenças, a partir de uma estrutura intelectual, que fundamenta a fé, passando a existir práticas reguladoras, por um controle religioso.

Essa forma de compreensão de Deus muda os hábitos cotidianos; o seu governo vai passar a gerenciar os momentos importantes da vida, como: nascimentos, casamento, doença, mortes. Os valores humanos serão agora explorados por essa necessidade de poder e controle em nome de uma "santificação". Com isso,

A teoria teológica vai explicar e regulamentar a atração sexual, o nascimento e a morte, o casamento, as cerimônias fúnebres. Vai organizar um sistema de conteúdo moral, prescrição, mandamentos, proibições, orientação da vida. Dará explicações sobre costumes, temores e esperanças transformando-as em "vontade divina", em religião institucionalizada. E a religião torna-se uma superestrutura, ou seja como uma instituição presente dentro e fora de cada indivíduo que nela se integra ou é integrado (Gebara, 2023, p. 34).

Essa perspectiva sugere que a teologia, enquanto um corpo de conhecimento sistematizado, estabelece uma base moral e ética para a conduta individual e coletiva, oferecendo uma estrutura interpretativa para a experiência humana. Ao situar aspectos da vida cotidiana, dentro do âmbito religioso, a teologia busca orientar ações e comportamentos, de acordo com a suposta vontade divina, promovendo uma adesão religiosa aos seus princípios.

Dessa maneira, o conhecimento teológico cumpre um papel explicativo, quando atua como um dispositivo regulador, moldando os sistemas de valores e condutas sociais, em conformidade com as crenças religiosas estabelecidas. A teologia exerce, assim, uma influência significativa na formação e consolidação da moralidade, fornecendo uma estrutura de referência, que permeia diferentes aspectos da vida humana.

Diante disso, compreendemos que a institucionalização da religião e a elaboração das teologias estabeleceram um sistema de controle sobre as crenças e práticas individuais, moldando a vida cotidiana e as estruturas sociais. A partir de uma moralidade construída e legitimada em nome de um Deus, que recompensa e pune, os teólogos e líderes religiosos consolidaram um poder que passou a governar momentos cruciais da vida humana, como nascimento, casamento e morte. A ideia de pecado, Inferno e justiça divina, como apontado por Veyne (2011), reforçou esse sistema, submetendo os crentes a uma lógica de obediência e submissão.

Esse processo histórico de dominação religiosa criou uma narrativa de controle sobre os corpos e as mentes, transformando a experiência da fé em uma ferramenta de regulação social. Compreender essa dinâmica é importante para refletir sobre os desdobramentos que ocorreriam posteriormente, como na “caça às bruxas” e na consolidação do capitalismo moderno, em que novas formas de controle emergem no entrelaçamento entre o poder religioso e o econômico.

1.1 A REPRESSÃO DA SEXUALIDADE FEMININA: A CAÇA ÀS BRUXAS NA PERSPECTIVA DA NORMATIZAÇÃO DOS CORPOS E DO PODER ECLESIAÍSTICO

Podemos situar, historicamente, alguns dos momentos em que a Igreja impôs o seu poder em nome da vontade de Deus. Porém, nos deteremos na normatização dos corpos e na sexualidade das mulheres. Um desses momentos é quando o Cristianismo se torna a religião oficial dos romanos.

No século V, a Idade Média teve início. De acordo com Muraro (2016), no período que vai do fim do século XIV até meados do século XVIII, acontece o

fenômeno generalizado em toda a Europa, caracterizado pela repressão sistemática ao feminino. Estamos nos referindo a quatro séculos de caça às bruxas³. Com isso,

Desde a mais remota antiguidade, as mulheres eram as curadoras populares, as parteiras, enfim, detinham saber próprio, que lhe era transmitido de geração em geração. Na idade média, seu saber se intensifica e aprofunda. As mulheres camponesas pobres não tinham como cuidar da saúde, a não ser com outras mulheres, tão camponesas e tão pobres quanto elas. Elas (as curadoras) eram as cultivadoras ancestrais das ervas que desenvolviam a saúde, e eram também as melhores anatomistas do seu tempo. Eram as parteiras que viajavam de casa em casa, aldeia em aldeia, e às médicas populares para todas as doenças (Muraro, 2016, p. 18).

Percebemos, nesse trecho, que as mulheres eram detentoras de um conhecimento relacionado à cura, sendo guardiãs ancestrais dos segredos sobre o cultivo de ervas medicinais, promovendo a saúde entre elas, além de possuírem um grande saber sobre o funcionamento dos seus corpos. No contexto da medicina medieval, as mulheres também exerciam a função de parteiras; eram procuradas como médicas populares, prestando cuidados a toda comunidade. Nesse período, tais mulheres passaram a ser perseguidas e personificadas como bruxas, pelo poder da Igreja, em nome de Deus e da santa inquisição⁴:

Dentre as mulheres, “as bruxas parteiras a todas as demais ultrapassam em ações vergonhosas”. Sprenger e Institoris escrevem do alto de sua experiência como inquisidores: “Bruxas arrependidas confessaram muitas vezes a nós e a outros que não quem mais malefícios cause à fé católica do que as parteiras” (lq.11). Em Colônia, de 1627 a 1630 quase todas as parteiras foram exterminadas. Uma entre três mulheres executadas era parteira [...] É provável que as parteiras transmitissem informações sobre a contracepção, ou o que fosse considerado com tal (Heinemann, 1999, p. 246-247).

A escolha das parteiras como alvo de repressão não é acidental; elas desempenhavam um papel crucial na administração da saúde reprodutiva, incluindo práticas de contracepção e de assistência ao parto, áreas que a Igreja desejava dominar e normatizar, com “uma em cada três mulheres executadas sendo parteira”, sugerindo uma tentativa sistemática de erradicar práticas consideradas heréticas e alternativas de erradicar o conhecimento e poder feminino. As parteiras, ao

³Segundo Oliveira (2021), a caça às bruxas foi um fenômeno histórico, que ocorreu em diferentes períodos e regiões, envolvendo a perseguição e execução de pessoas, principalmente mulheres, acusadas de praticar bruxaria.

⁴Paralelamente para lutar contra a heresia, estabelece-se o dispositivo repressivo (Inquisição, procedimento inquisitório, tortura), que terá um papel determinante no estopim e na ampliação da caça às bruxas (Baschet, 2014, p. 240).

possuírem conhecimentos sobre contracepção e outras práticas relacionadas ao corpo feminino, desafiavam o monopólio e a autoridade da Igreja sobre a sexualidade e a reprodução. Esse conhecimento era visto como uma ameaça à ordem moral, estabelecida pela Igreja, que controlava as práticas religiosas, exercendo influência sobre as dimensões íntimas da vida das mulheres.

O surgimento da caça às bruxas foi resultado de uma combinação de fatores sociais, econômicos, religiosos e culturais, que criaram um ambiente propício para a disseminação do medo e da desconfiança. A sociedade europeia estava passando por uma série de mudanças significativas nesse período, a exemplo da transição do feudalismo para uma nova ordem social emergente, o capitalismo⁵.

Essas mudanças geraram incertezas e ansiedades, levando as pessoas a buscarem explicações para fenômenos, como: doenças, fracasso nas colheitas e mortes prematuras, como podemos evidenciar nesta citação:

Para Silvia Federici os motivos que levaram ao surgimento da caça às bruxas ocorrida no fim do século XIV indo até meados do século XVIII, tendo maior intensidade entre os séculos XVI e XVII, foram multicausais, ou seja, não se pode dizer que os processos de cercamentos intensificados no século XV na Inglaterra, o surgimento da medicina ou questões religiosas não foram os únicos culpados pela perseguição contra às mulheres. No entanto, a autora atribui todas as causas “subjacentes ao desenvolvimento das relações capitalistas”, a caça às bruxas sendo uma ação do Estado atrelado a igreja no combate à presença ativa das mulheres no mundo capitalista, sendo este o grande contribuinte ao aumento da violência contra elas durante os séculos subsequentes a seu surgimento (Oliveira, v.4, n.1, 2021, p. 215-223).

O cristianismo/igreja desempenhou um papel central na caça às bruxas. Durante a Idade Média, a Igreja Católica estabeleceu a ideia de que a bruxaria era uma forma de heresia⁶ e um pacto com o diabo. De acordo com Baschet (2014), com a Reforma Protestante no século XVI, tanto católicos quanto protestantes reforçaram a crença de que as bruxas representavam uma ameaça à sua fé e à ordem social estabelecida. A demonização das mulheres, em particular, estava enraizada em visões misóginas e no medo do poder feminino. Segundo Muraro (2016), não se pode ignorar os fatores econômicos relacionados à caça às bruxas.

⁵Era essencial ao sistema capitalista que estava sendo forjado no seio do feudalismo um controle estrito sobre o corpo e a sexualidade (Muraro, 2016, p.19).

⁶De acordo com Baschet (2014), o termo "herege" tem sido utilizado para rotular e estigmatizar indivíduos ou grupos que se afastam das normas e doutrinas estabelecidas por uma determinada autoridade religiosa. Geralmente, a acusação de heresia surge em um contexto em que existe uma ortodoxia religiosa dominante, com uma estrutura hierárquica que busca manter o controle sobre as crenças e práticas.

Os processos de “cercamentos de terras”, que ocorreram especialmente na Inglaterra, resultaram em deslocamentos populacionais, desapropriações e uma crescente pobreza entre as camadas mais vulneráveis da sociedade.

Essa instabilidade econômica contribuiu para a criação de um ambiente propício para culpar as mulheres, que foram injustamente associadas à bruxaria e responsabilizadas por todos os males sociais e naturais, como podemos analisar na citação abaixo:

A religião católica e depois a protestante contribuem de maneira massiva para essa centralização do poder. E o fizeram através dos tribunais da Inquisição que varreram a Europa de norte a sul, leste e oeste, torturando e assassinando as massas aqueles que eram julgados heréticos ou bruxos. Esse “expurgo” visava recolocar dentro de regras de comportamento dominante as massas camponesas submetidas muitas vezes aos mais ferozes excessos dos seus senhores, expostas à fome, à peste e à guerra, e que se rebelavam. E principalmente as mulheres (Muraro, 2016, p. 19).

É importante destacar que nesse período a Igreja Católica desempenhou uma forte influência na sociedade, e a doutrina do pecado é colocada em prática, como a ideia do medo do inferno e do juízo final. Foram conceitos religiosos, que exerciam um forte impacto sobre as pessoas, alimentando o medo e moldando as suas vidas. Isso foi necessário, para que a Igreja conseguisse centralizar o seu poder e realizar uma manutenção do controle.

De acordo com Pedroso (2003), o medo era utilizado como instrumento central, para causar a obediência. O medo de “arder no inferno”, pela condenação da Santa Igreja, era usado contra os fiéis para incutir neles a obediência ao Rei, que a monarquia não podia prescindir.

O medo era amplificado pela crença na existência do inferno, um lugar de sofrimento eterno, reservado para os pecadores. A ideia de um fogo eterno, tortura e punição divina assustavam as pessoas, que temiam ser condenadas, enfrentando um destino terrível após a morte. O temor do inferno influenciava profundamente o comportamento das pessoas, que buscavam evitar pecados e viver de acordo com os princípios religiosos.

Além disso, a perspectiva do juízo final gerava apreensão na sociedade medieval. Acredita-se que, no fim dos tempos, Deus julgará todas as almas, recompensando os justos com a vida eterna, no paraíso, e condenando os pecadores ao inferno. Essa crença no juízo final despertava um temor generalizado, pois as pessoas se confrontavam com a incerteza sobre seu destino eterno:

Digno de nota é também o tratamento dado ao tema do pecado original. Referindo-se à citação de Bartolomeo Spina (1523), quando este respondia à pergunta: por que Deus permite a morte dos inocentes?, Delumeau lembra que, de acordo com o teólogo, “Ele [Deus] o faz de maneira justa. Porque se eles não morrem por causa dos pecados que cometeram, morrem sempre culpados pelo pecado original” (Pedroso, v.1, 2003, p. 461).

A doutrina do pecado ensinava que a natureza humana era corrupta e propensa ao pecado. Acreditava-se que todos nasciam com o pecado original, uma herança transmitida por Adão e Eva, após a queda. Essa noção gera um sentimento de culpa e medo, pois as pessoas viviam com a constante preocupação de cometer transgressões e de ofender a Deus.

Em *História do Medo no Ocidente*, Delumeau (2009) argumenta que a Igreja Católica, como instituição religiosa dominante, desempenhava um papel central na perpetuação dessas crenças e no controle social. Ela exercia influência sobre as massas, através da pregação, das cerimônias religiosas e da educação. O clero frequentemente enfatizava as consequências terríveis do pecado e a necessidade de arrependimento e obediência, para evitar a condenação. Vale destacar que tal condenação era a tortura e a morte.

Com base no livro *Martelo das Feiticeiras*, de Kramer e Sprenger (2016), a caça às bruxas ocorria em várias etapas. Geralmente, começava com acusações ou rumores de atividades malignas. As pessoas, acusadas de bruxaria, eram frequentemente mulheres, embora homens também fossem alvo em menor número. A tortura era frequentemente usada, para obter confissões, que, muitas vezes, eram fabricadas. Os julgamentos eram injustos e a condenação era quase inevitável. As punições variavam, mas incluíam tortura, exílio, confisco de bens e execução, geralmente, por enforcamento ou queima na fogueira. Nesse sentido,

As grandes teses que permitiram esse expurgo do feminino e constituem as teses centrais do *Malleus Maleficarum* são:

- 1) O Demônio, com permissão de Deus, procura fazer o máximo de mal a fim de apropriar-se do maior número possível de almas.
- 2) E esse mal feito prioritariamente, através do corpo único “lugar” onde o Demônio pode entrar, pois “o espírito [do homem] é governado por Deus, a vontade por um anjo e o corpo pelas estrelas” (Parte I, Questão I). E porque as estrelas são inferiores aos espíritos e o Demônio é um espírito superior, só lhe resta o corpo para dominar.
- 3) E esse domínio lhe vem através do controle e da manipulação dos atos sexuais. Pela sexualidade o Demônio pode apropriar-se do corpo e da alma dos homens. Foi pela sexualidade que o primeiro homem pecou e, portanto, a sexualidade é o ponto mais vulnerável de todos os homens.
- 4) E como as mulheres estão essencialmente ligadas à sexualidade, elas se tornaram as agentes por excelência do Demônio (as feiticeiras). E as mulheres têm mais convivência com o Demônio “porque Eva nasceu de

uma costela torta de Adão, portanto, nenhuma mulher pode ser reta” (Parte I, Questão VI).

- 5) A primeira e maior característica, aquela que dá todo o poder às feiticeiras, é copular com o Demônio. Satã é, portanto, o senhor do prazer.
- 6) Uma vez obtida a intimidade com o Demônio, as feiticeiras são capazes de desencadear todos os males, especialmente a impotência masculina, a impossibilidade de livra-se de paixões desordenadas, abortos, oferendas de crianças a Satanás, estrago das colheitas, doenças nos animais etc.
- 7) E esses pecados eram mais hediondos do que os próprios pecados de Lúcifer quando da rebelião dos anjos e dos primeiros pais por ocasião da queda, porque agora as bruxas pecam contra Deus e o Redentor (Cristo), e portanto esse crime é imperdoável e por isso só pode ser resgatado com a tortura e morte (Muraro, 2016, p. 20).

Muraro (2016) explora as teses centrais do livro *Malleus Maleficarum* (Martelo das Feiticeiras), que serviram como fundamento para a perseguição das mulheres acusadas de bruxaria. O Deus institucionalizado tem ódio das mulheres e da sua sexualidade; o prazer será um pecado e a mulher será culpada; por isso, terá que morrer⁷.

Durante esse período, houve uma normatização da sexualidade, resultando na repressão da sexualidade feminina e no desenvolvimento de uma visão negativa em relação ao prazer sexual. O orgasmo feminino foi associado ao Diabo e considerado passível de punição. Isso levou as mulheres a se tornarem frígidas, com a limitação do prazer sexual em suas vidas.

Além disso, as mulheres foram restringidas ao âmbito doméstico, sendo suas ambições e aspirações desencorajadas e punidas. O conhecimento popular feminino, que era transmitido de forma tradicional e informal, caiu na clandestinidade ou foi apropriado pelo poder médico masculino, que já estava solidamente estabelecido. As mulheres perderam acesso ao estudo e à educação, ao contrário do início da Idade Média⁸. Agora, elas passaram a transmitir, “voluntariamente”, aos seus filhos os valores patriarcais, que já estavam internalizados nelas.

Percebemos também que, de acordo com o livro de *Gênesis*, da bíblia, a mulher é culpada pelo primeiro pecado do mundo e, por isso, nunca terá o benefício da dúvida. Somos culpados pela queda de Eva e Adão no paraíso. É importante

⁷Outros cálculos levantados por Marily French mostram que o número mínimo de mulheres queimadas vivas é de cem mil. (Muraro, 2016, p. 18).

⁸Na alta Idade Média, a condição das mulheres floresce. Elas têm acesso às artes, às ciências, à literatura (Muraro, 2016, p. 17).

destacar como a estrutura do patriarcado vai sendo montada no Ocidente⁹, através dessa perspectiva de Deus e de como funciona a repressão da mulher e do prazer.

Esse tipo de teologia institucionalizada, produzida por homens, assume os valores e as normas do modelo da estrutura social. E sendo uma produção de saber masculina, legitimada dentro do universo religioso, sua prática produziu o sexo feminino como inferior ao masculino. Ao longo do tempo, isso adquiriu um efeito normatizado, que legitimava a exclusão das mulheres na produção de saber teológico.

Essas mudanças resultaram na submissão das mulheres a uma estrutura social patriarcal, com sua sexualidade reprimida, ambições sufocadas e conhecimentos limitados. Como consequência, as desigualdades de gênero foram perpetuadas ao longo da história.

1.2 ENTRE O SAGRADO E O CIENTÍFICO: A CONSTRUÇÃO DA MULHER NO PODER MORAL E DISCURSIVO

A construção do sexo-gênero no Ocidente está ligada à moral cristã e à forma como essa teologia organizou as relações de poder, estabelecendo a submissão do feminino ao masculino como norma. A teologia cristã, marcada por valores patriarcais, desempenhou um papel central na legitimação da desigualdade de gênero, atribuindo à mulher um papel subordinado, limitado ao âmbito doméstico e à reprodução.

Silvia Federici (2017), em *Calibã e a Bruxa*, argumenta que a caça às bruxas foi um momento crucial nesse processo, uma vez que disciplinou e puniu corpos femininos que desafiavam essa ordem. O controle das mulheres durante esse período, através de mecanismos de opressão religiosa e jurídica, consolidou o patriarcado e foi fundamental para a transição ao capitalismo.

Compreendemos que a caça às bruxas foi um movimento de disciplinamento do corpo feminino, marcado por um controle social, que se articula com a transição para o capitalismo. Federici (2017) indica que esse processo é uma perseguição religiosa para um mecanismo de controle sobre as mulheres, importante para a

⁹Esse poderosíssimo mito da salvação pelo amor foi a principal matriz estruturante da chamada civilização ocidental, dentro da qual se desenhou a ciência moderna e se forjou a identidade das nações europeias e americanas (Kramer; Sprenger, 2016, p. 25).

criação de uma nova ordem econômica e social. Nesse contexto, a teologia cristã desempenhou um papel central, fornecendo as bases morais para essa repressão. A moral cristã, ao associar o corpo feminino à desobediência e ao pecado, justificou a submissão das mulheres, consolidando a obediência como virtude. Assim, a perseguição às bruxas e a moralidade teológica se entrelaçam como parte de um mesmo sistema de poder, em que a vontade de Deus era usada para controlar corpos e mentes:

A definição das mulheres como seres demoníacos e as práticas atroz e humilhantes a que muitas delas foram submetidas deixaram marcas indeléveis em sua psique coletiva e em seu senso de possibilidades. De todos os pontos de vista — social, econômico, cultural, político —, a caça às bruxas foi um momento decisivo na vida das mulheres [...] visto que a caça às bruxas destruiu todo um universo de práticas femininas, de relações coletivas e de sistemas de conhecimento que haviam sido a base do poder das mulheres na Europa pré-capitalista, assim como a condição necessária para sua resistência na luta contra o feudalismo (Federici, 2017, p. 203-205).

Observamos que o ataque sistemático a essas mulheres, acusadas de bruxaria, tinha como alvo os conhecimentos que elas detinham, conferindo um poder significativo às mulheres em suas comunidades. Essas práticas, muitas vezes ligadas à medicina popular, à assistência comunitária e à gestão da vida cotidiana, permitiam uma resistência ao poder feudal e à emergente lógica capitalista. O impacto dessa repressão foi a exclusão das mulheres da esfera pública e o rompimento de laços coletivos, que anteriormente sustentavam suas formas de organização social e econômica.

Essa transição para o capitalismo foi acompanhada pela redefinição da relação entre produção e reprodução, como observada por Silvia Federici (2017). A caça às bruxas, enquanto evento de disciplinamento do corpo feminino, marcou o início de uma nova divisão sexual do trabalho, na qual a reprodução, antes integrada à produção de subsistência, foi relegada a um papel subalterno. A partir daí, o trabalho das mulheres, principalmente no espaço doméstico, passou a ser invisibilizado e desvalorizado, servindo aos interesses da nova ordem econômica capitalista.

A repressão das mulheres, portanto, foi central para o controle de seus corpos e mentes, para o estabelecimento de uma nova hierarquia social, que favorecia o sistema emergente, consolidando a subordinação feminina ao patriarcado capitalista. Assim, a caça às bruxas pode ser entendida como um instrumento de poder que

moldou a experiência histórica das mulheres e que, até hoje, ecoa na estrutura das relações de gênero e na organização do trabalho.

Analizamos que essa transição econômica se beneficiou amplamente da imposição de um sistema de gênero, que confinava as mulheres ao lar e ao trabalho reprodutivo, garantindo a estabilidade e o controle da força de trabalho. A função da mulher, segundo essa teologia moral, foi reduzida à obediência e à manutenção da vida familiar, o que consolidou as bases para o desenvolvimento do capitalismo moderno.

Esse processo de submissão, promovido pela moral cristã, foi reforçado por outras instituições, como a medicina e a educação, que perpetuaram e expandiram essa normatização dos corpos femininos. Instituições estatais e sociais adotaram o discurso disciplinar da Igreja, o que resultou na governança de condutas e desejos que, de maneira indireta, serviram aos interesses econômicos emergentes. Assim, a estrutura de poder entre sexo-gênero foi religiosa e economicamente estratégica, para o desenvolvimento da nova ordem capitalista:

A história do cristianismo é quase a história de como as mulheres foram silenciadas e privadas de seus direitos. E se esse processo não mais prossegue no Ocidente cristão, não é graças à Igreja, mas apesar dela, e por certo ainda não foi detido na própria igreja. Na raiz da difamação das mulheres na Igreja, encontra-se a noção de que são impuras e como tais se opõem ao que é santo. Na avaliação dos clérigos, as mulheres são seres humanos de segunda classe (Heinemann, 1999, p. 140-141).

A citação de Uta Ranke-Heinemann mostra como o cristianismo institucionalizado desempenhou um papel central no controle e silenciamento das mulheres ao longo da história, perpetuando a noção de que elas eram seres inferiores e impuros. Essa percepção de impureza feminina, enraizada na teologia cristã, resultou na exclusão das mulheres de espaços de poder e no cerceamento de sua autonomia.

A Igreja, ao definir o corpo feminino como algo que precisa ser controlado e vigiado, estabeleceu uma moralidade que reforça a subordinação das mulheres, tratando-as como perigosas no que se refere ao sagrado. A imposição de regras que regulavam a sexualidade e os comportamentos femininos consolidou um sistema de poder, em que as mulheres eram constantemente associadas à tentação e ao pecado, criando uma moral religiosa que justificava a dominação patriarcal.

Entendemos que o aspecto central dessa difamação está enraizado na ideia de que o corpo feminino, com suas funções biológicas, representava uma ameaça à

pureza e à santidade, particularmente na visão dos clérigos. Essa percepção se conecta diretamente à noção de controle sobre os corpos femininos, discutida por Silvia Federici (2017), que argumenta que o disciplinamento das mulheres foi parte integral da transição para o capitalismo, especialmente durante a caça às bruxas.

Ranke-Heinemann (1999) amplia a discussão, ao sugerir que, mesmo em contextos ocidentais modernos, em que os direitos das mulheres avançaram, esses progressos não se deram devido à Igreja, mas a despeito dela. A instituição eclesiástica, ainda que tenha perdido parte de seu controle direto sobre as mulheres, continua a sustentar, em muitos aspectos, a visão de que elas são inferiores, especialmente no que diz respeito à sua participação no poder religioso. Assim, com a crítica de Ranke-Heinemann à moral teológica e ao controle sobre as mulheres, identificamos que esses discursos se perpetuaram ao longo dos séculos, mesmo em contextos contemporâneos:

As mulheres muitas vezes os atingiram com a personificação das armadilhas do demônio. O maior perigo do mundo, conforme o veem, move-se furtivamente nesse sentido. Crisóstomo deixa isso claro em seus escritos sobre sacerdócio: "Há no mundo um grande número de situações que debilitam a consciência da alma. A primeira e mais importante destas é o trato com as mulheres. Em suas preocupações com o sexo masculino, o superior não pode esquecer das mulheres que precisam de maiores cuidados, exatamente por causa de sua pronta inclinação para o pecado. Nesta situação o inimigo maligno pode encontrar muitas maneiras de entrar sorrateiramente, em sigilo. Pois o olhar das mulheres toca e perturba nossa alma, e não só o olhar das mulheres desenfreadas, mas também o olhar da mulher decente" (VI, CAP.8). Obviamente o celibato não consegue mudar homens em seres sexuados, e por isso "o olhar da mulher" era um perigo constante (Heinemann, 1999, p. 134).

Identificamos a construção de uma visão misógina no cristianismo, especialmente por figuras influentes, como São João Crisóstomo, que, segundo Heinemann (1999), é um dos mais importantes Padres da Igreja, que viveu no século IV e teve um papel central no desenvolvimento da doutrina e moral cristã. Crisóstomo, que foi arcebispo de Constantinopla e é venerado tanto pela Igreja Católica quanto pela Ortodoxa, é amplamente reconhecido por sua retórica e escritos teológicos. No entanto, como vemos na citação, sua visão sobre as mulheres revela o legado duradouro de desconfiança e controle sobre os corpos femininos na tradição cristã.

A análise de Crisóstomo reflete uma concepção difundida no cristianismo primitivo, pois as mulheres eram frequentemente associadas ao pecado e à tentação. Sua afirmação de que "o olhar das mulheres toca e perturba nossa alma"

reforça a ideia de que as mulheres, independentemente de sua moralidade ou comportamento, são uma fonte inerente de perigo espiritual. Esse tipo de pensamento ajudou a solidificar o imaginário cristão, de que as mulheres precisavam ser constantemente vigiadas e disciplinadas, justificando, assim, o controle de seus corpos e de sua sexualidade.

O estigma em torno do corpo feminino como fonte de pecado e perigo foi um dos mecanismos ideológicos, que permitiu a subordinação das mulheres. Ao apresentar as mulheres como naturalmente inclinadas ao pecado, o cristianismo forneceu uma justificativa teológica para o controle social e econômico das mulheres. Portanto, a misoginia, presente no discurso de Crisóstomo, faz parte de um processo maior de disciplinamento das mulheres, que culmina nas práticas de opressão durante a caça às bruxas, consolidando a subordinação feminina tanto no âmbito religioso quanto no econômico com a ascensão do capitalismo. Desse modo,

As constituições Apostólicas defendem que como a mãe de Jesus não batizou o filho, fica provado que as mulheres não estão permitidas de batizar ou realizar outras funções sacerdotais. “Mas se na secção anterior não permitimos que as mulheres pegassem, por que alguém deseja ir contra a natureza e permitir-lhes fazer o serviço sacerdotal? Pois fazer das mulheres sacerdotisas é um erro de impiedade pagã (os sacerdotes pagãos eram evidentemente menos hostis às mulheres do que os cristãos). Então também, se fosse permitido que as mulheres batizassem, o Senhor por certo teria sido batizado por sua mãe e não por João” (ibid.,III,9). Tertuliano também exige que não seja permitido às mulheres batizar ou ensinar. Por um lado insiste que o batismo pode ser ministrado por “qualquer um”, mas por outro proíbe com veemência as mulheres de assim procederem: “Espera-se que a insolência louca das mulheres, que ousaram querer ensinar, não vá tão longe a ponto de reivindicarem o direito de batizar também” (Heinemann, 1999, p. 145).

Observamos que A base teológica, usada para justificar a subordinação das mulheres, é apresentada como inquestionável, reforçando a noção de que permitir que mulheres ocupassem funções sacerdotais seria uma "impiedade pagã", uma vez que, mesmo entre os pagãos, as mulheres ocupavam posições mais inclusivas. O afastamento sistemático das mulheres das esferas de poder e decisão, como apontado na citação, alinha-se com a tradição teológica que, desde os primórdios do cristianismo, trabalhou para reforçar uma hierarquia de gênero.

O argumento de que "se fosse permitido que as mulheres batizassem, o Senhor, certamente, teria sido batizado por sua mãe e não por João" exemplifica uma tentativa de naturalizar a exclusão feminina, vinculando-a à suposta ordem divina. Essa retórica, ao mesmo tempo em que estabelece uma separação rígida

entre homens e mulheres, nas esferas de poder e conhecimento sagrado, reflete uma construção androcêntrica da Igreja, que visa consolidar a autoridade masculina.

Essa exclusão não se limitou ao plano simbólico ou teológico, mas teve implicações práticas na vida das mulheres dentro das comunidades cristãs. O silenciamento delas nas esferas sagradas e sua exclusão de funções de liderança refletem o processo mais amplo de disciplinamento dos corpos femininos. O fato de que, na época em que as Constituições Apostólicas estavam sendo formuladas, as mulheres eram relegadas a papéis subservientes e de devoção passiva, e não ativa, é um testemunho de como a Igreja consolidou um sistema hierárquico, que viria a justificar a opressão e o controle espiritual, social e econômico das mulheres.

Essa separação de funções e de papéis reforça a análise de Thomas Laqueur (2021), em *Inventando o Sexo*, que discute como o discurso teológico contribuiu para a criação de uma distinção binária de gênero, em que o corpo feminino foi associado à passividade, ao pecado, e à impureza, enquanto o masculino foi vinculado à autoridade, à pureza e à capacidade espiritual. Dessa forma, a exclusão das mulheres de papéis sacerdotais é uma questão de doutrina religiosa, de controle social e de manutenção de uma ordem patriarcal que legitima a dominação masculina na esfera pública e privada. Nesse contexto,

Por volta de 1800 todos os escritores determinaram-se a basear o que insistiam ser as diferenças fundamentais entre os sexos masculino e feminino, entre o homem e a mulher, em distinções biológicas constatáveis e expressá-las em uma retórica radicalmente diferente. Em 1803, por exemplo, Jacques-Louis Moreau, um dos fundadores da "antropologia moral", argumentou apaixonadamente contra a bobagem escrita por Aristóteles, Galeno e seus seguidores modernos sobre o assunto das mulheres com relação aos homens. "Não só os sexos são diferentes, como são diferentes em todo aspecto concebível do corpo e da alma, em todo aspecto físico e moral. Para o médico ou o naturalista, a relação da mulher para o homem é "uma série de posições e contrastes". Em lugar disso, em certas situações, lampejos da imaginação moderna com uma insistência quase que perversa da compreensão das diferenças sexuais como uma questão de grau, gradações de um tipo básico masculino, houve um clamor para articular distinções corporais exatas. Os médicos diziam ser capazes de identificar "os aspectos essenciais que pertencem a ela, que servem para distingui-la, que fazem com que ela seja o que é" (Laqueur, 2021, p.17).

Compreendemos que a transição para um modelo de dois sexos, como discutido por Laqueur, representa uma mudança epistemológica significativa na compreensão dos corpos e das relações de poder entre os gêneros. Ao definir as mulheres como essencialmente diferentes dos homens em todos os aspectos

concebíveis, Moreau e seus contemporâneos criaram um sistema de diferenças que justificava a dominação masculina. A "antropologia moral", surgida no início do século XIX, buscava identificar características fixas e imutáveis nos corpos femininos, perpetuando uma lógica de inferioridade feminina, baseada em uma suposta biologia.

Essa mudança teórica é particularmente significativa, a qual Laqueur (2021) chama de "modelo de sexo único", pois o corpo masculino era o padrão universal de humanidade, e as mulheres eram vistas como variações desse modelo, mas não como uma categoria distinta. O movimento para diferenciar radicalmente os sexos, então, pode ser interpretado como uma reação ao aumento da participação feminina na esfera pública, que ameaçava a hegemonia masculina. A redefinição das diferenças sexuais em termos biológicos fixos foi uma forma de manter as mulheres em uma posição subordinada, mesmo enquanto suas capacidades intelectuais e sociais começavam a desafiar essa dominação.

Ao afirmar a superioridade do corpo masculino e relegar o feminino ao domínio da fraqueza moral e física, a ciência médica do século XIX desempenhou uma centralidade na construção de um discurso de gênero que continua a moldar as relações de poder até hoje:

Eu gostaria de propor, em vez disso, que nesses textos pré-Iluminismo, e mesmo em alguns textos posteriores, o sexo, ou o corpo, deve ser compreendido como o epifenômeno! enquanto que o gênero, que nós consideraríamos uma categoria cultural, era primário ou "real". O gênero – homem e mulher era muito importante e fazia parte da ordem das coisas; o sexo era convencional, embora a terminologia moderna torne essa reordenação sem sentido. Pelo menos, o que nós chamamos de sexo e gênero existiam em um "modelo de sexo único" explicitamente ligados em um círculo de significados; escapar daí para um suposto substrato biológico – a estratégia do Iluminismo – era impossível. Foi no mundo do sexo único que se falou mais diretamente sobre a biologia de dois sexos, que era mais arraigada no conceito do gênero, na cultura, ser homem ou mulher era manter uma posição social, um lugar na sociedade, assumir um papel cultural, não ser organicamente um ou o outro de dois sexos incomensuráveis. Em outras palavras, o sexo antes do século XVII era ainda uma categoria sociológica e não antológica (Laqueur, 2021, p. 19).

A proposta de Laqueur, de que o "modelo de sexo único" predominava antes do Iluminismo, revela que a diferenciação entre os sexos se dava não a partir de uma base biológica fixa, mas por meio de categorias culturais, em que o gênero definia a posição social e cultural das pessoas. Ser "homem" ou "mulher" no mundo

pré-Iluminista significava ocupar um papel no sistema social, uma função, mais do que ser definido pela biologia.

Esse ponto é fundamental, quando o conectamos com as teorias de Joan Scott (1995) sobre gênero como uma categoria de análise. Para Scott, o gênero não é uma característica natural, mas, sim, uma construção social, que organiza o poder e as hierarquias. Ao longo da história, essa construção moldou as relações entre homens e mulheres, de forma que o gênero foi sempre uma ferramenta de controle e dominação, antes mesmo que o discurso biológico da diferença sexual fosse elaborado.

Ao apontar que no mundo do "sexo único" a biologia de dois sexos só faz sentido quando arraigada ao conceito de gênero, Laqueur (2021) mostra como a ideia de sexo era maleável e profundamente ligada à cultura. Isso se conecta com a visão de Scott (1995), de que o gênero funciona como uma estrutura que não apenas reflete, mas também constitui as relações de poder. Portanto, a diferenciação biológica entre os sexos, que se consolida no Iluminismo, não é um fato natural, mas uma construção, que emerge de discursos históricos específicos, enraizados nas dinâmicas de gênero e nas necessidades políticas e econômicas da época.

O que Laqueur e Scott demonstram é que, antes de o corpo ser visto como base da diferença sexual, as relações de gênero já estavam operando como o principal sistema de organização social, confirmando a importância de tratar o gênero como uma categoria analítica, para entender a história das relações humanas:

Além disso, o termo "gênero" também é utilizado para designar as relações sociais entre os sexos. Seu uso rejeita explicitamente explicações biológicas, como aquelas que encontram um denominador comum, para diversas formas de subordinação feminina, nos fatos de que as mulheres têm a capacidade para dar à luz e de que os homens têm uma força muscular superior. Em vez disso, o termo "gênero" torna-se uma forma de indicar "construções culturais" – a criação inteiramente social de idéias sobre os papéis adequados aos homens e às mulheres. Trata-se de uma forma de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas de homens e de mulheres. "Gênero" é, segundo esta definição, uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado. Com a proliferação dos estudos sobre sexo e sexualidade, "gênero" tornou-se uma palavra particularmente útil, pois oferece um meio de distinguir a prática sexual dos papéis sexuais atribuídos às mulheres e aos homens (Scott, 1995, p. 75).

A citação de Joan Scott oferece uma definição de "gênero" como uma construção cultural, que organiza as relações sociais entre os sexos. Ela rejeita

explicações biológicas, que tradicionalmente serviram para justificar a subordinação feminina, como a capacidade das mulheres para terem filhos ou a superioridade física dos homens. Para Scott, o "gênero" não deriva da biologia, mas, sim, das normas e valores sociais que moldam e determinam os papéis apropriados para homens e mulheres. Ela destaca que o "gênero" é uma categoria social imposta sobre o corpo sexuado e, com o avanço dos estudos sobre sexo e sexualidade, o conceito de gênero se tornou importante para diferenciar as práticas sexuais e os papéis sociais atribuídos a cada sexo.

É importante destacar que entendemos o gênero como abordado por Judith Butler (2023), que vai além das análises de Scott (1995), ao desafiar a própria distinção entre sexo e gênero. Enquanto Scott aborda o "gênero" como uma construção social, que atua sobre um corpo sexuado preexistente, Butler argumenta que tanto o sexo quanto o gênero são construções sociais. Segundo Butler (2023), o sexo biológico, assim como o gênero, não é uma base fixa ou natural, mas uma categoria discursiva, criada e reforçada por normas sociais. Dessa forma, Butler sugere que o que entendemos como "sexo" também é produzido por performances de gênero, negando a ideia de um corpo natural, que existiria antes das normas culturais.

Butler (2023) propõe que o gênero é performativo, ou seja, ele não é algo que as pessoas "são", mas algo que elas "fazem", através de uma repetição contínua de normas e expectativas sociais. Essa repetição cria a ilusão de uma identidade estável de gênero, mas, de acordo com Butler, não há um "essencial" masculino ou feminino; essas categorias são o resultado de performances socialmente construídas. Portanto, não há uma base biológica subjacente ao gênero, mas, sim, um ciclo constante de atos que reafirmam essas construções.

Sendo assim, em contraste, Scott (1995) reconhece a importância da biologia, ainda que ela a veja subordinada às construções culturais do gênero. Enquanto Scott mantém a distinção entre sexo biológico e gênero social, Butler desestabiliza completamente essa dicotomia, argumentando que ambos são efeitos de normas culturais. O conceito de performatividade, para Butler (2023), introduz a ideia de que o gênero não é uma identidade fixa ou estável, mas um processo contínuo de construção, como podemos observar:

Se o gênero são os significados culturais assumidos pelo corpo sexuado, não se pode dizer que ele decorra, de um sexo desta ou daquela maneira.

Levada ao seu limite lógico, a discussão sexo\gênero sugere uma descontinuidade radical em corpos sexuados e gêneros culturalmente construídos. Supondo por um momento a estabilidade do sexo binário, não decorre daí que a construção de “homem” aplique-se exclusivamente a corpos masculinos, que o termo “mulheres” interprete somente corpos femininos. Além disso, mesmo que os sexos pareçam não problematicamente binários em sua morfologia e constituição (ao que será questionado), não há razão para supor que os gêneros também devam pertencer ao número de dois. A hipótese de um sistema binário dos gêneros encerra implicitamente a crença numa relação mimética entre gênero e sexo, na qual o gênero reflete o sexo ou é por ele restrito. Quando o status construído do gênero é teorizado como radicalmente independente do sexo, o próprio gênero se torna um artifício flutuante, com a consequência de que homem e masculino podem, com igual facilidade, significar tanto um corpo feminino como um masculino, e mulher e feminino, tanto um corpo masculino como um feminino (Butler, 2023, p. 24-25).

Analisamos a relação entre sexo e gênero como uma descontinuidade entre os dois conceitos. Butler coloca que o gênero não é uma simples expressão cultural de um sexo biológico previamente dado, mas, sim, um construto que existe independentemente do sexo. Em outras palavras, a ideia de que “gênero” reflete ou é restringido pelo “sexo” não se sustenta quando se reconhece o caráter culturalmente construído de ambos.

Quando Butler (2023) afirma que “homem e masculino podem significar tanto um corpo feminino como masculino, e mulher e feminino tanto um corpo masculino como feminino”, ela está rompendo com a visão binária e essencialista, demonstrando que o gênero não está restrito à morfologia dos corpos. Assim, qualquer corpo pode ser “masculino” ou “feminino”, dependendo das construções culturais em torno desses termos. Butler desafia a noção de que o sexo biológico impõe limites fixos para o gênero e, ao invés disso, sugere que o gênero é um “artifício flutuante”, que não pode ser rigidamente vinculado a uma morfologia corporal específica.

Se considerarmos o gênero como uma construção cultural, como Scott (1995) sugere, então ele se torna um meio discursivo de produzir e reforçar o que é entendido como “natural”. Essa construção faz com que o sexo apareça como uma categoria pré-discursiva e neutra, quando, na verdade, ele também é produto do poder e das normas culturais. O sexo não é um dado biológico imutável, mas uma categoria, que é construída por meio do gênero. Essa concepção desestabiliza as noções tradicionais de masculinidade e feminilidade, e desafia a ideia de que o corpo biológico determina o gênero.

A desconstrução do gênero, proposta por Butler (2023), abre espaço para uma análise mais ampla de como o poder molda e regula os corpos. A ideia de que o gênero, enquanto construção cultural, cria a ilusão de um sexo natural e imutável se conecta diretamente às reflexões de Michel Foucault (2015). Se Butler destaca o papel performativo do gênero na constituição do sexo, Foucault expande essa discussão ao mostrar que o controle sobre os corpos e as identidades não se restringe à esfera cultural ou religiosa, mas se dissemina por diversas instituições modernas.

A partir do século XVIII, conforme Foucault (2015) argumenta em *A História da Sexualidade 1*, o poder sobre o corpo passa a ser exercido por meio de discursos científicos e institucionais que, à primeira vista, parecem neutros, mas que, na realidade, operam como mecanismos de normatização e controle. Assim, o gênero e o corpo não são apenas categorias culturais ou biológicas, mas também são alvo de uma rede complexa de saberes e poderes que determinam o que é aceitável e "natural".

Michel Foucault (2015) analisa como, a partir do século XVIII, o poder sobre os corpos se descentraliza da Igreja e passa a operar através de uma rede mais ampla de instituições, como a medicina, a escola e o direito. Essa reorganização do poder mantém o controle sobre o corpo, especialmente o feminino, de maneira sutil, mas eficaz, por meio de discursos que aparentam neutralidade e objetividade científica.

O que antes era uma regulação moral, ditada pela teologia cristã, que subordinava as mulheres, definindo-as como figuras ligadas ao pecado e ao descontrole dos instintos, passa a ser reforçada pelos discursos modernos da medicina e da ciência. Nesse sentido, o controle do corpo feminino se desloca da figura da bruxa para o da mulher "naturalmente" frágil, passiva e controlável. Foucault (2015) argumenta que essa mudança não significa o fim da moral religiosa, mas sua reconfiguração em novos aparatos de poder, em que o corpo é monitorado, normatizado e controlado a partir de diferentes frentes.

A "moralidade", que antes associava a mulher à bruxaria, um ser descontrolado e ligado ao mal, continua a operar na modernidade, agora sob o pretexto da ciência e da medicina, que patologizam o corpo feminino e limitam sua agência. Foucault (2015) mostra que essa forma de poder, longe de ser explícita, se infiltra nos discursos cotidianos, naturalizando a subordinação das mulheres e

regulando suas condutas. Dessa forma, o que parecia ser uma construção teológica de gênero se perpetua na sociedade moderna, ancorada em novos discursos, mas mantendo a mesma lógica de controle, que, segundo Foucault (2015, p. 23): “será necessário regular o sexo por meio de discursos úteis e públicos e não pelo rigor da proibição”. Será criado um conjunto de saberes, para a construção de sujeitos úteis:

A idade média tinha organizado, sobre o tema da carne e da prática da confissão, um discurso estritamente unitário. No decorrer dos séculos recentes, essa relativa unidade foi decomposta, dispersada, reduzida a explosão de discursividades distintas que tomaram forma na demografia, na biologia, na medicina, na psiquiatria, na psicologia, na moral, na crítica política (Foucault, 2015, p. 37).

O poder agora não está mais centralizado na Igreja, se dispersou em várias instituições e áreas do conhecimento, contribuindo para a multiplicação de perspectivas sobre a sexualidade e também sobre a mulher. Essa fragmentação na forma de governar reflete uma mudança mais ampla na sociedade em relação ao poder, conhecimento e controle do corpo. Nesse sentido, Foucault (2015) reflete que o poder está em todas as partes, como uma teia de relações de poder.

Foucault mostra, no pensamento do Poder Pastoral¹⁰, como este se transformou em uma ferramenta do poder político e passou a fazer parte das várias formas de governar (governamentalidade). O poder pastoral se refere a uma forma de poder, que se baseia na figura do pastor, que guia, cuida e conduz o rebanho em direção a uma determinada meta ou objetivo. Ele é exercido por meio de práticas de vigilância, aconselhamento, disciplina e regulação dos indivíduos. Assim,

O poder pastoral é um poder de cuidado. Ele cuida do rebanho, cuida dos indivíduos do rebanho, zela para que as ovelhas não sofram, vai buscar as que se desgarram, cuida das que estão feridas. O pastor zela por seu rebanho, está a serviço dele, é seu intermediário (Foucault, 2008, p. 170).

Na utilização da metáfora do pastor e do rebanho, Foucault ilustra a visão sobre o exercício do poder na sociedade. O pastor, nesse contexto, não é apenas alguém que controla e domina, mas também alguém que se preocupa com o bem-

¹⁰Segundo Meneses (2019), como é possível observar no trabalho de Foucault, em seu curso "Segurança, Território e População", de 1978, ele dedicou uma parte significativa de suas palestras para examinar o poder pastoral, admitindo que pode ter se enganado, ao afirmar que o século XVIII viu o fim do poder pastoral, já que ele persistiu como uma "organização e modo de funcionamento". Obras recentes têm utilizado esse conceito para entender fenômenos contemporâneos, que não estão necessariamente relacionados às autoridades religiosas institucionais.

estar das ovelhas. Ele se importa com cada indivíduo do rebanho, assegura que eles não sofram, indo em busca daquelas que se desgarram e cuida das que estão feridas. O pastor age como um intermediário entre o rebanho e o mundo exterior, ele está a serviço do rebanho, agindo em seu nome e em seu benefício.

Um exemplo contemporâneo do poder pastoral pode ser observado nas dinâmicas presentes em algumas instituições religiosas. Líderes religiosos desempenham o papel de pastores espirituais, orientando e influenciando as crenças, comportamentos e ações dos fiéis. Eles assumem um papel de autoridade moral e buscam regular a vida dos seguidores, por meio da pregação, da orientação pastoral e da imposição de normas e valores específicos.

Segundo Foucault (2008), o poder não se manifesta apenas como uma repressão ou dominação, mas também pode ser exercido de maneiras sutis e cuidadosas, envolvendo formas de governança e controle, que operam por meio do cuidado, vigilância e regulação. Nesse contexto,

O pastorado preludia a governamentalidade. E preludia também a governamentalidade pela constituição tão específica de um sujeito, de um sujeito cujos méritos são identificados de maneira analítica, de um sujeito que é sujeitado em redes contínuas de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração de verdade que lhe é imposta (Foucault, 2008, p. 243).

O pastorado possui características que são precursoras da governamentalidade, a exemplo da busca pela “verdade”, buscando uma forma de obter informações, confissões ou conhecimento, por meio de técnicas de questionamento, vigilância e controle. Essa vontade da verdade é um elemento fundamental da governamentalidade, pois o governo busca obter informações sobre os indivíduos para fins de regulamentação e controle mais eficazes.

Essa nova forma de governar na modernidade utiliza técnicas para direcionar a conduta dos indivíduos na sociedade. Com isso, a governamentalidade não se limita apenas ao governo político, mas também à vida social como um todo, a exemplo das instituições, organizações, empresas e, até mesmo, estruturas de poder, não necessariamente formais. Ela abrange as práticas e estratégias empregadas para moldar o comportamento dos indivíduos.

A governamentalidade é caracterizada pela busca de governar de forma eficiente, otimizando os recursos disponíveis e buscando alcançar determinados

objetivos. Para isso, são utilizados instrumentos, como: leis, normas, políticas públicas, tecnologias de vigilância, sistemas de informação e estratégias de controle.

A análise das teorias contemporâneas de gênero – como as de Joan Scott e Judith Butler – nos permite compreender como a construção do feminino na teologia cristã e sua posterior marginalização não foram fenômenos isolados, mas parte de um longo processo histórico de controle dos corpos e das identidades. A construção da figura da mulher como "bruxa" pela teologia cristã, por exemplo, serviu como um mecanismo de controle e regulação social, reforçando a ideia de que as mulheres eram perigosas e deveriam ser subordinadas.

Esse controle se manteve com o passar dos séculos, mesmo com a secularização da sociedade, como demonstram os estudos de Thomas Laqueur (2021) e Michel Foucault (2015).

Laqueur (2021) mostra como, antes do século XVIII, o corpo masculino era visto como o padrão, e o feminino como uma variação inferior desse modelo. Quando o sistema binário de sexo se consolidou, ele foi instrumentalizado para legitimar a dominação masculina, o que facilitou a exclusão das mulheres não apenas das funções religiosas, mas de outros espaços de poder. Esse modelo foi mantido com o passar dos séculos, mesmo quando o controle sobre os corpos migrou da esfera religiosa para a secular.

Foucault, por sua vez, em *A História da Sexualidade 1*, argumenta que, com o declínio do poder pastoral da Igreja, o controle sobre os corpos se deslocou para outras instituições, como a medicina, a educação e o direito. Essas instituições começaram a exercer um poder mais sutil, mas igualmente eficaz, regulando os corpos e as identidades, de acordo com novos discursos científicos e culturais. A governamentalidade, como ele define, articula o poder não apenas em leis e normas, mas também em tecnologias de vigilância e estratégias de controle, que tornam o corpo feminino objeto de constante regulação.

A construção do gênero como uma categoria culturalmente regulada, como Butler (2023) e Scott (1995) demonstram, permitiu que o controle sobre os corpos femininos continuasse a ser mantido, agora sob novas formas discursivas e institucionais. A separação das funções entre homens e mulheres na teologia cristã foi reforçada por essa nova visão biológica do sexo, legitimada pela ciência, que perpetuou a exclusão das mulheres, ao associar seus corpos à fraqueza e ao pecado.

Portanto, ao longo deste capítulo, vimos como a teologia cristã desempenhou um papel crucial na demonização e subordinação das mulheres, especialmente através da figura da bruxa. Como Laqueur demonstra, a separação de funções entre os sexos se consolidou com o avanço do discurso científico, o que reforçou as desigualdades já presentes no discurso religioso. Ao mesmo tempo, as teorias de gênero de Scott (1995) e Butler (2023) nos permitem entender que essas construções não são naturais, mas culturalmente fabricadas e mantidas ao longo do tempo, tanto nas esferas religiosas quanto nas seculares.

Concluimos que, ao unir as perspectivas de Laqueur (2021) sobre a invenção do sexo, de Foucault (2015), sobre o poder pastoral, e de Butler (2023) sobre a performatividade do gênero, entendemos que as narrativas que legitimam o controle dos corpos femininos não desapareceram, mas foram reconfiguradas. A crítica a essas construções históricas e à desconstrução dos discursos de poder se revelam importantes para desafiar essas formas de controle e imaginar novos caminhos para as identidades de gênero no mundo contemporâneo.

2 DEUS EM CONSTRUÇÃO: REFLEXÕES COM IVONE GEBARA

Quando não sabemos o que vai acontecer, ou não sabemos por que esse ou aquele evento está acontecendo, geralmente atribuímos a vontade oculta de Deus. Quando sentimos medo ou terror em certas situações, quando estamos inseguros ou doentes, imploramos a ajuda desse ser que, de acordo com a nossa imaginação, ou nossa fé, teria a força para sustentar nossa fraqueza. Finalmente, se eu não sei os porquês do que acontece, eu afirmo que pelo menos alguém sabe, e que esse alguém se chama Deus (Gebara, 2023, p. 15).

Faremos neste capítulo uma reflexão crítica sobre *o que é Deus e Como ele foi construído*, a partir das análises de Ivone Gebara, uma das principais teólogas feministas do Brasil e também figura principal desta pesquisa. Segundo Gebara (2023), Deus se mistura com a história humana, com muitas percepções e experiências. Somos seres que vivemos, no sentido de dar sentido a algo, de criar símbolos e, por isso, muitas vezes, é necessário, para nós, darmos explicações, seja na nossa vida cotidiana, seja no motivo da existência, no motivo do sofrimento ou da felicidade. Sentimos que algo nos falta, que não estamos nesse mundo por acaso e que temos que preencher esse vazio de alguma forma. Então, surge o desejo de encontrar explicações coerentes ou menos coerentes sobre a nossa existência:

Muitas vezes penso existem muitas maneiras de dizer o mistério que não nossas próprias formulações. A reflexão sobre a importância da subjetividade humana levava-nos a considerar a diversidade das crenças e das abordagens de Deus em um mesmo grupo ou em uma mesma comunidade praticante (Gebara, 2005, p. 171).

Observamos que a teóloga destaca a subjetividade humana, sugerindo que a experiência de Deus é única para cada ser humano, moldada pelas particularidades de suas vidas, contextos e histórias. Ao considerar a diversidade de crenças e abordagens dentro de uma mesma comunidade, destaca-se a importância de uma teologia que reconheça e respeite essa multiplicidade de perspectivas, em vez de tentar impor uma uniformidade religiosa. Essa visão se alinha com sua crítica ao Deus cristão tradicional, que, muitas vezes, é apresentado como um modelo rígido e normativo, sustentando estruturas patriarcais e excludentes.

A formação do conceito de Deus, de acordo com as perspectivas antropológicas, filosóficas e históricas, reflete uma interação complexa entre as experiências humanas, os sistemas de crenças culturais e os questionamentos existenciais. Esses saberes buscam compreender como as representações divinas

emergem e se transformam ao longo do tempo, revelando a influência da sociedade, da cultura e do pensamento reflexivo no processo de criação e interpretação do divino. Desse modo,

Se abstrairmos do ideal ascético, vemos que o homem não teve até agora finalidade alguma. A sua existência sobre a Terra carece de objetivos. “Por que existe o homem?” Eis uma pergunta sem resposta; o homem e a terra não tinha liberdade; em cada passo do destino humano ressoava este grito. “Em vão!” Eis a finalidade de todo ideal ascético; queria dizer que em volta do homem havia uma imensa “lacuna”, não sabia justificar-se a si mesmo, interpreta-se, afirma-se; sofria antes o problema da vida. E sofria de muitas maneiras; era antes de tudo um animal “doente”, e o seu problema, porém, não era a dor, mas a razão da dor. “O homem, o animal mais valoroso e enfermo, não repele a dor, antes a procura contanto que lhe digam o porquê” (Nietzsche, 2007, p. 113).

Como destacado acima, Nietzsche (2007) aborda a falta de propósito e finalidade da existência humana, fazendo um contraponto com o ideal ascético, que busca a transcendência e significados. Percebemos que até agora a humanidade não demonstrou a sua real finalidade, de modo que perguntamos: *Por que existimos?* Essa pergunta, da qual ainda não temos uma resposta, é preenchida com justificativas, interpretações sobre a existência humana.

Nesse sentido, nos deparamos com os problemas da vida e sofremos de várias maneiras. Porém, sofremos ainda mais pela busca, pela razão e significado por trás dessa dor; ansiamos por querer compreender a finalidade, a explicação que justifique a nossa criação. Assim,

Com relação a um raciocínio mais organizado ou a um pensamento mais reflexivo, falo de mistério como uma tentativa de afirmar de outro modo a experiência humana da transcendência constitutiva de nosso psiquismo ou de todo o nosso ser. Somos marcados pela sede que temos de algo além de nós, sede que nos levou a situar a transcendência como uma entidade fora de nós. Diante do outro, que está fora e é maior que nós, sentimos segurança em relação ao destino do mundo, às decisões históricas, ao estado de nossas relações. Fica mais fácil atribuir-lhe as graças e os infortúnios de nossa história. Torna-se fácil requisitar sua ajuda e agradecer-lhe recompensas (Gebara, 2005, p. 176).

Entendemos que Gebara (2005) propõe que a transcendência seja uma dimensão constitutiva do ser humano, ou seja, está intrinsecamente ligada ao nosso psiquismo e à nossa existência. Contudo, em vez de reconhecer essa transcendência como parte de nós mesmos, tendemos a situá-la fora de nós, como uma entidade superior, que controla ou influencia nossas vidas. A projeção dessa transcendência, para além do humano, cria uma estrutura de poder simbólico, que

proporciona segurança e conforto diante da imprevisibilidade da vida e da história. Ao conceber a transcendência como um "outro" maior que nós, depositamos nesse ser divino a responsabilidade por nossas decisões, destinos e relações, tanto no nível pessoal quanto coletivo. Essa externalização facilita o entendimento das graças e infortúnios, permitindo que os seres humanos atribuam a um Deus exterior a responsabilidade pelos acontecimentos da história e pelas suas próprias vivências.

Há um processo de alienação da transcendência no pensamento religioso cristão tradicional. Segundo Gebara (2005), essa externalização da transcendência é um mecanismo de fuga do humano, transferindo as responsabilidades éticas e existenciais para um ser superior. Em vez de nos apropriarmos de nossa capacidade de transcendência, a religião institucionalizada nos incentiva a buscar fora de nós aquilo que, na verdade, é constitutivo de nossa própria subjetividade.

Esse processo, em sua visão, enfraquece a autonomia humana, ao reforçar uma dependência de um Deus externo, ao qual atribuímos o controle sobre nossas vidas e destinos. Ao situar a transcendência fora de si, o sujeito perde parte de sua capacidade de autoafirmação e transformação, tornando-se dependente das graças que esse outro transcendente oferece ou retira.

Sendo assim, entendemos que a transcendência pode ser tanto uma ferramenta de opressão quanto de emancipação. Quando questionada, a externalização da transcendência abre espaço para um entendimento de Deus e da espiritualidade, que reconhece a subjetividade humana, que não é o outro, mas o mistério que está a nossa volta, não como algo de fora, mas que faz parte da existência de qualquer existência, que nos leva a considerar uma outra transcendência, a da terra, dos rios, dos animais, da natureza.

Com isso, destacamos que as crenças começam em nossos corpos, nas experiências que as crenças nascem e não necessariamente precisam ser afirmadas como crenças religiosas. Elas são colocadas como expressão da existência do próprio mistério da vida. Vale reforçar que tais crenças são variadas.

Os primeiros encontros com o sagrado emergiram da corporalidade, dos anseios que surgem da necessidade de sobreviver, das emoções que experimentamos. Portanto, as religiões surgem a partir de nós mesmos, e não de entidades superiores, que existem apenas para serem adoradas, veneradas e obedecidas. Somos nós que as concebemos e as reverenciamos por amor a nós mesmos. Nessa perspectiva, Gebara (2023, p. 26) aponta que

Arqueólogos e Antropólogos, investigando o conhecimento das culturas primitivas, descobriram que as primeiras manifestações religiosas vividas pelos seres humanos tinham a ver com o espanto frente ao nascimento, a atração sexual, a fertilidade da terra e dos animais, as estrelas e os astros, a morte e a necessidade de cuidados recíprocos que precisamos para viver.

Percebemos que a religião é como algo que não nasce de um desejo por um "Deus" abstrato e transcendente, das interações cotidianas dos seres humanos com seu ambiente, seus corpos e suas comunidades. O "espanto" mencionado é como o ponto de partida para a construção de significados em torno da existência humana e das forças naturais que os primeiros humanos não compreendiam completamente, mas com as quais estavam em profunda conexão. A natureza desses eventos, nascimento, morte, fertilidade, sexualidade, são elementos da vida, que transcendem o entendimento racional e, por isso, eram revestidos de um caráter sagrado e misterioso.

Ao focar nesses aspectos da vida humana, Gebara (2023) propõe que a religiosidade primitiva era enraizada nas necessidades e experiências materiais e emocionais da vida cotidiana. A conexão com o ciclo da vida e da morte; o sustento da terra e a necessidade de proteção e cuidado mútuo são fatores que mostram uma religião menos centrada em abstrações filosóficas e mais próxima da realidade vivida.

Essa abordagem também implica que as primeiras religiões eram marcadas por uma relação direta com a natureza e com o corpo, em oposição a uma espiritualidade desligada do mundo material, como acontece com o cristianismo fundamentalista:

Por que estarei discorrendo sobre o mistério sem imagem ou mistério que tudo transpassa? É difícil dizer, é como se a palavra de Deus se tivesse tornado insuficiente para expressar esse tipo de "mais", de "além" das palavras, de conhecido e desconhecido, ou de insatisfação, que carrego comigo quando procuro o sentido da vida. Essa experiência me dá vontade de calar a palavra de Deus em meus discursos e escritos, já que essa palavra, tão marcada pela visão hierárquica dualista do mundo, tornou-se ciência, pretensão de verdadeiro conhecimento, poder absoluto, dominação de consciência, conhecimento quase totalitário dos sentimentos, hipóteses alçadas ao nível de certezas (Gebara, 2005, p. 175-176).

Compreendemos que a maneira como a "palavra de Deus" tem sido tradicionalmente concebida e utilizada no cristianismo se tornou insuficiente para expressar o mistério. Gebara (2005) reconhece uma limitação na linguagem religiosa, especialmente aquela marcada por uma visão hierárquica e dualista do

mundo, com a tendência de transformar Deus em uma ciência, um conhecimento que se pretende absoluto, fixo e totalitário, capaz de dominar as consciências e moldar sentimentos com uma certeza imutável.

A teologia cristã, ao longo dos séculos, foi institucionalizada e moldada por estruturas patriarcais. Essa teologia, ao impor verdades fixas e se estabelecer como uma ciência do divino, perdeu a capacidade de abarcar o "mais" e o "além", ou seja, o mistério transcendente de Deus, que vai além das palavras e das categorias rígidas.

Para Gebara (2005), essa visão dualista e hierárquica do mundo, presente na teologia cristã, impôs limites ao mistério de Deus e o transformou em um instrumento de dominação, ao invés de algo que celebra a pluralidade e a complexidade da vida:

Cheguei a um momento da minha vida em que ainda digo Deus, mas sem nenhuma exatidão a esse respeito; a cada vez que digo ou murmuro seu nome na intimidade, o conteúdo é sempre igual e, ao mesmo tempo, é alguma coisa diferente das vezes precedentes. Digo Deus sem atribuir-lhe uma identidade específica; como se fosse uma respiração, uma força, um queixume, um clamor diante de situações intoleráveis, diante de crescente violência, diante de meu próprio desalento; como esperança, alívio, desejo de liberdade, alegria, amor. Mas também me calo quando posso... Não digo nada, recebo o que é e tento fazer alguma coisa (Gebara, 2005, p. 174).

Gebara (2005) reflete um amadurecimento de suas questões teológicas e existenciais, quando Deus se torna subjetivo e fluido aos seus sentimentos, colocando Deus em movimento, como algo que surge em meio às experiências cotidianas. Entendemos que esse conceito de Deus está ligado à noção de subjetividade humana, quando ela afirma que Deus pode ser tanto "esperança, alívio, desejo de liberdade" quanto um "clamor diante de situações intoleráveis". Além disso, insere o divino em meio à realidade humana, enfatizando sua presença nas lutas e nos momentos de resistência, mas também no silêncio e na aceitação.

Deus, para Gebara (2005), está em constante construção, pois está ligado às dinâmicas sociais e aos desafios enfrentados pela humanidade. Nessa perspectiva,

Deus é a palavra mais diáfana que hoje se possa pronunciar. É um conceito vazio, como disse anteriormente. Mas também é a palavra mais usada por aqueles que têm grandes certezas. É uma das palavras mais subjetivas que existem. E, no entanto, fala-se como de uma "coisa" evidente, objetiva para todos. Apropriam-se da palavra de Deus para fortalecer qualquer poder, sobretudo os poderes despóticos (Gebara, 2005, p. 174).

Percebemos que a ideia de Deus pode ser manipulada, para sustentar sistemas de dominação e controle, em contextos religiosos e políticos. Gebara

(2005) está alinhada a uma visão crítica do Deus cristão tradicional. Ela identifica que a construção desse Deus, ao longo da história, serviu para justificar relações de poder que oprimem, sobretudo as mulheres, relegando-as a papéis sociais e religiosos limitados. Assim, Gebara (2005, p. 172) se distancia do conceito de um Deus associado ao poder absoluto e à dominação:

A palavra de Deus, para nós, é uma palavra masculina, e, é claro, isso já define a relação pessoal e cultural com a palavra. A compreensão de Deus ligada ao poder público de nossas sociedades é evidente, mesmo que as primeiras imagens de Deus sejam transmitidas às crianças através das mulheres. Aliás, nós, feministas, nos debatemos e não raro nos confundimos com o masculino e o feminino de Deus. E muitas vezes sucumbimos à facilidade da forma masculina de linguagem ou diante de nossa história masculina de Deus. A imagem mais poderosa dele em nossa cultura permanece masculina! Essa espécie de imagem de dupla ou tripla pertinência, no meu entender, parece ter sua explicação nos condicionamentos culturais que vivemos.

Analisamos a relação entre a linguagem, a cultura e a representação de Deus dentro de uma sociedade patriarcal. Gebara (2005) destaca como a palavra "Deus" é tradicionalmente concebida como masculina, refletindo e reforçando as estruturas de poder dominantes em nossa cultura, ao mesmo tempo em que revela as tensões e desafios enfrentados pelas feministas teólogas ao lidar com essa construção.

Ao definir Deus como masculino, cria-se uma relação de poder, que vai além da esfera religiosa, se entrelaçando com o poder público e a organização social em geral. Essa observação sugere que a visão dominante de Deus como uma figura masculina está enraizada na própria estrutura patriarcal da sociedade, em que o poder e a autoridade são historicamente vinculados ao masculino.

Seguindo essa linha de análise, a Bíblia tem sido usada para justificar interpretações e políticas patriarcais universalistas, funcionando como um instrumento de dominação sobre as mulheres e corpos dissidentes. Nas culturas monoteístas, a linguagem de Deus é predominantemente masculina, representada por figuras como Deus Pai e Deus Filho.

Essa representação masculina de uma figura tão poderosa quanto Deus é expressa tanto na linguagem gramatical, como podemos observar em Gênesis 1 "Deus fez o homem a sua imagem e semelhança", quanto na imaginação cultural, criando um espaço simbólico extremamente fechado.

Tal construção simbólica e emocional torna difícil imaginar Deus de outra forma, pois a figura masculina foi profundamente enraizada na cultura e na psique

coletiva. Para o feminismo teológico, enxergar Deus através de uma nova compreensão simbólica do ser humano torna-se uma tarefa importante. Esse esforço visa romper com as estruturas de dominação e submissão, que têm historicamente subjugado às mulheres.

No livro *O sagrado e o profano*, Eliade (1992) argumenta que a crença desempenha um papel fundamental na relação entre os indivíduos e o mundo divino, fornecendo uma base para a orientação e o significado na vida, não se limitando apenas a um conjunto de dogmas e doutrinas, mas é uma atitude fundamental, que permeia toda a experiência individual, na qual as pessoas buscam uma conexão pessoal com o divino e encontram significado e propósito em suas vidas. Assim,

Cada mito mostra como uma realidade veio à existência, seja ela a realidade total, o Cosmos, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, uma instituição humana. Narrando como vieram à existência as coisas, o homem explica as e responde indiretamente a uma outra questão: por que elas vieram à existência? O "por que" insere-se sempre no "como". E isto pela simples razão de que, ao se contar como uma coisa nasceu, revela-se a irrupção do sagrado no inundo, causa última de toda existência real. (Eliade, 1992, p. 51).

As crenças moldam as visões de mundo, fornecendo orientação e significado na vida; elas podem transmutar ao longo do tempo, adaptando-se às mudanças culturais e históricas. Sendo assim, é uma grande força na busca humana pelo sagrado e na construção de uma identidade religiosa, sendo um mecanismo que organiza o universo simbólico e as relações humanas. Ao longo do tempo, as crenças mudam, adaptando-se às novas circunstâncias. Assim, o "como" algo veio a ser está ligado ao "porquê". Desse modo, a crença atua como uma força viva, molda a identidade religiosa e também oferece respostas sobre a existência.

No entanto, segundo Gebara (2005), há crenças que, ao evitarem a reflexão crítica, podem desviar as pessoas de sua própria realidade. Essas crenças enfatizam práticas devocionais e rituais como uma maneira de evitar a angústia existencial e reafirmar a submissão à suposta vontade de um Deus externo:

As crenças religiosas que evitam a reflexão nos distraem de nossa própria realidade: elas procuram mostrar a magnitude do exterior em relação a nós, proclamam a importância de devoções, celebrações, rosário, Bíblia para evitar a angústia e convencer - se da vontade de um Deus sobre nós (Gebara, 2005, p. 179).

Com base nessa perspectiva crítica, entendemos a ideia de que crenças podem se transformar em mecanismos de controle, que, ao invés de possibilitarem

uma relação reflexiva e consciente com o sagrado, acabam distraíndo as pessoas de sua própria autonomia e capacidade de questionamento, pois

Trazer a transcendência de volta para nós, e não para um ser em si, significa dizer que, infelizmente, não existiria transcendência para guiar-nos e a qual pudéssemos imitar! Estaríamos condenados a nós mesmos! Seríamos então esse mesmo corpo em processo de evolução, sem que exista um outro maior que nós? Pensar é saudável e angustiante ao mesmo tempo! Gostaria de evidenciar o estado de saturação que a hegemonia do sentido imposto por um Deus todo-poderoso e mas masculino provocou em mim e em outras pessoas. Creio urgente a convocação a uma compreensão crítica, a um confronto entre nós e conosco (Gebara, 2005, p. 180).

Gebara, então, propõe um deslocamento da transcendência para o próprio ser humano, reconhecendo que não existe um ser superior e independente que possamos imitar ou seguir cegamente. E talvez reconhecer isso nos leve a enfrentarmos a nossa autonomia, sem a segurança de um Deus externo, que dite o caminho. Esse pensamento expõe a angústia e o desafio de viver sem a certeza de uma autoridade transcendente, mas ao mesmo tempo reconhece que essa reflexão crítica é necessária para o processo de libertação das imposições religiosas hegemônicas.

Entendemos que o cristianismo tradicional, imposto por um Deus masculino, revela o esgotamento de uma teologia que, por séculos, tem legitimado formas de poder patriarcal e controle sobre os corpos e subjetividades; é preciso questionar e enfrentar, para que esse movimento contínuo de Deus faça uma ruptura com essas estruturas que naturalizam a opressão e a dominação:

Começamos a denominá-lo Deus, depois a tornamos masculina, depois dominamos o mundo, inventamos guerra, matamos e continuamos a matar. O imperialismo legitima-se em nome de Deus. Não quero reduzir a liberdade a uma deusa ou a um deus. Eles, por sua vez, também a reduziram a sua imagem e semelhança, eliminaram sua criatividade e limitaram seu entusiasmo e diversidade. Fariam com que acreditássemos terem sido ele a nos concedê-la, que devemos a eles a liberdade. Os deuses não podem se apossar da liberdade; da mesma forma, e pela mesma razão, nenhum ser humano pode julgar-se senhor em liberdade ou senhor da liberdade. Simplesmente, estamos na liberdade, estamos nessa respiração, soprando como o ar que entra e sai das narinas (Gebara, 2005, p. 228-229)..

Observamos na crítica de Gebara (2005) uma construção histórica e cultural de um Deus patriarcal e imperialista, questionando a instrumentalização da divindade como mecanismo de poder e controle, que utiliza Deus para justificar guerras, domínios e opressões. A teóloga atribui a Deus a origem da liberdade. Historicamente, a liberdade foi reduzida e moldada conforme os interesses de

poderes religiosos e políticos, que se apropriaram dessa narrativa para manter o controle sobre as sociedades, fazendo uma reflexão sobre como as instituições religiosas e políticas impuseram limites à liberdade sob o pretexto de autoridade divina e como a desconstrução desse conceito cria espaço para uma compreensão autônoma da liberdade humana.

É importante questionarmos e avaliarmos constantemente as crenças e valores; as convicções devem ser relevantes para o contexto atual, bem como fornecer respostas para as questões que enfrentamos hoje. É necessário que abandonemos essa mentalidade rígida e estática em relação às nossas crenças, reconhecendo que elas são construções humanas, que, ao longo do tempo, se modificam.

As reflexões de Ivone Gebara nos convidam a essa desconstrução crítica, propondo uma visão fluida e contextualizada da fé. Com base nessa construção histórica do Deus cristão, abordaremos, no próximo capítulo, como as teólogas feministas fazem para desconstruir a sua fé e o cristianismo fundamentalista, como uma forma de poder de resistência e subversão, que legitima suas formas de existir.

3 A PINTURA DA SUBJETIVIDADE: PROMOVENDO UM FEMINISMO TEOLÓGICO

Vamos iniciar este capítulo como artistas críticas, explorando o vasto e vibrante quadro das Teologias Feministas. À medida que damos nossa primeira pincelada neste complexo painel, começamos a visualizar a riqueza e a diversidade das contribuições das Teólogas Feministas contemporâneas: Ivone Gebara (2005), Nancy Cardoso (2009) e Alexya Salvador (2023).

O título deste capítulo, "A Pintura da Subjetividade", não é apenas uma metáfora, mas uma alusão direta à ideia de que a vida e a teologia podem ser vistas como uma obra de arte em constante mudança, uma concepção inspirada na estética da existência, de Michel Foucault (2007).

O autor introduz o conceito de *estética da existência* nas suas aulas de 1984, para descrever uma forma de viver, na qual a vida é vista como uma obra de arte. Segundo Foucault (2007), a vida não deve ser apenas vivida, mas também esculpida e estilizada de maneira consciente e intencional.

Essa ideia se opõe à visão tradicional de uma vida regida apenas por normas sociais e morais preexistentes. Em vez disso, cada indivíduo deve ser o artesão de sua própria vida, criando-se continuamente através de suas escolhas e ações. Foucault (2007, p. 44) faz a seguinte reflexão: "Eis o que tentei reconstruir: a formação e o desenvolvimento de uma prática de si que tem como objeto constituir a si mesmo como artesão da beleza de sua própria vida".

Para entender melhor como essas Teólogas Feministas e os conceitos de Foucault se interseccionam, é necessário compreender que o conceito de *estética da existência* está intrinsecamente ligado à *ética*, às *práticas de si* e às *técnicas de si*.

Para Foucault (2017), a *ética* é necessária para construir a vida como uma obra de arte. Esse processo envolve um trabalho com o eu, realizado através de relações de autocontrole, autoconhecimento, autocriação e autotransformação. Na ética foucaultiana, esse trabalho permite ao sujeito criar suas próprias normas e valores, por meio de práticas de si. O trabalho ético com o eu é contínuo e só se encerra com o fim da vida.

As *práticas de si* estão associadas aos códigos de coerção, métodos, regras, costumes da própria cultura, legislação moral e incorporação de valores éticos e

estéticos à existência. Essas práticas criam novas formas pelas quais as pessoas se impõem, mas também e, sobretudo, se transformam de maneira não normativa. Práticas de si se referem às ações concretas e cotidianas que o sujeito realiza para aplicar as técnicas de si. São elas as atividades diárias e os hábitos que implementam as técnicas de autoformação.

Para Foucault (1994), as *técnicas de si* permitem aos indivíduos efetuarem sozinhos ou com a ajuda de outros um certo número de operações sobre seus corpos e suas almas, seus pensamentos, suas condutas, seus modos de ser. Elas são as ferramentas e os procedimentos através dos quais os sujeitos buscam modificar seus comportamentos, pensamentos e atitudes.

A partir disso, Foucault trouxe uma nova perspectiva sobre a ética, a subjetividade e a existência humana e, por isso, neste trabalho, consideramos relevante para o campo da Teologia Feminista, Ecofeminista e Queer, a compreensão da espiritualidade a partir de suas experiências.

Antes de tudo, faz-se necessário apresentar algumas implicações sociais e históricas da Teologia da Libertação¹¹ com a Teologia Feminista. A Teologia da Libertação emerge na América Latina, na década de 1960, e, segundo Rocha (2021), enfoca a luta contra a pobreza e a injustiça social, defendendo a ideia de que a salvação cristã deve ser vivida através do compromisso com os pobres e marginalizados.

Embora a Teologia Feminista se baseie nos fundamentos da Teologia da Libertação, ela expande esses conceitos, ao introduzir e explorar questões importantes para o cristianismo, como sexualidade, corporeidade, representações patriarcais de Deus, gênero e a exclusão das mulheres dos ministérios ordenados, temas que foram, em grande parte, negligenciados pela Teologia da Libertação, como podemos observar na citação a seguir:

A teologia da libertação, como uma corrente de pensamento, emerge na América Latina na década de 1960 do século XX, considerada uma das grandes elaborações teológicas do cristianismo no referido século. Ao lado desta teologia outras teorias genuinamente latinoamericanas surgidas no último século, causaram impacto local e mundial, são: Pedagogia do Oprimido, Teoria da Dependência, e a mais recente Colonialidade do Poder (SEGATO, 2015). Tais teorias elaboradas no cerne da América Latina

¹¹As contribuições do pontificado do Papa João XXIII e do Concílio Vaticano II (1962-1965) favoreceram o surgimento dessa teologia. Igualmente, foram importantes as mudanças ocorridas na América Latina, no âmbito social e político, que apontaram novos direcionamentos para a igreja local.

cruzaram e dividiram o Norte e o Sul global e encontraram espaço entre outras formulações existentes, consagradas no meio social e acadêmico. Essas teorias foram inovadoras ao enunciar e, especialmente, denunciar situações de exclusão social, econômica, cultural, histórica e religiosa que assolam o sul do mundo, questões até então inauditas nos ambientes acadêmicos (Rocha, 2021, p. 2).

Essas correntes de pensamento, desenvolvidas no contexto latino-americano, desafiaram as formulações teóricas dominantes e trouxeram à tona as realidades de opressão e marginalização. A Teologia da Libertação, em particular, defende que a fé cristã deve estar ligada à luta pela igualdade social, enfatizando a opção preferencial pelos pobres e oprimidos. Esta traz um profundo impacto não apenas na prática religiosa, mas também na maneira como as questões de justiça social são abordadas nas esferas acadêmica e política.

Vale salientar que os modelos teológicos da Teologia da Libertação são caracterizados pelos estudos, segundo Rocha (2021), do teólogo peruano Gustavo Gutiérrez e dos brasileiros Hugo Assmann e Leonardo Boff, por compreenderem e articularem reflexões teológicas a partir das realidades de exclusão, pobreza e opressão, vividas pelo povo latino-americano.

O sociólogo e pensador crítico latino-americano Michel Löwy (1991, p. 41) observa que "Hugo Assmann, em 1970, desempenha um papel pioneiro, elaborando os primeiros elementos de uma crítica cristã e libertadora ao desenvolvimentismo".

Segundo Musskopf (2008), é importante destacar a significância da obra "Teologia da Libertação - Perspectivas", de Gustavo Gutiérrez, que é amplamente reconhecido como o fundador dessa corrente teológica. Em seu livro, ele apresenta uma estrutura detalhada da Teologia da Libertação e organiza suas principais ideias. Cabe mencionar que essa teologia não se limita a um único teórico, pois desde o início se mostrou uma teoria orientada para a prática. Assim,

A teologia da libertação se desenvolve extensamente na América Latina e no Caribe. Aferiu a repercussão internacional e desperta a atenção do Vaticano que, a partir da década de 1980, enceta um período de caça e combate à Teologia da Libertação e de seus autores/as por meio da figura do então Papa João Paulo II e seguido do Papa Bento XVI. Atualmente, a teologia da libertação apresenta novas perspectivas de análises e evoca temas como a ecologia, tendo um dos grandes expoentes o autor Leonardo Boff que tem realizado diversos aportes (Rocha, 2021, p. 4).

A partir da citação acima, é possível compreender que a ascensão da Teologia da Libertação gerou reação do Vaticano, que a observava com receio, em virtude de suas implicações sociopolíticas. A corrente teológica, em sua defesa dos

oprimidos e em sua crítica às estruturas de poder, é vista como potencial ameaça à ordem social e à doutrina oficial da Igreja.

Em 1984, a Congregação para a Doutrina da Fé, sob a liderança do Cardeal Joseph Ratzinger (futuro Papa Bento XVI), publicou a Instrução "*Libertatis Nuntiatio*"¹², na qual se distanciava da Teologia da Libertação, em sua análise marxista da realidade e em sua ênfase na luta de classes. A Instrução enfatizava a primazia da dimensão espiritual da fé e a necessidade de distinguir entre fé e ideologia. Como podemos observar em um dos seus trechos:

Quando o homem pretende libertar-se da lei moral e tornar-se independente de Deus, longe de conquistar a sua liberdade, ele a destrói. Fugindo da medida da verdade, ele torna-se presa do arbitrário; entre os homens, as relações fraternas são abolidas, para dar lugar ao terror, ao ódio e ao medo. O profundo movimento moderno de libertação permanece ambíguo, porque foi contaminado por erros mortais acerca da condição do homem e da sua liberdade. Ele carrega, simultaneamente, promessas de verdadeira liberdade e ameaças de mortais servidões (Vaticano, 1984).

Observamos nessa citação que o Vaticano questiona a eficácia e as consequências dos movimentos de libertação, ao afirmar que a busca pela independência de Deus e da lei moral pode levar a novas formas de opressão. Ele não considera como próximas de Deus as leituras que não seguem inteiramente a bíblia, pois isso causa um afastamento de Deus. A crítica apresentada sugere que, ao se afastar de uma moralidade tradicional e de uma dependência de Deus, esses movimentos podem inadvertidamente criar novas formas de servidão, refletindo uma visão conservadora, que vê a liberdade como intrinsecamente ligada à moralidade religiosa tradicional.

A Teologia Feminista, assim como a Teologia da Libertação, enfatiza a necessidade de uma prática teológica, que responda às realidades de exclusão e injustiça. No entanto, ao contrário da visão conservadora que o Vaticano representa, a Teologia Feminista busca expandir a compreensão da liberdade e da justiça para incluir uma perspectiva de gênero, que desafia as normas patriarcais e promove a igualdade.

Sendo assim, entendemos que a Igreja Católica Oficial desconsidera a Teologia da Libertação, ainda que ela continue seguindo os padrões normatizadores

¹²Disponível em:
https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_po.html

patriarcais, o que não vai ser diferente da Teologia Feminista, já que rompe os dogmas da figura patriarcal.

É importante destacar que a Teologia Feminista faz críticas à Teologia da Libertação, a partir do momento em que esse pensamento se compromete com a justiça social e não consegue incluir as mulheres nas suas práticas e especificidades, colocando todos como se suas opressões fossem as mesmas. A opressão das mulheres não pode ser entendida apenas em termos de classe ou status econômico, não conseguindo, assim, romper com as estruturas patriarcais:

Passei a compreender que a libertação econômica desejada pelos movimentos de libertação na América Latina não levava em conta a verdadeira situação das mulheres. Estávamos imiscuídas aos oprimidos e opressores do mundo, como se a diferença de gênero não interferisse nos diferentes comportamentos sociais. Nosso papel social não era importante para as grandes decisões, mesmo que os discursos sobre a importância da mulher no trabalho e no lar, periodicamente voltassem à baila. Na verdade, nosso reino continuava a ser o lar, o cuidar dos filhos e doentes, ou as atividades consideradas sem maior importância pelo sistema capitalista. Havia sido sempre assim e não parecia diferente para os movimentos de libertação! (Gebara, 2005, p. 130-131).

Ao analisar essa escrita, percebemos uma lacuna nos movimentos de libertação, ao não abordar as desigualdades de gênero, colocando as mulheres no mesmo lugar que a “igreja oficial”, como afirma Gebara (2005, p. 131): “tratava-se de um modelo masculino de libertação”, por não levar em conta as relações de homens/mulheres como produtores e reprodutores de injustiças em todas as relações. Assim,

A teologia feminista se comparada a teologia da libertação não alcançou as comunidades eclesiais uniformemente, devido questionar e desnudar questões pouco ou nada discutidas no interior da Igreja, ponto de tensão entre ambas. Nesse sentido, esse fazer teológico ainda é muito pouco conhecido, silenciado, enfim, não há respaldo acadêmico ou eclesial o que dificulta a sua disseminação (Rocha, 2021, p. 9).

Por essa razão, a pesquisa e a análise das Teologias Feministas, Ecofeministas e Queer apresentam desafios significativos, especialmente no campo da historiografia. No entanto, é crucial aprofundar esses temas, para demonstrar que não existe uma única abordagem para a teologia ou uma única maneira de compreender Deus, nossas existências e subjetividades.

Este trabalho busca, portanto, questionar e contestar a cultura patriarcal, que se justifica e se oculta por trás de concepções tradicionais de Deus. Assim, a pesquisa não apenas contribui para uma maior diversidade de perspectivas

teológicas, mas também atua como um protesto contra as estruturas patriarcais que moldam e restringem a compreensão e a prática religiosa.

A Teologia Feminista oferece um caminho para o desenvolvimento das reflexões feministas sobre a prática teológica. Segundo Rocha (2021), em 1968, a Teologia Feminista surge com o lançamento do livro *A Igreja e o Segundo Sexo*, da filósofa e teóloga Mary Dayle¹³, que também se identifica como lésbica e feminista. Esse trabalho causou um impacto significativo tanto no meio acadêmico quanto eclesial, resultando na demissão de Dayle, da universidade onde lecionava, dirigida pelos padres jesuítas nos Estados Unidos (Rocha, 2021). Inspirada pelas ideias de Simone de Beauvoir, cuja obra *O Segundo Sexo* (1949) se tornou um marco na teoria feminista, Mary Dayle apresentou críticas contundentes ao cristianismo, particularmente no que tange à participação e à função das mulheres na religião.

Reconhecendo seus direitos, as mulheres puderam transcender o espaço doméstico e se engajarem ativamente em esferas como a política, a cultura, as associações e os sindicatos. Rocha (2021) apresenta que o objetivo da Teologia Feminista é o de promover o fortalecimento das mulheres tanto no contexto eclesial quanto social. Ao articularem suas próprias perspectivas e experiências sobre Deus, a Igreja e a sociedade, a partir do ponto de vista feminino, elas também impulsionaram o empoderamento de outras mulheres. Como resultado, elas conquistaram autonomia, que antes as subjugava e assumia o controle sobre suas próprias histórias e destinos.

Segundo Gebara (2020, p. 77), o aparecimento das Teologias Feministas pode ser pensado a partir de “Mulheres que insurgiram contra a misoginia das doutrinas religiosas justificadoras também da exploração econômica e social dos corpos das mulheres”. Abordar a religião, de uma perspectiva que transcende a visão sexista masculina, implica reconhecer que, em grande medida, as tradições religiosas, particularmente as monoteístas, têm legitimado a dominação sexual e cultural das mulheres, contribuindo para a configuração de múltiplas formas de repressão sobre os corpos femininos.

¹³No contexto da Segunda Onda do Movimento Feminista, surgiu a Teologia Feminista. O marco que delineou os postulados teóricos da reflexão feminista foi o livro de Simone de Beauvoir (*O segundo sexo* - 1949), no qual ela questiona a disparidade entre os sexos. Na área da Teologia, a irrupção da Teologia Feminista se deu com Mary Daly, em *The Church and the Second Sex* – 1968, e *Beyond God the Father* – 1973, falando das “arrasadoras e traiçoeiras dinâmicas que funcionam para sustentar a maneira sexista de ver o mundo” (Musskopf, 2009, p.134-135).

Já a Teologia Ecofeminista oferece bases para a construção de uma nova tela teológica, que amplia essa análise, ao integrar questões de justiça ambiental com a justiça de gênero, destacando a interconexão entre a opressão de mulheres e a degradação ambiental. Nancy (2009) examina criticamente como certas passagens bíblicas têm sido interpretadas e utilizadas para justificar aspectos da condição humana atual e ambiental. Por exemplo, a narrativa do pecado original, em que Eva e Adão desobedeceram a Deus ao comerem o fruto proibido do Jardim do Éden, tem sido interpretada para explicar o sofrimento humano e a dificuldade no trabalho, como resultado do pecado.

Segundo essa perspectiva, o trabalho árduo e o sofrimento são vistos como consequências diretas dessa transgressão, e a mulher é, além disso, condenada a um sofrimento específico, relacionado ao seu corpo. Essa interpretação estabeleceu um sistema de dominação masculina, que controla tanto a natureza quanto as mulheres. Os versículos que sustentam essas ideias contribuem para uma separação entre a humanidade e a Terra, reforçando justificativas para o sofrimento das mulheres e perpetuando a opressão patriarcal e a exploração ambiental, como analisa Nancy Cardoso (2009, p. 21):

Este modelo explicativo e suas imagens vêm de Gênesis 3 “Maldita é a terra por tua causa: em fadigas obterás dela o sustento durante os dias da tua vida... no suor do teu rosto comerás o teu pão até que tornes à terra...”. O texto ecoa como um destino traçado que não pode ser modificado: este aperto, todo este sofrimento, toda esta lida tem um porquê...Vem do começo, vem do início. O mito normaliza e naturaliza a inimizade e maldição da terra, e o trabalho sofrido, o suor e a morte”.

Identificamos que a forma como as realidades e suas interações conflituosas são apresentadas exerce uma poderosa influência narrativa e simbólica, que contribui para a construção de soluções imaginárias no contexto cultural coletivo. No caso específico de Gênesis 3, a narrativa oferece uma justificativa para a alienação dos meios de produção e cria um mecanismo que responsabiliza e normatiza o trabalho e a reprodução associados ao sofrimento. Esse mecanismo de atribuição de culpa e responsabilidade legitima a dominação e a subordinação das mulheres, funcionando como um mito de origem, que reforça e perpetua desigualdades de gênero e estruturas patriarcais.

A análise de Nancy (2009, p. 23) ganha ainda mais relevância quando relacionada com a prática desse pensamento: "Na perspectiva da ação pastoral da

CPT, esta formação articulada entre Bíblia + relações de gênero e antropologia pode capacitar os agentes a uma intervenção crítica e criativa junto às comunidades na luta pela terra e na terra".

A formação proposta pela Pastoral da Terra (CPT) sugere uma abordagem integrada, para promover uma intervenção crítica. Isso enfatiza a necessidade de uma reflexão sobre como as narrativas bíblicas podem perpetuar estruturas de poder e desigualdade, e como uma abordagem multidisciplinar pode capacitar os agentes a lutar por justiça e equidade, tanto na esfera da terra quanto nas relações de gênero.

Já a Teologia Queer é uma abordagem mais ampla, que visa expor a instabilidade das identidades, das questões de gênero e sexualidade, e das normas estabelecidas. Seu objetivo não é adotar um projeto normativo fixo, mas permitir que um processo criativo, guiado por intenções diversas e dinâmicas, se desenrole. Em vez de seguir um conjunto rígido de regras ou padrões, a Teologia Queer promove a fluidez e a experimentação nas práticas e conceitos teológicos; porém, foi quem primeiro começou com as Teologia Gay e Lésbica, como podemos observar abaixo:

A Teologia Gay desenvolvida nas décadas de 80 e 90 representou o rompimento com um discurso apologético no contexto do Movimento de Libertação Gay, dos Estudos Gays e Lésbicos e das diversas teologias da libertação. Sua importância para a construção da cidadania religiosa de gays e lésbicas é incontestável. Ainda assim, é possível afirmar que continuou sendo uma teologia assimilacionista enquanto defendeu a assimilação pela diferença. Além disso, as categorias "gay" e "lésbica" logo se mostraram limitadas para expressar as identidades construídas e as experiências vividas no contexto do ativismo político e da reflexão acadêmica, colocando-se como um desafio para a reflexão teológica desenvolvida por gays e lésbicas (Musskopf, 2008, p. 143).

Percebemos que a Teologia Gay e Lésbica foram importantes para a construção teológica e afirmação de suas identidades e direitos dentro da comunidade religiosa. No entanto, apesar de sua contribuição, a Teologia Gay, com seu foco nas identidades "gay" e "lésbica", revelou-se limitada, à medida que essas categorias se mostraram insuficientes para abarcar a diversidade de identidades e experiências que surgiam no contexto do ativismo político e da reflexão acadêmica. Essas limitações levaram ao surgimento da Teologia Queer, que abarca a complexidade das vivências e identidades sexuais e de gênero:

O advento da AIDS na década de 80, sem dúvida, foi o fato mais decisivo nas mudanças que ocorreram no Movimento Gay e nos Estudos Gays e Lésbicos. No campo da Teologia Gay não poderia ser diferente. Enquanto

muitos viam na AIDS uma resposta punitiva ao escândalo da experiência gay, teólogos e teólogas precisavam dar uma resposta à crise, tanto desconstruindo esses discursos homofóbicos quanto construindo uma teologia que considerasse a profundidade do impacto da epidemia na vida de pessoas GLBT. No âmbito da Teologia Gay as reflexões centraram-se no campo da ética sexual, sem conseguir lidar com questões mais profundas com relação à espiritualidade e vida após a morte (Musskopf, 2008, p. 147).

Observamos que com as transformações provocadas pela epidemia da Aids¹⁴ e pelo ativismo gay, a teologia começou a adotar características cada vez mais *queer*. A Teoria e a Teologia Queer, que surgiram em paralelo com a Teologia da Libertação Gay, empregam o conceito de "queer", segundo Musskopf (2008, p. 148), "para transgredir, para virar ordens estabelecidas de cabeça para baixo e ao avesso, para resistir à razão convencional e à tradição estabelecida". Dessa forma,

Com a teoria Queer, não heterossexual, e com a Teologia Heterossexual crítica. Também exige que abramos o jogo a respeito de nossas experiências, as quais de forma ou de outra parecem destinadas a fugirem da ideologia normativa sexual da teologia. Além disso, exige que leiamos na contramão questões como instituições heterossexuais, tais como o casamento, bem como a subversividade da espiritualidade popular em muitas culturas não ocidentais. É a partir deste ponto que não apenas descobrimos a face do Deus Queer, mas também questionarmos nosso relacionamento com Deus e veremos emergir novas reflexões sobre santidade e sobre cristianismo (Althaus-Reid, 2019, p. 19).

Segundo a teoria Queer, de Butler (2023), que critica as normas e categorias fixas de identidade de gênero, argumentam que as identidades são performances sociais e que a rigidez das normas heteronormativas podem ser desconstruídas para permitir uma maior fluidez e multiplicidade de experiências.

A teoria queer desafia a ideologia normativa sexual da teologia tradicional, que, muitas vezes, reforça "padrões hetero", isso implica uma abertura para novas formas de compreender a sexualidade e a identidade, que escapam dos moldes socialmente pré-estabelecidos.

Nesse sentido, a Teologia Queer sugere uma reavaliação institucional de práticas heterossexuais, como o casamento e como essas instituições podem ser vistas de uma perspectiva crítica. A partir disso, podemos descobrir uma visão

¹⁴Em uma análise recente, De Bruyn (1999) identificou cinco fatores que contribuem para o estigma da AIDS: (1) o fato de que a AIDS é uma doença ameaçadora à vida; (2) o fato de que as pessoas têm medo de contrair o HIV; (3) a associação do HIV e da AIDS a comportamentos já estigmatizados em muitas sociedades (tais como sexo entre homens e o uso de drogas injetáveis); (4) o fato de que as pessoas com HIV e AIDS são frequentemente consideradas responsáveis por terem contraído a doença; e (5) crenças religiosas ou morais que levam algumas pessoas a concluir que ter HIV ou AIDS seja o resultado de uma falta moral (tal como a promiscuidade ou o "desvio" sexual) que merece punição (Parker; Aggleton, 2021, p. 51).

diferente de Deus, uma visão que não se conforma com as normas heteronormativas e que pode ser entendida como "Deus Queer". Esse conceito desafia as percepções tradicionais, "facilitando a saída de Deus do armário"¹⁵ (Althaus-Reid, 2019, p. 19).

Os diálogos das Teologias (Feminista – Ecofeminista – Queer) se fundamentam na experiência e, por isso, permitem uma análise profunda das vivências subjetivas. A exemplo disso, McLaren (2016, p. 203) aponta a denúncia e a conscientização pela experiência das feministas:

As feministas que apoiavam a prática da conscientização argumentavam que mulheres compartilhando suas experiências em pequenos grupos levavam ao entendimento de que os problemas encarados por elas, como indivíduos, não eram patologias pessoais, mas refletiam um modelo mais amplo de discriminação social e política. Elas alegavam que esse reconhecimento do sexismo como problema social impelia a ação, ação essa dirigida às mudanças sociais e institucionais.

Esse movimento de escuta da experiência é facilmente perceptível nas Teologias Feministas, pois, através de pequenos grupos, que discutem e criticam a forma que as mulheres ainda são colocadas nas leituras bíblicas fundamentalistas, problematizam em reuniões, fazendo debate para perceber que não são as únicas que pensam assim. Um exemplo disso é o grupo as Católicas pelo Direito de Decidir¹⁶.

Nesse sentido, o valor da experiência é propor a desconstrução dos discursos patriarcais e a reconstrução de novos sentidos para a vida. Trata-se de auxiliar na compreensão de como determinados temas são historicamente afirmados e de explorar como essas questões podem ser articuladas em nossa história e cultura

¹⁵O ponto de partida para "tirar a teologia do armário" é justamente resgatar a promessa de indecência da Teologia da Libertação, expressa na sua proposta metodológica clássica (ver-julgar-agir), e dar materialidade à análise de gênero, relacionando-a à sexualidade, afirmando as "histórias sexuais" como fundantes do processo analítico (ver). São as histórias de desviantes sexuais, as narrativas sobre a forma como as pessoas vivenciam e experimentam sua sexualidade na ambiguidade, que podem romper com o discurso hegemônico sobre Deus e fazer frente às consequências desse discurso na vida das pessoas, pois "o papel das histórias sexuais na teologia tem sido repetir e reforçar imaginações (hetero) sexuais para além de processos de naturalização divinizando-as, mas também escondendo o questionamento da realidade e obstruindo a imaginação criativa para encontrar formas alternativas de vida" (Musskopf, 2008, p. 208-209).

¹⁶Há muitas experiências de mulheres, oriundas do cristianismo, que enfrentam as experiências cristãs hegemônicas. Podemos citar Católicas Pelo Direito de Decidir (que estão em vários países latino-americanos, como: Brasil, Argentina, Uruguai, El Salvador, Bolívia, México e outros), Evangélicas Pelo Estado Laico, Evangélicas Pela Igualdade de Gênero e outros espaços de mulheres que unem cristianismo e feminismo, inclusive dentro das igrejas. (Malheiros; Grassi, Grass, 2022, p. 34-35).

atuais. Além disso, busca-se, de maneira reflexiva, enunciar suas crenças e, na medida do possível, viver de acordo com elas:

Com o feminismo, descobri o corpo como ponto de partida para a teologia, para a ética, para compreender outros aspectos das relações entre mulheres e homens. Estava descobrindo teorias e filosofias sobre o corpo que tentavam ultrapassar o dualismo de nossa cultura. Estava descobrindo ideologias oriundas de uma ou de outra concepção do corpo feminino (Gebara, 2005, p.149).

Na análise da escrita de Gebara (2005), que descreve sua aproximação das Teologias Feministas através da valorização do corpo, observamos uma convergência significativa com as ideias de Hélène Cixous (2022). Cixous enfatiza a necessidade de problematizar as ideologias patriarcais que moldam a percepção do corpo feminino, argumentando que essas ideologias devem ser desconstruídas e reimaginadas.

Para Cixous (2022), a escrita feminina deve se fundamentar na experiência corporal e na subjetividade das mulheres, desafiando as normas patriarcais que marginalizam essas perspectivas, pois “É preciso que ela se escreva, porque é a invenção de uma escrita nova, rebelde que, quando chegar o momento da libertação, lhe permitirá realizar as rupturas e as transformações indispensáveis na história” (Cixous, 2022, p. 29).

Assim como uma pintora escolhe cuidadosamente suas cores e técnicas para criar uma obra de arte, as Teólogas Feministas utilizam suas experiências¹⁷, subjetividades¹⁸ e teorias de gênero (Cixous, 2022; Costa, 2020; Butler, 2003) para moldar suas práticas teológicas. Cada uma delas contribui com uma nova tonalidade, um novo traço, enriquecendo a tela teológica com uma diversidade de perspectivas.

Neste capítulo, vamos aplicar uma paleta de cores teórica — as Teologias Feminista, Ecofeminista e Queer — para explorar como essas teologias transformam a tradição religiosa em uma arte de resistência e inovação.

¹⁷De acordo com Jorge Larrosa (2011), a narrativa é uma sequência de acontecimentos e uma valorização das experiências relatadas, visto que sempre estão presentes no dia a dia. E falar sobre experiência, fortalece essa tradição oral. O “ato de contar” é também um poder de efetuação sobre o que narrar, assim, constitui-se revelar o modo pelo qual os sujeitos concebem o vivenciado.

¹⁸Segundo McLaren (2016), a noção de subjetividade, encontrada nas obras de Foucault, em suas obras genealógicas, pode ser vista como um sujeito resistente e ativo.

Ao entrelaçar as teorias de gênero, temos o intuito de apresentar Ivone Gebara, Nancy Cardoso e Alexya Salvador, buscando entender como essas abordagens moldam e reformulam as tradições religiosas com uma paleta de cores teórica e emancipatória. Para a análise das Teologias Feministas, utilizamos os livros escritos pelas mulheres, *sujeitas* desta pesquisa, a saber: *Caminhos para compreender a Teologia Feminista (2023)* e *As águas do meu poço (2005)*, de Ivone Gebara; *Remover pedras, plantar roseiras, fazer doces: por um ecossocialismo feminista (2009)*, *Palavras...se feitas de carne: Leitura feminista, crítica dos fundamentalismos (2013)*, de Nancy Cardoso, e o artigo de Malheiros, Grassi e Grassi (2022), *Entrevistando Nancy Cardoso: a partir da Teologia Feminista latino-americana saber-de-si e saber-do-lugar para acuepar-se*; já para compreensão da Teologia Queer, utilizamos os livros de Althus-Reid, *Deus Queer (2019)*, e a tese de doutorado de Musskopf, *Via(da)Gens Teológicas itinerário para uma Teologia Queer no Brasil (2008)*; para as análises das falas de Alexya Salvador, lançamos mão de entrevistas já realizadas por Grisales e Barreto (2019): *É contra esse Deus que mata, que a gente luta e resiste (2019)*, uma entrevista concedida ao podcast Catarinas¹⁹: *Alexya Salvador, a primeira reverenda travesti da América Latina (2022)*, e o artigo das autoras Barbosa, Nagamine e Silva: *Direitos humanos e os trabalhos da imaginação: uma etnografia da ordenação da primeira reverenda trans da América Latina (2022)*.

As obras dessas Teólogas Feministas têm contribuições para a teologia, pois elas vão além dos limites impostos pelas cátedras acadêmicas tradicionais, mostrando que é possível criar uma teologia a partir de si mesma, de seus próprios desejos, corpos, experiências e subjetividades em relação a Deus, assim esculpindo uma obra de arte única, pessoal e coletiva.

AS TEÓLOGAS

3.1 IVONE GEBARA E A TEOLOGIA FEMINISTA

Sou uma andarilha paulistana, professora e aprendiz da vida. Tornei-me andarilha muitos anos atrás. Queria combater pela justiça social andando pelo mundo. Levantei a bandeira dos pobres, da dignidade das mulheres e em seguida percebi as dores do planeta e de seus muitos biomas

¹⁹Disponível: <https://catarinas.info/alexya-salvador-a-primeira-reverenda-travesti-da-america-latina/>

destruídos por nossa ganância. Do sudeste fui ao nordeste e do nordeste para muitos lugares do pequeno grande planeta (Gebara, 2021 apresentação da obra: A velhice que eu habito).

A ousadia de Gebara é a força motora deste trabalho, pelos seus atos de rebeldia, em vários momentos da sua vida, da escrita, falando da sua existência, das suas angústias pela liberdade, pelo questionamento sobre “*Quem é Deus?*”. De acordo com a autobiografia (2005), Ivone Gebara, natural de São Paulo e nascida em 1944, em uma família sírio-libanesa, é membro da Congregação das Irmãs de Nossa Senhora – Cônegas de Santo Agostinho. Ela é doutora em Filosofia, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e em Ciências Religiosas, pela Universidade Católica de Louvain, Bélgica. Gebara lecionou por 17 anos no Instituto Teológico do Recife, fundado por Dom Hélder Câmara²⁰.

Segundo Gebara (2005, p. 70), o instituto Teológico “era um espaço chave para todos os grupos engajados nas lutas por justiça e mudança sociais e uma referência na reflexão teológica engajada na transformação social de todo o nordeste brasileiro”, até o encerramento da instituição, por determinação do Vaticano, como podemos observar na fala de Gebara (2005, p. 71):

Os conflitos com as forças conservadoras da sociedade e da igreja assim como o poder de Roma não tardaram em se manifestar; alguns anos após o afastamento de nosso bispo Hélder Câmara, o Instituto foi fechado. Foi em novembro de 1989. Vivenciei esse fechamento como vitória do obscurantismo religioso contra a busca de liberdade de tantos grupos de igreja.

A experiência de Ivone Gebara destaca a complexidade e os riscos de se discutir temas controversos dentro e fora da Igreja Católica. A reação do Vaticano ao “silêncio obsequioso”, imposto a Gebara, é um exemplo claro de como a instituição eclesiástica lida com a dissidência. O silenciamento não só reprime a liberdade de expressão, mas também ignora as realidades vividas por muitas mulheres, cujas vozes são frequentemente marginalizadas.

A partir desse depoimento de Gebara, observamos que o poder e a hierarquia na Igreja Católica muitas vezes impede o diálogo aberto sobre questões sociais e morais, que são importantes e mantém as suas doutrinas inalteradas. Gebara, em suas abordagens livres de dogmas e da hierarquia religiosa cristã, oferece uma

²⁰Segundo Rampon (2013, p. 1), Helder Pessoa Camara (1909-1999) é, para muitas pessoas, em particular no Brasil, uma das personalidades mais importantes do século XX. Sua grandeza abrange várias dimensões. É considerado, por exemplo, expoente da profecia.

perspectiva alternativa sobre a experiência e a realidade. Mesmo após o fechamento do Instituto, Gebara e o grupo de trabalho conhecido como Depa (Departamento de Pesquisa e Assessoria), parte integrante do Cenepal, (Centro Nordeste da Pastoral) continuaram a trabalhar em Recife-PE, por doze anos, com os estudos sociológicos, bíblicos e teológicos, partindo dos diferentes meios populares.

Em seus escritos, Gebara (2005, p. 71-72) comenta sobre essa época, afirmando que "tínhamos certeza de que os diferentes grupos da comunidade de base, movimentos paroquiais, e outros deveriam receber uma formação adequada ao nosso tempo, que pudesse ajudá-los a se libertar de conceitos religiosos e interpretações que não privilegiasse a luta pela justiça social". Com efeito,

Esse trabalho me fascina, sobretudo nos primeiros anos. A ideia de ajudar as pessoas a pensar sobre as suas crenças, a liberá-las de falsos conceitos, calava muito profundamente em mim. Sentia-me vivendo a liberdade, apesar dos tempos difíceis, política e economicamente. Sentia ainda que a esperança de muitas pessoas, sobretudo dos estudantes, parecia consolidar-se e crescer (Gebara, 2005, p. 73).

As abordagens de Ivone Gebara estão na atenção à diversidade de interpretações que sustentam a vida das pessoas, em contraste com as fórmulas teóricas políticas ou religiosas que prevalecem em nossas tradições colonialistas. Na sua autobiografia, destacamos uma passagem específica durante o período que viveu no Nordeste.

Gebara percebe as mulheres na construção teológica, principalmente no contexto de um grupo de operários de Dom Hélder Câmara (na formação de jovem ao sacerdócio) do qual fazia parte. As reuniões eram feitas nas casas dos participantes. Nessa situação, Gebara observa uma mulher que fazia o café e servia o lanche, mas nunca ficava nas reuniões, até o dia que chegou a questioná-la:

"Por que você não quer ficar conosco?". Sua resposta foi direta: "Eu não entendo o que vocês dizem. Essa não é a linguagem do meu mundo, e a senhora fala como um homem". Devo confessar que esta última parte da explicação provocou uma reação: "Eu sou mulher e não falo como um homem. Não entendo por que você está dizendo isso". Ela não me poupou e foi ainda mais direta: "A senhora só fala da vida dos operários na fábrica, de suas reivindicações, do trabalho no sindicato, do salário, das lutas políticas etc. Nunca ouvi a senhora falar dos filhos, das mulheres, do quanto sofrem para conseguir alimentar os filhos...A senhora não fala das mulheres operárias nem de suas difíceis condições de vida, de sua condição particular, sobretudo quando estão menstruadas ou têm de amamentar os filhos. Não diz nada sobre sexualidades e submissão aos homens. Não fala da nossa vida diária..." Finalmente me dei conta de tudo aquilo que não era mencionado e que fazia parte do nosso mundo de mulheres. Vi que meus discursos podiam ser engajados socialmente, mas alienados do ponto de

vista de minha condição de mulher. Estava percebendo muitas outras coisas em seu olhar e na sua forma direta de falar. Foi o início de um novo momento, para mim, o início de meu feminismo engajado (Gebara, 2005, p. 122-123).

É possível perceber que, após esse momento, Gebara passa a refletir e fazer uma autocrítica e transformar a sua trajetória, revelando as limitações e exclusões presentes em seu discurso anterior. A resposta da mulher, que aponta a ausência de questões das mulheres e cotidianas nas discussões da autora, sublinha a desconexão entre o discurso engajado de Gebara e as realidades vividas por mulheres operárias. Esse episódio leva Gebara a uma importante reflexão sobre a necessidade de incluir experiências e perspectivas feministas em suas análises e engajamentos políticos.

Ao reconhecer essa lacuna, Gebara alinha seu discurso às experiências concretas das mulheres, marcando o início de seu feminismo engajado, e como ela mesma coloca: “Foi no Nordeste que me declarei feminista e partidária de uma forma concreta de libertação...Foi primeiro aqui, depois além das fronteiras desta parte do mundo” (Gebara, 2005, p. 123). Dessa maneira,

Através de leituras dos textos de mulheres teólogas, meu mundo religioso começou a esboroar e abrir-se a novas abordagens. Minhas certezas teológicas estavam sendo minadas por indagação que antes nunca fizera. Iam mais longe que em minha fase atéia, vivida aos 20 anos! Sentia-me atraída a pensar a religião, a minha religião, de uma outra maneira. E foi o que fiz em meus cursos, conferências, artigos, livros. Comprazia-me experimentando uma certa liberdade, como a que sentimos quando da leitura de livros proibidos ou em conversas eróticas entre amigas...conversas tidas como pecados. Pensar o mundo enquanto mulher não é o mesmo que pensá-lo como um coletivo à procura de modelos preciso de justiça: descubro-me não apenas como ser humano, mas como ser humano mulher, o que pode caracterizar a grande diferença em nossas sociedades (Gebara, 2005, p.134).

A transformação teológica de Gebara, primeiro desencadeada através de um questionamento feito a ela, e agora através das leituras feministas, é um exemplo de como as teorias de gênero podem ser aplicadas à teologia para questionar e reformular o que compreendemos ser um Deus cristão. Gebara, ao se identificar como uma "ser humano mulher", engaja-se em uma prática de resistência e criação de novas formas de saber teológicos, que valorizam as experiências das mulheres como capazes de compreender a sua espiritualidade por si mesmas.

A experiência de Gebara sublinha a necessidade de um espaço teológico, que permita a expressão de múltiplas vozes e experiências, particularmente aquelas

que foram historicamente silenciadas. O desafio é criar uma teologia que não apenas respeite, mas que ativamente promova a inclusão e a justiça, reconhecendo a importância das perspectivas feministas e outras abordagens críticas na construção de uma fé mais justa e próxima da realidade das pessoas. Nesse contexto,

O método feminista, por partir da experiência, ajuda a nos desbruçarmos sobre o que vivem concretamente as mulheres e os homens, as pessoas comuns. Trata-se de dar um sentido à expressão de nossa vida cotidiana, isto é, que passe a existir em nossas vivências sinais das que julgamos úteis ao bem comum. Trata-se de possibilitar a cada um (a) afirmar-se como é. E, para isso, as filosofias e teólogas feministas propõem a desconstrução do discurso patriarcal e a reconstrução dos novos sentidos da vida. Ou seja: Trata-se de ajudar as pessoas a descobrirem a forma como tal ou qual conteúdo é afirmado pela história de como poder enunciá-los de outro modo em nossa história e em nossa cultura. Trata-se também de procurarmos coletivamente enunciar aquilo em que acreditamos, e de que maneira é possível vivermos nossas crenças (Gebara, 2005, p.147-148).

O método feminista, conforme abordado por Ivone Gebara, valoriza a experiência cotidiana como ponto de partida para a construção teórica, refletindo uma das características centrais do feminismo contemporâneo, que reconhece a experiência como fonte de conhecimento e como prática interpretativa, que confere sentido ao mundo. Essa abordagem no contexto da Teologia Feminista mostra as dinâmicas de poder que operam nas vidas cotidianas e, conseqüentemente, contribui para a reimaginação de práticas sociais e espirituais.

Devido à Teologia Feminista crítica e sua postura favorável à descriminalização do aborto, em 1995, o Vaticano puniu Ivone Gebara com o "silêncio obsequioso", proibindo-a, por um longo período, de falar publicamente ou divulgar suas ideias. No seu livro intitulado *As águas do meu poço: reflexões sobre experiência de liberdade* (2005), Ivone descreve como foi esse processo:

O pensamento feminista alternativo podia contar com a minha colaboração e autoridade como profissional competente. Foi nessa situação que, em 1994, dei uma entrevista para a revista semanal *Veja*. O jornalista fez várias perguntas com respeito à Igreja Católica, a formação dos padres e seminaristas [...] Então quando julguei, terminada a entrevista, indagou-me sobre o aborto. Conte-ihe a história, conhecida no bairro que morava, história de mulheres pobres e doentes que haviam abortado. O jornalista interveio e perguntou: "E isso não é pecado?", respondi: "É isso não é pecado". Essa afirmação, proferida em circunstância muito precisas, fora do contexto da entrevista e com base na confiança, bastou para virar manchete: "Uma religiosa afirma que aborto não é pecado e condena a igreja por hipocrisia". Não havíamos falado diretamente sobre aborto nem sobre hipocrisia de nenhuma instituição. Através dessa entrevista tornava-me uma personagem pública que mais uma vez punha a hierarquia católica

no banco dos réus; novamente eram obrigado a tomar posição no debate sobre aborto (Gebara, 2005, p. 150).

A experiência de Ivone Gebara destaca a complexidade e os riscos de se discutir temas controversos dentro e fora da Igreja Católica. A reação do Vaticano ao "silêncio obsequioso", imposto a Gebara, é um exemplo claro de como a instituição eclesial lida com a dissidência. O silenciamento não só reprime a liberdade de expressão, mas também ignora as realidades vividas por muitas mulheres, cujas vozes são frequentemente marginalizadas.

A partir desse depoimento de Gebara, observamos que o poder e a hierarquia na Igreja Católica muitas vezes impede o diálogo aberto sobre questões sociais e morais, que são importantes e mantém as suas doutrinas inalteradas. Gebara, em suas abordagens livres de dogmas e da hierarquia religiosa cristã, oferece uma perspectiva alternativa sobre a experiência e a realidade das pessoas comuns. Sua postura questiona a eficácia de uma moralidade que não leva em consideração as complexidades da vida cotidiana e as injustiças sociais:

A falta de compreensão da instituição católica e de outras pessoas continua a me magoar, sobretudo quando vejo o número de mulheres que foram excluídas do seio da comunidade católica pelas mais diversas razões: mulheres consideradas pecadoras públicas pelo uso de contraceptivos, ou por causa do aborto, mulheres consideradas hereges por suas ideias e publicações, mulheres expulsas de dioceses na América Latina e de outras partes por seu engajamento com os pobres contra os grandes latifundiários, mulheres expulsas da faculdade católica por seu pensamento feminista ou tomadas de posição em relação ao homossexualismo e outras questões. São centenas em todas as partes do mundo! E eu me sinto em comunhão de ideal e solidariedade com elas! Creio que é por tudo isso que o feminismo é acusado de heresia e, como toda heresia, combatido pela hierarquia oficial, temerosa de sua expansão e da ameaça que representaria para os poderes estabelecidos. A grande heresia do feminismo para eles é essa a tentativa desconstrução dos mitos que dizem respeito à natureza humana, a superioridade masculina, o desprezo por nossas realidades físicas, nossas verdades eternas (Gebara, 2005, p. 156-157).

Nesse sentido, as mulheres que Gebara menciona são excluídas não apenas por violarem normas específicas, mas porque suas existências e resistências ameaçam a própria lógica de controle e dominação, que sustenta o poder patriarcal. O feminismo, então, se torna uma "heresia", ao buscar desconstruir esses mitos e verdades que sustentam a superioridade masculina e a subordinação feminina. Por isso, se faz tão urgente escrever, fazer e divulgar as Teologias Feministas.

Ivone Gebara é uma figura central na Teologia Feminista contemporânea, com uma vasta e significativa produção acadêmica. Suas obras incluem livros

importantes, como: *As águas do meu poço: reflexões sobre a experiência de liberdade* (2005), uma narrativa autobiográfica, já citada nesta pesquisa, e *A velhice que habito* (2021), em que ela refina suas reflexões filosóficas e históricas sobre a liberdade. Em 2000, publicou *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*, que surgiu como resposta ao silenciamento imposto pelo Vaticano. Mais recentemente, em 2023, lançou *Caminhos para compreender a Teologia Feminista*.

Gebara também é autora de várias outras obras, traduzidas em diversos idiomas, que criticam o falocentrismo e a misoginia, presentes na Igreja e na religião cristã. Entre essas obras estão: "O que é Cristianismo?" (2008), "O que é teologia feminista?" (2007), "O que é teologia?" (2006), "La sed de sentido: búsquedas ecofeministas en prosa poética" (2002), "A mobilidade da senzala feminina (mulheres nordestinas, vida melhor e feminismo)" (2000), e "Teologia Ecofeminista" (1997).

Segundo Rago (2021, p. 14) "Ivone, vinculada a associação feminista Católicas pelo Direito de Decidir, hoje bastante atacada pelas forças reacionárias, como sabemos realizou muitas palestras para as mulheres de regiões economicamente pobres". Essas publicações demonstram a profundidade e a abrangência de suas contribuições, tornando-a uma referência para estudos em Teologia feminista e Ecofeminista.

3.1.1 Ivone Gebara e a Ética de si

Aqui, vamos fazer uma análise, através do livro autobiográfico de Ivone Gebara, *As águas do meu poço: reflexões sobre a experiência da liberdade* (2005), selecionando trechos de sua obra, evidenciaremos suas experiências na construção da vida como obra de arte. Gebara, em seu livro, narra suas vivências com uma abordagem crítica e introspectiva, de sua trajetória como teóloga feminista e suas reflexões sobre questões fundamentais, a exemplo da função da mulher na sociedade, da relação entre espiritualidade e prática social, e da busca por uma liberdade:

Na verdade, posso afirmar que o cristianismo é importante para mim, sobretudo do ponto de vista ético. Nesse sentido, minha palavra encontra-se dentro de um sistema de valores que moldou a minha existência, mas reconheço em mim o desejo e a responsabilidade de continuá-lo à minha maneira. Primeiro, confesso não conseguir mais situar-me nas mitologias,

cosmologias e maneira oficial de pensar o mundo do cristianismo hoje. A linguagem simbólica de nossas igrejas expressa realidades que não encontram mais eco em mim e em muitas pessoas. O apelo à justiça social e à igualdade vindo de instituições que mantêm a desigualdade entre pessoas, que impõem um poder sagrado acima de tudo, que se afirmam como representantes de Deus, tornam esse apelo incoerente (Gebara, 2005, p. 143).

Gebara põe em prática o que Foucault chamou de ética de si, quando realiza uma prática contínua de autocriação, mantendo uma relação crítica com o cristianismo, que molda sua vida, de acordo com uma ética pessoal, ao buscar a sua própria expressão de liberdade e justiça. Esse esforço para transformar e aperfeiçoar sua vida a partir de suas convicções reflete o que já discutimos sobre *estética da existência* foucaultiana, na qual a vida é tratada como uma obra de arte a ser continuamente moldada e refinada. Com isso,

Uma estética da existência é, portanto, um projeto contínuo que requer trabalho ético. Isso contrasta com o nosso atual entendimento de ética, que Foucault vê como atrelada ao paradigma científico apoiado na noção de um eu verdadeiro. Ele rejeita a noção de que há um eu verdadeiro, ou eu profundo, a ser descoberto. Diz ele: “Da ideia de que o eu não nos é dado, penso que há apenas uma consequência prática; temos que nos criar como uma obra de arte” (Mclaen, 2016, p. 96).

Mclaren (2016) destaca a visão de Foucault sobre *ética* como não sendo uma questão sobre normas pré-estabelecidas, mostrando que o trabalho ético é contínuo, um trabalho de autocriação, que não é dado como verdadeiro, mas, sim, construído de forma contínua.

Percebemos que Ivone Gebara age sobre si mesma, recriando uma ética moral cristã, entrelaçando a formação da subjetividade à prática da liberdade pessoal, ao afirmar que “o cristianismo continua a ser uma referência ética significativa em sua vida, moldando seus valores e ações”. No entanto, ela também expressa uma distância crítica em relação às estruturas e mitologias tradicionais do cristianismo, evidenciando uma desconexão com as práticas e discursos eclesiais contemporâneos. Podemos observar a ética foucaultiana em outros momentos da escrita de Gebara (2005, p. 103):

Não quero sufocar as pessoas com meus conselhos, mas bem que gosto, é verdade, quando os seguem... reproduzo a contradição íntima entre a lei para mim e a lei para os outros. Procuro controlar-me para agir de outra maneira, mas nem sempre consigo. Então sempre apelo para que a liberdade interior venha socorrer-me e me ajude a respeitar as diferentes opiniões e escolhas de vida. Este apelo à liberdade é como um movimento

íntimo de alerta para mim mesma, para que seja coerente com os valores que acredito.

Observamos a *ética* foucaultiana em Gebara, ao revelar o seu desejo de ver pessoas seguindo os seus conselhos, ao mesmo tempo que também reconhece a importância de respeitar as escolhas e opiniões diferentes, portanto, é um processo de autoavaliação e de negação por normas universais, ao querer respeitar a autonomia das pessoas. Sendo assim, Gebara cria uma *estética da existência*, ao equilibrar a sua vontade com o respeito à liberdade em coerência com aquilo que acredita. Assim,

O modo de sujeição tem haver com a maneira como as pessoas se reconhecem suas obrigações. Em outras palavras, as regras são seguidas e por quê. Nós nos comportamos eticamente por causa de leis divinas, das leis naturais, das regras racionais, embelezamento de nós mesmos? O trabalho ético envolve práticas específicas que devemos assumir para alcançarmos as metas éticas. Foucault se refere a essas práticas como práticas de si ou ascetas. Essas práticas objetivam a transformação de si; incluem a autoavaliação, moderação e renúncia total (Mclaren, 2016, p. 98-99).

Percebemos que McLaren (2016) apresenta alguns aspectos da conduta ética de Foucault, mostrando seus desdobramentos como o modo de sujeição, que investiga as fontes das normas que seguimos e por qual razão devemos obedecê-la. Esse processo de questionamento à obediência está ligado às estruturas sociais e culturais de cada pessoa. Outro aspecto da ética é o trabalho com o eu, que envolve práticas que percebem o sujeito como ativo, que se alinham aos seus próprios princípios, se libertando de normas impostas, como podemos perceber abaixo:

Às vezes sentia as pessoas prevenidas contra mim, como se fossem ouvir uma contestadora ou uma iconoclasta das tradições. Muitos me ouviam com interesse, mas poucos faziam uma revisão ou representavam suas certezas. Não pretendia destruir os valores de minha tradição religiosa, simplesmente ousava uma reflexão sobre o legado cristão a partir de outras concepções éticas. Por que a filosofia de Platão, Aristóteles e Santo Tomás deveriam, sob todos os aspectos, representar a referência de nosso pensamento atual? Por que esse pensamento, que dividia o humano, antagonizando as partes entre superior e inferior, deveria ser o suporte de nossos valores, de nossa ética fundamental no amor a si e ao próximo? Por que conservar ainda essa forma de conceber o mundo, forma que se tornou destruidora das relações humanas e do meio ambiente? (Gebara, 2005, p.138)

Gebara é uma aplicação prática da ética foucaultiana, colocando em ação o foco do cristianismo na criação de antagonismo de superior e inferior, levantando um questionamento importante: “*por qual motivo a fé cristã não foca no amor para com os outros?*”, fazendo da sua vida um trabalho ético, colocando em prática,

transformando os seus valores pessoais e as estruturas sociais religiosas que moldam as subjetividades humanas.

A Teologia Feminista abre a possibilidade de liberar o corpo das mulheres, trazendo a importância que o assunto do feminismo deve passar pela libertação de determinados grupos teológicos, considerados como os verdadeiros, revelados por Deus. A Teologia Feminista, como afirma Gebara (2005, p. 139), é “vista como sabedoria de vida, não poderia, e continua não podendo integrar o dogmatismo excessivamente estruturado do pensamento patriarcal. Portanto, precisam rejeitá-la”. É preciso mudar, fazer-se outro em sua prática:

Entre os diferentes tipos de poder, destaco o da instituição religiosa, sobretudo quando se manifesta como guardião da verdade de Deus. Em nome de Deus, esses poderes passam a exercer não apenas uma autoridade sobre as consciências, mas também a dominação dos corpos e dos pensamentos. São cruéis e tratam com dureza os que consideram desobedientes. Impedem o diálogo e a construção do direito de justiça para todas e todos. Esquecem nossa fragilidade e a urgência de nossa solidariedade comum. Pessoalmente recebi um castigo público da instituição hierárquica católica. No âmbito de meu ser, não me senti castigada, mas, em certo sentido, confirmada a minha luta pela dignidade das mulheres e pela concretização de outras formas de relação entre mulheres e homens ao nível das instituições sociais. Calei-me, como desejou a hierarquia, mas não parei de falar, pensar e escrever sobre minhas convicções, à custa de não ser mais convidada por determinados meios católicos. Será isso viver minha liberdade? Sem dúvida é, o que necessariamente não significa que viver a sua liberdade seja viver em alegria e paz interior, independentemente do que ocorra no mundo (Gebara, 2005, p. 156).

Nesse trecho, encontramos a *prática de si*, como descrita por Foucault, que envolve não apenas a transformação interna, mas também a resistência às formas de poder que tentam impor uma identidade fixa e normativa. Gebara, ao resistir à imposição de silêncio, imposta pela hierarquia católica, ao continuar pensando, falando e escrevendo sobre suas convicções, exemplifica a *prática de si*.

Sua luta pela dignidade das mulheres é a *prática de si* em um contexto feminista. Sua experiência reflete a luta contra a dominação dos corpos e pensamentos pelas instituições religiosas, uma luta que é tanto pessoal quanto coletiva. Ela transforma sua própria subjetividade e desafia as estruturas de poder, que procuram silenciar e controlar as vozes das mulheres.

Gebara também levanta o questionamento sobre liberdade, que tanto para ela quanto para Foucault não é um estado alcançado, mas um processo de autocriação e resistência às formas normativas de poder. A liberdade, então, envolve um

trabalho ético constante, em que Gebara monitora, testa e transforma a si mesma e a outros. Assim,

Uma das maneiras de resistirmos a essa normalização é através do engajamento em práticas de liberdade que explorem novas formas de autoconstituição. Assim a transformação de si pode levar à transformação social, enquanto indivíduos criam novas formas, não normatizadores e não institucionalizadas, de viver com e relacionadas ao outro (Mclaren, 2016, p. 209).

A transformação de si pode levar à transformação social, como afirma Mclaren (2016), nas teorias de Foucault, e quando relacionamos as práticas de Gebara, através da Teologia Feminista, identificamos as práticas de liberdade, que são, segundo Foucault (2010), maneiras de resistir às normas impostas pelo poder institucional. Portanto, as práticas de liberdade são um importante meio de resistência à normatização, ressaltando que a autoconstituição pessoal é o que ajuda para a transformação social:

Passei a perceber que nossas estruturas de pensamento apoiavam -se em modelos de sexualidade considerados “normais” e, nessa perspectiva, a teologia aprendida na Europa e no Brasil discriminava aqueles e aquelas que possuíam orientação sexual diferente da que era tida como a desejada por Deus. Visitar bairros *gay*, conhecer professores e excelentes alunos homossexuais foi uma grande descoberta. Provavelmente já havia tido alunos homossexuais no Brasil, mas viviam sua orientação sexual como um peso ou anomalia, sempre às escondidas. Em Nova York, apesar das dificuldades, os homossexuais expunham -se como cidadãos afirmando sua liberdade de existir de outra maneira, como um desafio à democracia e à teologia (Gebara, 2005, p. 107-108).

A teóloga relata sua experiência em Nova York, onde recebeu um convite para dar um curso de um semestre em um seminário da Igreja Presbiteriana; o curso era sobre Teologia da Libertação e feminismo na América Latina, que fez com que ela percebesse ainda mais a descriminalização enraizada na teologia tradicional e nas normas sociais que marginalizam as diversas orientações sexuais.

Ao visitar bairros gays e interagir com professores e alunos homossexuais, Ivone começa a ver a sexualidade não como uma anomalia a ser escondida, mas como uma expressão legítima de identidade, que desafia os papéis fixos de gênero, sociais e religiosos. Consideramos toda experiência apresentada por Gebara como *prática de si*, que, segundo Foucault, são necessárias para se reconstituir como um sujeito ético, mais inclusivo e consciente das complexidades da sexualidade humana:

Aqui vai alguma coisa que julgo importante acerca do feminismo que abracei: não se trata de um feminismo monolítico, de uma doutrina bem estruturada, com limites muito precisos, mas de um despertar ético peculiar contra as formas de cumplicidade nas ações de injustiça e exclusão. Pude vivenciar, por mim mesma, essas formas de exclusão e essa maneira de tratar as mulheres como seres reutilizáveis ou descartáveis, conforme as conveniências. Assim, pois, criar relações com outros, sem esmagar nem nos deixarmos esmagar, caracterizar essa ética feminista que cada vez mais se torna importante em nosso mundo. Claro essa ética não é espontânea, é preciso aprendê-la pessoal e coletivamente, experimentá-la, como se nossa vida cotidiana se tivesse transformado em um laboratório ou em uma escola para aprender a viver de outro modo. É preciso deixar-se despertar para a própria verdade e força. Como se estivéssemos em um processo de reeducação de nosso modo de viver e de sentir a vida, de analisar nossa escala de valores no interior de nossa própria existência (Gebara, 2005, p. 141).

Analisamos a complexidade e profundidade de uma subjetividade ética feminista na escrita de Gebara, que, ao falar o que viveu e como entende o feminismo, mostra a sua construção de si. Ela enfatiza que esse feminismo não é uma doutrina fixa, mas um despertar ético, que desafia as injustiças e exclusões, especialmente em relação às mulheres.

Essa construção de uma ética feminista envolve a criação de novas relações, pois o poder e a dominação são substituídos por solidariedade e respeito mútuo. Essa ética não surge espontaneamente; é resultado de um processo consciente e coletivo de aprendizado, em que cada indivíduo deve se reeducar e reavaliar seus valores e formas de viver.

Assim, a subjetividade ética feminista, feita por Gebara e por outras teólogas feministas, ressoa com a ideia foucaultiana de que a liberdade e ética emergem da capacidade do indivíduo de se transformar e de transformar o mundo ao seu redor, criando novas formas de vida, a partir de uma estética da existência, ética e práticas de si, para criar uma vida como obra de arte. Assim,

O artista pinta muitos quadros durante a vida. Considero esta narrativa como um desses quadros. Estou entregando a vocês um retrato da minha existência, um auto-retrato a partir de minhas experiências de liberdade. Não sei se parece Van Gogh, Picasso, ou a brasileira Tarsila do Amaral. Não sei em que isso possa ser útil, mas tenho certeza de não desejar fazer arte útil, utilitária. Já vivi muito esse tipo de pragmatismo que chegou a abalar minhas convicções religiosas! (ajudar mais que amor, fazer mais que fruir, pensar primeiro nos outros, agradar aos outros, escrever para mudar o mundo...) Hoje me sinto cansada desse modo utilitarista de atuar mesmo que, infelizmente, ele ainda faça parte de mim! Afinal, entreguei-lhes meu auto-retrato, a partir de experiências de liberdade, reflexões, lembranças e expectativas, pelo prazer de partilhá-lo com vocês (Gebara, 2005, p. 241).

Ao longo de sua vida, Gebara pintou e pinta muitos "quadros" teológicos, cada um representando um aspecto de sua luta pela dignidade das mulheres e pela construção de novas formas de relação social. Ela cria uma subjetividade ética feminista que não é monolítica, mas, sim, fluida, adaptativa e profundamente pessoal, como uma obra de arte.

O seu "autorretrato" não busca criar uma obra de arte utilitária, mas, sim, uma expressão autêntica de suas experiências de liberdade e reflexões. Essa rejeição do utilitarismo, que ela menciona como algo que a "cansou" ao longo dos anos, reflete uma ruptura com o pragmatismo que frequentemente guia as expectativas religiosas e sociais. Ela se afasta da necessidade de agradar, de ajudar ou de escrever para mudar o mundo e, em vez disso, escolhe partilhar suas experiências pelo simples prazer da expressão e da partilha, um gesto que exemplifica a liberdade criativa e ética.

Ao se posicionar como uma artista de sua própria vida, Gebara se torna uma obra de arte, uma expressão de liberdade, criatividade e resistência, que transcende as limitações impostas pela sociedade e pela religião.

3.2 NANCY CARDOSO E A TEOLOGIA ECOFEMINISTA

Nancy poetisa, Nancy biblista, Nancy teóloga, Nancy amante, mãe, amiga, companheira, Nancy feiticeira... Sua Exegese cativa, sua Sistemática faz sorrir, seus Sacramentos fazem sonhar, sua Liturgias levam a celebrar de novo, suas Teofanias impressionam, suas Brevíssimas são profundíssimas, suas Biográficas são "biotônicas" suas abortivas fazem pensar. Estas coisas tão sérias se tornam brinquedos de poetisa mulher, de mulher sempre menina, de sábia aprendiz das coisas da vida [...] (Apresentação do livro: Amantíssima e so: evangelho de Maria e as outras, 1999).

Nancy Cardoso, segundo entrevista dada a Malheiros, Grassi e Grassi (2022), nasceu em 1959, em uma cidade operária (Volta Redonda), filha de pai e mãe trabalhadores, em que a educação era uma prioridade; a outra, era a igreja. A sua família era de tradição metodista e a vivência da igreja era o que organizava a sua vida. Desde muito cedo, Nancy assumiu tarefas, em especial, com sua mãe: coisas de educação, trabalho com crianças, preparar e apresentar textos, organizar reuniões. Assim, aparecia o mundo de se dizer na formação das mulheres da sua comunidade e da sua mãe.

A teóloga fez pedagogia/filosofia e teologia enquanto trabalho, era envolvida com a luta estudantil, com a organização de base do Partido dos Trabalhadores

(PT), com a Central Única dos Trabalhadores (CUT) e também com a leitura popular da bíblia na Baixada Fluminense, onde foi ser pastora, aos 23 anos. Nesse mesmo período, foi eleita delegada da Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas em Vancouver (1983), o que ela reflete como “aventura ecumênica marca minha trajetória de vida”. Desse modo,

[...] já era internacionalista em termos de militância política e abracei o mundo ecumênico com paixão e curiosidade. Desde então, rodar o mundo, conhecer comunidades, lutas e orações moveu minha vida. Sou fruto dessas escolhas e desse tempo de enfrentamento da ditadura militar, redemocratização com derrotas e vitórias, e um enorme senso de organização popular. No mesmo período aprendo meu corpo, meus desejos, minha sexualidade e me deixo gozar com pessoas e processos, lugares e amores. Tudo isso junto nos 20 anos de uma ... é muita coisa. (Malheiros; Grassi; Grass, 2022, p. 31).

De acordo com o livro *Remover Pedras, plantar roseiras, fazer doces: por um ecossocialismo feminista*, de Nancy Cardoso (2009), ela é pastora metodista, licenciada em Filosofia e Doutora em Ciências da Religião, pela Universidade Metodista de São Paulo, com pós-doutorado em História Antiga, na Universidade Estadual em Campinas. Atua como professora no Curso de Teologia da Universidade Severino Sombra, no Rio de Janeiro, e é assessora do Centro de Estudos Bíblicos (CEBI), onde produziu diversos trabalhos, que uniam bíblia, educação popular, feminismo, crítica aos fundamentalismos, movimentos sociais, ecofeminismo e lutas populares na América Latina, como: *Profecia cotidiana e a religião sem nome: religiosidade popular na Bíblia* (1987); *Amantíssima e só: evangelho de Maria e as outras* (1999); *Maria entre as mulheres: perspectivas de uma Mariologia feminista libertadora* (2009); *Sementes, Pedras e Jardins na Literatura Bíblica* (2014) e *Maria vai com as outras* (2016). Com isso,

Aos 30 anos fui fazer mestrado e doutorado na Bíblia, por conta do trabalho de base com as comunidades e movimentos. Fui feliz e infeliz. Continuei professora quando me deixaram – meu feminismo e militância me entortaram, e eu nunca mais passei nas réguas da academia. Sofri e depois não. Caso e descaso, caso e descaso, tenho duas crianças que maternei junto com minhas amigas e mulheres trabalhadoras. A terra entra na minha vida por conta do meu corre com as comunidades de base na leitura popular da Bíblia. Em 1994 começo a me aproximar do MST, em Promissão/SP. Em 1997 fiz o contato com a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e aí... achei o lugar de me dedicar e de aprender que mais sentido faria na minha vida. E ainda faz (Malheiros; Grassi; Grass, 2022, p. 31).

Nancy foi pastora por quase quarenta anos, iniciando sua atuação pastoral no início da década de 1980, fazendo parte da formação da Comissão Pastoral da

Terra²¹. Nos últimos 25 anos, tem se dedicado a essa instituição, criando suas experiências com os movimentos camponeses no Brasil, especialmente no trabalho com as camponesas:

Muito eu aprendi nos acampamentos, nas ocupações e nos processos de formação com o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e, em especial, com as mulheres da Via Campesina. Outro tanto, e a maior parte, foi na convivência, nas caminhadas e nas conversas noite adentro: de socialismo e de feminismo, de crítica e de fé, de violência e sexismo, de sim e de não (Cardoso, 2009, p. 5).

A pastora menciona a sua aprendizagem com o MST, CPT e as mulheres da Via Campesina, de modo que podemos perceber a importância da prática social como um espaço importante para formação política, que luta pela reforma agrária de forma coletiva, através de um feminismo no campo, que integre a luta de classes, com a luta de gênero, reconhecendo que as opressões são interseccionais e que existe resistência vivida por mulheres no campo, a partir de suas experiências.

Segundo Hollanda (2020, p. 26), “um feminismo interseccional precisaria pensar a partir das margens: sendo possível melhorar as condições daqueles que habitam as margens, é possível que esse bem-estar reverbere para toda a sociedade”.

Compreendo que as lutas pela justiça social e pelos direitos humanos estão ligadas à proteção do meio ambiente. Essa visão está diretamente relacionada à Teologia Ecofeminista, um campo teológico, que une a perspectiva feminista com a preocupação ambiental. Segundo Cardoso (2009), a Teologia Ecofeminista busca compreender as interconexões entre a opressão das mulheres e a degradação ambiental, destacando como os sistemas patriarcais e o modo de produção capitalista contribuem para a exploração da natureza e das mulheres.

Nesse sentido, a Comissão Pastoral da Terra e o Movimento de Mulheres pela Agricultura são exemplos concretos de como a Teologia Ecofeminista é colocada em prática. Ambas as organizações reconhecem que as mulheres desempenham um papel vital na preservação e no cuidado da terra, buscando promover uma relação mais equilibrada e respeitosa com o meio ambiente. Elas trabalham lado a lado para combater a degradação ambiental, a exploração dos recursos naturais e a injustiça social:

²¹Uma comissão das Igrejas Católicas para os conflitos relacionados a terra.

Tanto a teologia da libertação como os movimentos feministas e as lutas organizadas da esquerda exigem esse saber-do-lugar: a conjuntura! O feminismo implode essa perspectiva quando exige o saber-de-si e as relações-sociais-de-poder envolvidas. Tanto a realidade, como as relações, os poderes, os textos, a bíblia, os amores a gente precisa saber-de-si, sabendo do mundo e sabendo dos poderes. O feminismo desperta, aciona e lapidar essa nossa capacidade, e interpretar fica orgânico, como respirar. Mais do que um procedimento formal, a interpretação é essa habilidade de dizer "o corpo pessoal, no corpo social, no corpo do mundo". A ecologia entra assim pelos poros do feminismo. O pessoal é político. O espaço público e o privado (Malheiros; Grassi; Grassi, 2022, p. 32).

A fala de Nancy reflete a intersecção entre a Teologia da Libertação, o feminismo e a Teologia Ecofeminista, para desconstruir estruturas tradicionais e construir uma consciência crítica do "saber-do-lugar". A Teologia da Libertação tem a sua influência no processo de desconstrução e construção. Ao entender uma parte da conjuntura social e política, ela utiliza do conhecimento da realidade em que está inserida, sabendo o seu lugar. No feminismo, é preciso o "saber-de-si", que vai além da conscientização, desafiando as dinâmicas de poder, que moldam as relações sociais e, no caso, também religiosas.

A experiência vivida por Nancy Cardoso, que promove críticas que são reforçadas pela teologia, que compreende a conexão entre a opressão das mulheres e a exploração da natureza, ela sugere que o feminismo e a ecologia se entrelaçam, de maneira que a interpretação do mundo se torna um ato de resistência e sobrevivência. A expressão "o corpo pessoal, no corpo social, no corpo do mundo" captura essa interconexão, na qual a experiência individual e coletiva é vista como parte de um todo maior, que inclui o ambiente natural, fazendo uma Teologia Ecofeminista. Dessa forma,

[...] pelo continente afora, mulheres se reúnem em salões paroquiais, escolas, salões comunitários, pátios, casas, acampamentos de sem terra, cortiços, na rua, na selva...Onde for, naquela noite ou num final de semana longe das telenovelas, elas se fazem rainhas, guerreiras,sofridas,gloriosas,mentirosas e verdadeiras, mães ou putas. A palavra de Deus não está no texto, mas na palavra de mulher que levanta os olhos e escreve seu papel na história (Cardoso, 2009, p. 27).

Nancy defende que o espaço possível para fazer críticas e recriar enredos é através do trabalho popular e feminista da Bíblia, que faz desse espaço um lugar para enfrentamentos de conteúdos, mitos em relações de alienação das mulheres, já que as narrativas bíblicas autoritárias e dogmáticas reúnem um número considerável de mulheres, reivindicando que as Teologias Feministas sejam esse lugar seguro,

em que as mulheres possam suspeitar, desconstruir, recriar um espaço teológico real para compreender e fazer o empoderamento das mulheres. Quando ela menciona que "a palavra de Deus não está no texto, mas na palavra de mulher que levanta os olhos e escreve seu papel na história", está desafiando a tradicional mediação teológica, que coloca a autoridade divina exclusivamente em textos sagrados, interpretados por figuras patriarcais.

Ivone Gebara conceitua o ecofeminismo "como pensamento e movimento social, (que) trabalha a conexão ideológica entre a exploração da natureza e das mulheres no interior do sistema hierárquico patriarcal" (Gebara, 1997, p.10). Assim, o ecofeminismo denuncia, como o patriarcado, um sistema que privilegia a dominação masculina, subjuga e explora tanto o meio ambiente quanto as mulheres de maneira semelhante. Essa conexão ideológica significa que a lógica de exploração e dominação sobre a natureza está entrelaçada com a lógica de opressão de gênero. Nesse contexto,

A maldição da mulher vai ser a maldição do seu corpo: "Multiplicarei sobremodo os sofrimentos da tu gravidez; em meio a dores, darás à luz filhos; o teu desejo será o teu marido, e ele te governará (Gênesis 3,16). Fecha-se o círculo. Malditas estão a terra e a mulher, os úteros e suas sementes, os desejos dos frutos e o governo das bocas e das festas. Estabelece-se o governo do homem, aquele que controla a natureza maldita da terra e da mulher, dos filhos e das filhas. Com suor, com sofrimento..., mas senhor (Cardoso, 2019, p. 21).

Nancy Cardoso mostra como a naturalização da violência contra os corpos da terra e das mulheres sustenta um sistema de exploração culturalmente aceito. Essa subordinação se manifesta na maneira como a sociedade legitima a exploração da natureza e da mulher, vinculando-as a um ciclo de sacrifício e opressão. Cardoso adverte sobre a necessidade de desafiar a visão reducionista, que associa a natureza a uma "mãe heterossexual" e a maternidade a um mero meio de produção.

Ao longo da história, a sobrecarga de trabalho, a colonização e a cristianização, impulsionadas pelo mercantilismo imperialista, foram fatores decisivos na opressão das mulheres, particularmente das indígenas na América Latina. Silvia Federici argumenta que o capitalismo se sustenta no sexismo e no racismo para perpetuar suas contradições internas – a promessa de liberdade contrastada com a coerção generalizada e a promessa de prosperidade diante da pobreza sistêmica. Isso se realiza através da desvalorização da "natureza", daqueles que são

explorados: mulheres, povos colonizados, descendentes de africanos escravizados e migrantes deslocados pela globalização (Federeci, 2017, p. 37). Com isso,

O objetivo de se estudar, analisar, planejar e avaliar considerando as relações sociais de gênero é o de explicar as relações entre homens e mulheres numa determinada sociedade superando a crença nas diferenças biológicas como fundamento da desigualdade social. Trabalhando-se com a categoria de relações sociais de gênero, expressa-se a compreensão de que as desigualdades são socialmente construídas. Não sendo determinadas pela natureza, estas relações podem ser modificadas. Entre um e outro espaço, o trabalho de leitura popular e feminista da Bíblia tem sido um espaço possível de crítica e recriação de enredos e repertórios. A força da religião e do imaginário religioso no continente latino-americano (com toda sua complexidade e pluralidade) faz desse espaço um lugar privilegiado para o enfrentamento de conteúdos, mitos e relações de alienação das mulheres (Cardoso, 2009, p. 26-27).

Sendo assim, observamos que tanto o Ecofeminismo quanto a Teologia Ecofeminista compartilham dessa crítica ao naturalismo, enfatizando que as desigualdades são construções sociais e culturais e, portanto, suscetíveis à transformação. O Ecofeminismo, enquanto movimento social e ideológico aborda a conexão entre a exploração das mulheres e da natureza dentro do sistema patriarcal. A Teologia Ecofeminista, por sua vez, insere essa crítica no campo da espiritualidade e da religião, problematizando como a religião tem historicamente reforçado mitos e narrativas que perpetuam a subordinação das mulheres e a dominação da natureza.

É importante destacar o trabalho de leitura popular e feminista da Bíblia como um espaço privilegiado para desconstruir esses enredos e repertórios tradicionais, particularmente no contexto latino-americano, onde o imaginário religioso tem grande força. Ao criticar e recriar esses mitos religiosos, a Teologia Ecofeminista promove uma reinterpretação, que desafia a alienação das mulheres, permitindo a criação de novas narrativas que afirmam a dignidade e a igualdade de todos os seres. Dessa forma, esse saber, em diálogo com o Ecofeminismo, oferece uma alternativa tanto à opressão patriarcal quanto à exploração ecológica, sugerindo que a transformação social começa com a reconfiguração das relações entre humanidade, natureza e espiritualidade.

Segundo Lima (2022, p. 5), o ecofeminismo identifica na cultura patriarcal a raiz da crise ecológica atual, argumentando que tanto a natureza quanto as mulheres, ambas ligadas à reprodução da vida, foram alvo de agressões desse sistema. Ress (2010, p. 113) também defende que a opressão das mulheres e a

destruição ambiental estão interligadas, sendo ambas sujeitas à violência voltada para a dominação e controle do que é diferente e de onde se extraem recursos.

Nesse sentido, as mulheres foram associadas ao corpo, a terra, ao sexo e à mortalidade, vistas como fracas e inclinadas ao pecado e, portanto, deveriam ser controladas; enquanto a masculinidade foi vinculada ao espírito, à mente e ao poder sobre mulheres e a natureza. As Teologias Feministas, nesse contexto, são consideradas teologias contextuais, pois respondem aos desafios específicos dos contextos em que estão inseridas.

Segundo Costa (2020, p. 286), os movimentos sociais feministas foram os pioneiros na introdução dos estudos teológicos sobre Ecologia, especialmente em abordagens ecofeministas, que integram as reivindicações feministas com questões ambientais urgentes, associadas às relações econômicas e sociais, como afirmando que “sem feminismo, não há agroecologia”. Gebara também adota essa perspectiva, ressaltando que a Teologia Feminista surge a partir de contextos diversos, que, embora particulares, transcendem suas especificidades, refletindo a pluralidade das experiências humanas.

Para Gebara, a Teologia Feminista desempenha o papel fundamental de desconstruir o paradigma patriarcal fundacional, que moldou as relações humanas, a relação com a natureza e com Deus, combatendo os dualismos hierárquicos, que sustentam a epistemologia, cosmologia e ética, os quais separam Deus da criação, e colocam o espírito acima da matéria, o masculino acima do feminino.

3.2.1 Nancy Cardoso e a Prática de si

Neste momento, analisaremos a escrita de Nancy Cardoso, a partir do seu livro *Remover pedra, plantar roseira, fazer doces: por um ecossocialismo feminista* (2009) e de uma entrevista publicada por Malheiros, Grassi e Grassi (2022), intitulada: *Entrevistando Nancy Cardoso: a partir da Teologia Feminista latino-americana saber-de-si e saber-do-lugar para accuepar-se*, para que possamos identificar como ela faz da sua vida uma Obra de Arte, a partir dos conceitos de Foucault, sobre Estética da Existência, Ética do Eu e Práticas de Si, quando em seu livro defende o protagonismo das mulheres no campo, nas suas vidas e nas suas espiritualidades, sempre relacionando esses temas, para uma análise crítica das estruturas de poder patriarcais e capitalistas.

A teóloga propõe uma visão de mundo, em que o cuidado com a terra e com as relações humanas seja central, desafiando as estruturas de poder que perpetuam a desigualdade e a destruição ambiental, enfatizando a necessidade de uma teologia que seja sensível às realidades das mulheres e que combata as formas de violência legitimadas por discursos religiosos, fazendo uma leitura sociológica e antropológica da Bíblia. Nesse sentido,

Tem gente que acha que mulher de modo especial camponesa não consegue agir por conta própria. Não pode ter conta no banco. Não pode ter crédito. Não entende de economia. Não pode dirigir o sindicato ou o movimento. Não sabe discutir com o gerente do banco, com o governo ou com a polícia. Quem pensa assim não sabe e não conhece a luta camponesa e feminista no Brasil e no mundo que se expressa através das mulheres da Via Campesina. Elas são muitas. Elas são maioria [...]. Neste momento, se faz necessário que os movimentos e as pastorais populares que entendem e vivem a parábola de Jesus manifestem o seu apoio ao movimento de mulheres camponesas (Cardoso, 2009, p. 13)

Observamos que Nancy Cardoso, ao criticar a visão tradicional, que subestima o poder das mulheres camponesas, mostra que essa desvalorização é fruto de uma sociedade patriarcal, que, sistematicamente, nega o poder de ação das mulheres, fazendo uma Teologia Ecofeminista tanto na teoria quanto na prática, quando se opõe à exploração dos recursos naturais e à subordinação das mulheres, levantando um movimento das pastorais populares. Podemos relacionar essa atuação com as *práticas de si*, de Foucault, que são ações de autotransformação, que permitem que Cardoso resista às estruturas de dominação e crie uma nova forma de subjetividade, rejeitando a passividade. Porém,

[...] as “práticas de si”, que podem estar associadas a códigos de coerção, podem também ser, em certa medida, independentes da “legislação moral”. A realização do trabalho genealógico não pode deixar de acolher o recurso às “técnicas” ou “práticas de si”, “práticas refletidas e voluntárias” pelas quais o homem se impõe certas regras de ação, mas também e sobretudo tenta se modificar, por um austero ascetismo e pela incorporação de valores ético-estéticos à existência, para fazer de sua vida uma obra de arte, uma obra de estilo. Pensar a autoformação da subjetividade, como quer Foucault, implica a genealogia das “estéticas da existência”, das “tecnologias de si” (Calomeni, 2011, p. 222).

A autora examina o conceito foucaultiano de *“práticas de si”* e a complexa relação destas com os códigos de coerção e a legislação moral. Compreendemos que essas práticas podem ser influenciadas por normas sociais e morais. Estamos falando especificamente da fé cristã, mas a Teologia Ecofeminista mantém uma

autonomia em relação ao cristianismo, dito como oficial e hegemônico, permitindo às mulheres se moldarem de maneira independente.

Entendemos que, ao se engajar em práticas refletidas e voluntárias, as Teólogas Feministas e as mulheres praticantes desse saber não apenas seguem regras de ação autoimpostas, mas buscam uma transformação pessoal de valores ético-estéticos, fazendo de suas ações autônomas uma *prática de si*:

Eu tive o prazer de ir fazendo e aprendendo a perguntar, criticar, analisar e interpretar juntando militância e estudo... sem nunca deixar de lado as manhas da espiritualidade. A oração é isso de saber-de-si, saber-do lugar e celebrar o estar aí. Então, a poesia, a música, as romarias, as velas e danças de rodas dos encontros de pastoral faziam a tarefa interpretativa mais do que uma descrição da situação para ser um dizer recriando. Eu caminhei muito nas lidas da mística, oração, preces e peregrinações, e fui abençoada ao ser convidada não para dizer algo, mas para recriar algo que era meu e da comunidade. A teologia feminista na AL tem essa abertura senti pensante em fazer-se: acuerpando-se! (Malheiros; Grassi; Grassi, 2022, p. 32).

Nancy Cardoso, em sua fala, descreve um processo de aprendizado e ação que vai além da simples aquisição de conhecimento acadêmico ou engajamento político, descrevendo a sua realidade de maneira ativa, moldando-a, de acordo com suas crenças e experiências. Esse processo reflete o conceito de *estética da existência*, de Foucault, em que a vida é vista como algo que pode ser continuamente moldado e transformado, que não se limita a uma contemplação passiva da beleza, mas envolve uma atividade reflexiva e transformadora, de modo que Nancy Cardoso analisa criticamente suas próprias práticas e condutas. Isso não significa criar algo esteticamente belo, no sentido tradicional, mas, sim, viver de maneira que cada ação e decisão reflita uma escolha consciente de como se quer existir no mundo.

Para Nancy, essa prática se manifesta na combinação da militância com a espiritualidade, em que a oração e a mística não são meramente rituais religiosos, mas práticas de si, que permitem a transformação pessoal e comunitária.

Além disso, a ideia de "acuerpar-se", na Teologia Feminista latino-americana, como Nancy menciona, pode ser entendida como um ato de encarnar essa prática de si. "Acuerpar-se" significa trazer para o corpo e para a vida concreta as ideias, valores e práticas que se deseja viver. É um movimento de integração entre pensamento e ação, teoria e prática, em que o corpo e a vida cotidiana se tornam o espaço de expressão dessa estética da existência. Assim,

Esta constatação converte a estética da existência em um modo de ver a ética, que tem como características a crítica e a experimentação: os sujeitos refletiam sobre suas práticas e condutas, associavam essas reflexões às suas atividades realizadas diariamente e, além disso, buscavam uma transformação de si mesmo. Ou seja, o trabalho estético era atravessado pelo exercício de buscar relações do sujeito consigo mesmo, o que tornava o princípio do cuidado de si fundamental para um conhecimento de si: o indivíduo não poderia mudar seu modo de ser no mundo sem alterar seu êthos (Gomes; Fereri; Lemos, 2018, p. 2).

De acordo com esse autores, Foucault, ao afirmar que a *estética da existência* se converte em um modo de ver a ética, destacando a importância da crítica e da experimentação na construção da subjetividade e na prática ética, argumentando que o sujeito possa efetivamente mudar sua maneira de ser no mundo, alterar seu êthos, ou seja, seu modo de vida e suas práticas habituais. Assim, a transformação pessoal e ética estão intrinsecamente ligadas à capacidade de refletir criticamente sobre si mesmo e sobre as suas práticas, promovendo uma reconfiguração da própria existência. Essa análise não é apenas teórica, mas se entrelaça com as atividades diárias e com o esforço contínuo de transformar a si mesmo, que faz o trabalho estético se tornar um exercício de autoformação:

Os processos organizativos são vitais e acumulam forças, aglutinam vozes e vão criando espaços não planejados ou esperados. São importantes demais no enfrentamento dos usos fundamentalistas, patriarcais e elitistas da fé. Eu acho que tem este valor, MAS que não substitui o lugar da luta geral. Sou feminista evangélica, mas preciso estar nas lutas gerais para além do "evangélico", vivendo as contradições e aprendendo da biodiversidade necessárias nos movimentos anti-sistêmicos. Então entendo o lugar e os objetivos, mas acho que não devem ser lugares de caber e, sim, lugares de projetar, lançar! Sem medo de se perder (Malheiros; Grassi; Grass, 2022, p. 33).

Na citação de Nancy Cardoso, podemos observar o conceito foucaultiano de *ética de si*, ao mencionar os "processos organizativos", que, ao acumularem forças e criarem espaços inesperados, desempenham uma resistência ao fundamentalismo, ao patriarcado e ao elitismo dentro da fé. No entanto, ela enfatiza que, embora esses espaços sejam importantes, eles não substituem a necessidade de uma "luta geral" mais ampla. Como feminista evangélica, ela reconhece a necessidade de transcender as fronteiras do "evangélico," participando de movimentos antissistêmicos.

Entendemos a *ética de si* foucaultiana, à medida que Nancy molda a sua vida e conduta de maneira consciente e deliberada, em vez de simplesmente seguir normas e prescrições externas. Essa ética implica uma responsabilidade pessoal de

construir e viver segundo princípios que ela mesma escolhe, refletindo uma prática contínua, que desafia as normas rígidas e as estruturas de poder opressivas, por um processo de reflexão crítica:

Quando Foucault nos diz das possibilidades de um indivíduo conduzir-se moralmente, quer, a partir disso, marcar a proximidade que enxerga entre moral e ética: conduzir-se moralmente implicava, ao mesmo tempo, em uma relação ética consigo mesmo, uma vez que toda ação moral repercutiu numa ação sobre si, estabelecia para si certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo. O sujeito passava a agir sobre si mesmo, procurando conhecer-se, controlar-se, pôr-se à prova, aperfeiçoar-se, transformar-se (Gomes; Ferrei; Lemos, 2018, p. 192).

Entendemos na perspectiva foucaultiana que a ação moral não é apenas um comportamento em conformidade com normas sociais, mas também uma ação que o sujeito guia a si mesmo. Esse processo de autocondução moral implica que os sujeitos não são apenas passivos, que seguem normas externas, mas um sujeito ativo que se envolve em práticas éticas de autoconstituição. Ao se conduzir moralmente, o sujeito se engaja em práticas que moldam seu modo de ser, desenvolvendo uma *estética da existência*. Essa estética da existência é uma forma de vida, em que o sujeito cria e recria a si mesmo, de acordo com princípios éticos escolhidos, transformando sua vida em uma obra de arte.

Sendo assim, o sujeito foucaultiano é aquele que, ao agir moralmente, simultaneamente se constrói e se aperfeiçoa, estabelecendo um modo de ser, que é tanto uma realização moral quanto uma prática ética de si:

[...] a teologia feminista. Convivemos já há bastante tempo com esta avaliação, mas não conseguimos dar passos mais significativos, não conseguimos criar acúmulos e arriscar – falo isso considerando meu próprio trabalho. Ainda arrastamos pesadas cotas patriarcais, heteronormativas e de supremacia branca: talvez por necessidade de sobrevivência nos apertados espaços para a teologia feminista, talvez por alguma preguiça antiga, ainda nos sentimos confortáveis respondendo aos desafios imediatos das lutas das mulheres, sem o deslocamento necessário que exige a interseccionalidade. Mas estas são conversas de não se fazer sozinha. Tomara a gente poder retomar os encontros presenciais. Muito por fazer. Muita saudade de nós (Malheiros; Grassi; Grassi, 2022, p. 35).

Nancy Cardoso, ao refletir sobre a Teologia Feminista, revela a complexidade e as dificuldades inerentes à transformação das práticas e do pensamento feminista em um contexto de restrições patriarcais e hegemônicas. Essa citação expressa uma autocrítica profunda, reconhecendo a inércia que, por vezes, impede o avanço

significativo do movimento e a dificuldade em arriscar novos passos, que rompem com as estruturas tradicionais.

Com a reflexão de Cardoso, percebemos a *vida como obra de arte* e a *ética de si*, quando Foucault propõe que o sujeito deve constantemente moldar e transformar sua vida, resistindo às normas e práticas impostas por estruturas de poder, como o patriarcado e a supremacia branca, mencionados por Cardoso. Assim, a Teologia Feminista, na perspectiva de Nancy, necessita de um deslocamento, que exige não apenas resposta aos desafios imediatos, mas uma reinvenção contínua e corajosa do próprio movimento.

O coletivo feminista se engaja em práticas de autoaperfeiçoamento e resistência às normas dominantes. Cardoso reconhece a necessidade de um "deslocamento necessário", que exige uma abordagem interseccional, sugerindo que a transformação só pode ocorrer através de um esforço coletivo e consciente para superar as limitações internas e externas.

3.3 ALEXYA SALVADOR E A TEOLOGIA QUEER

Sou a filha mais velha do seu Amadeu e da dona Ana e a minha irmã caçula é a Angelina. Sou de uma família católica não praticamente. Aos sete anos, passando em frente à capela do meu bairro, vi uma plaquinha anunciando o início das aulas de catequese. Eu procurei sozinha o catecismo da igreja. Ali estudei e me encantei porque era o único espaço fora da minha casa onde eu não apanhava. Desde muito pequena eu sempre fui a ovelha colorida do grupo. Por mais que eu fosse grandona, sempre sofri muita violência na rua, na escola. Eu era muito boba, sabe? Eu tinha medo do mundo, das pessoas, mas ali na igreja eu não apanhava. Ninguém me chamava de viadinho, ninguém me chamava de bichinha, de mulherzinha e eu gostei daquele espaço. Conhecendo a igreja eu fui me encantando. E aí começa a minha história porque 75% da minha vida sempre foi na igreja (Salvador, Entrevista concedida ao podcasts Catarinas, 2022).

Alexya Salvador, segundo Barbosa, Silva e Nagamine (2022, p. 2), é a "primeira pastora transgênero latino-americana, vinculada à uma igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo (ICM), organização religiosa de origem norte-americana que se auto-intitula a "igreja dos direitos humanos", na qual atua como Pastora desde 2020. Nasceu e reside até hoje em Mairiporã, região metropolitana de São Paulo; é mãe e foi a primeira travesti a concluir o processo de adoção no Brasil, em 2015 (Ribeiro, 2022). É professora, cofundadora da

Evangélicas pela Igualdade de Gênero (EIG)²²; candidata²³ vereadora nas eleições municipais de 2024, pelo Partido dos Trabalhadores (PT), levantando as bandeiras das pessoas LGBTQIAPN+ , da educação e da adoção. Nesse contexto,

Quando entro na fase adolescente, em que a gente vai se descobrindo, a coisa começa a tomar outro rumo. Eu sentia que tinha algo em mim que não era igual ao de todo mundo e nas minhas tentativas de conversar com padres e bispos ou com alguém da igreja eu ouvia que aquele sentimento não era um sentimento divino. Era um sentimento maldito, uma anomalia, uma aberração e as pessoas que sentissem aquilo não iam pro céu. E na minha adolescência eu queria ir para o tal do céu que a igreja desenhou pra mim (Ribeiro, 2022, p. 2).

Na fala de Salvador, em uma entrevista dada ao podcast Catarinas, podemos observar a construção e a imposição de normas de gênero e sexualidade, exercidas pela igreja, que classifica certas identidades e desejos como “malditos” ou “anomalias”. Esse processo de rotulação reflete o modo como a moralidade religiosa imposta molda subjetividades, forçando os indivíduos a se conformarem a uma matriz normativa, que define o que é aceitável ou não. Seguidos os argumentos de Judith Butler (2023), essa imposição não apenas marginaliza aqueles que se desviam das normas estabelecidas, mas também constrói identidades através de uma coerção reguladora.

Segundo Butler (2023, p. 38), “A noção de que pode haver uma verdade do sexo, como Foucault a denomina ironicamente, é produzida precisamente pelas práticas reguladoras que geram identidades coerentes por via de uma matriz de normas de gênero coerentes”. Assim, as normas de gênero são construções sociais e culturais.

No caso de Alexya, durante sua adolescência, definiu os limites da sua identidade. A coerção dessas “verdades” sobre o sexo e o gênero influenciou a sua autopercepção, delimitando o que poderia ou não ser reconhecido como legítimo dentro dessa matriz normativa. Esse processo de regulação demonstra como as estruturas de instituições religiosas cristãs fundamentalistas podem criar condições de existência dos sujeitos:

²²É um movimento nacional brasileiro, que surgiu em 2015, a partir de um grupo de mulheres e teólogas. O objetivo do movimento é o de discutir temas relacionados à igualdade de gênero e à violência contra mulheres em ambientes religiosos.

²³Alexya, em 2020, foi pré-candidata às eleições municipais pelo PSOL, como vice de Sâmia Bonfim; em 2022, nas eleições nacionais, foi candidata a deputada estadual pelo Partidos dos Trabalhadores (PT).

Fui para o seminário com uns 20, 22 anos, e ali eu já sabia que eu não era como os meus colegas. Um dia voltando de um simpósio da PUC Campinas, a van do seminário passou por um ponto de prostituição e lá eu vi as travestis trabalhando. Quando vi aquele grupo, meu rosto deve ter brilhado. Eu falei 'caramba, eu sou aquilo!' Gosto muito de falar sobre isso porque eu cresci numa cidade sem ter referência de mulheres trans ou travestis. Então, eu cresci sem saber quem eu era. Sabia que eu não era gay, mas também não sabia que eu era uma travesti. Só quando vejo aquelas meninas é que dentro de mim tudo faz sentido, tudo se encaixa (Ribeiro, 2022, p. 3).

Ao analisarmos a fala de Alexya Salvador, percebemos o seu processo de autodescoberta e afirmação da sua subjetividade, quando visualiza as travestis, fazendo desse momento o seu processo de construção de identidade de gênero. Sendo assim, entendemos a importância da representatividade, pois a ausência de modelos de identificação pelas pessoas trans pode levar a uma trajetória de autoconhecimento dolorosa, marcada por sentimentos de deslocamento. Salvador viu, se reconheceu e começou o momento da sua transformação:

Nesse sentido, o gênero não é um substantivo, mas tampouco é um conjunto de atributos flutuantes, pois vimos que seu efeito substantivo é performativamente produzido e imposta pelas práticas reguladoras da coerência do gênero. Consequentemente, o gênero mostra ser performativo no interior do discurso herdado da metafísica da substância – isto é, constituinte da identidade que supostamente é. Nesse sentido, o gênero é sempre um feito, ainda que não seja obra de um sujeito tido como preexistente à obra. No desafio de repensar as categorias do gênero fora da metafísica da substância, é mister considerar a relevância da afirmação de Nietzsche, em *A genealogia da moral*, de que não há 'ser' por trás do fazer, do realizar e do torna-se; o 'fazedor' é uma mera ficção acrescentada à obra – a obra é tudo. Numa aplicação que o próprio Nietzsche não teria antecipado ou aprovado, nós afirmamos como corolário: não há identidade de gênero por trás das expressões de gênero; essas identidades é *performativamente* construídas, pelas próprias "expressões" tidas como seus resultados (Butler, 2023, p. 48).

O trabalho de Butler sobre o problema do gênero se faz importante, para que possamos aprofundar a análise da construção da subjetividade de gênero na narrativa de Alexya Salvador. Entendemos que a subjetividade de gênero é performativamente construída, sem um sujeito preexistente, mas emergindo das próprias expressões de gênero. A autora argumenta que o gênero não é um substantivo, ou seja, não é algo estático ou inerente ao indivíduo, mas é algo que se constitui através de práticas repetitivas e reguladoras, que produzem o efeito substantivo do gênero. Em outras palavras, o que entendemos como "identidade de gênero" é, na verdade, um efeito performativo, que resulta das expressões de gênero, as quais, por sua vez, são moldadas pelas normas sociais.

Quando observamos a narrativa de Alexya Salvador, ao descrever um momento em que percebe sua subjetividade, ao se deparar com um grupo de travestis. Antes desse encontro, sua subjetividade de gênero não estava clara para ela, mas já sabia que "não era como os colegas" e que "não era gay", mas não tinha uma expressão de gênero que a representasse. Aqui, podemos ver a performatividade em ação: a subjetividade de Alexya não é algo que preexistia, esperando ser descoberta, mas algo que começa a se formar justamente a partir do momento em que ela se identifica com as expressões de gênero das travestis, é o que Butler (2023) entende por performance de gênero.

A subjetividade de gênero é construída performativamente, sem um sujeito preexistente, que preceda essas expressões de gênero. O momento de identificação de Alexya Salvador com as travestis é o ponto de partida para a construção de uma subjetividade que até então estava em formação, mas que só se concretiza através da interação com as performances de gênero que ela observa e internaliza. Esse processo performativo é o que dá forma à sua subjetividade, demonstrando que o gênero é um "feito" em constante construção. Com isso, faz a seguinte reflexão:

A minha primeira tentativa de suicídio foi pegar todos os remédios que eu tinha em casa e colocar tudo num copo, tudo que pude achar de comprimido eu fui jogando ali dentro porque eu queria parar de sentir aquilo. Eu achava que se eu tirasse a minha vida sozinha sem externar para minha família seria melhor. Eu não envergonharia a minha família, a igreja. Já acompanhei muitos casos de suicídio e me vejo muito nisso também. Ainda tenho marcas nos dois joelhos porque eu virava a noite ajoelhada pedindo pra Deus tirar isso de mim (Ribeiro, 2022, p. 4).

A experiência narrada por Alexya Salvador demonstra como o contexto de repressão religiosa e estigmatização de sua identidade de gênero podem levar a uma crise de subjetividade, pela influência de uma leitura fundamentalista da Bíblia, que promove a homofobia. Com isso, percebemos os impactos devastadores que essas dinâmicas podem desencadear na saúde mental e na vida das pessoas LGBTQIAPN+. Quando compreendemos que as subjetividades são produzidas dentro de campo de poder, no qual as normas sociais e culturais têm um lugar na formação de quem somos, percebemos como essas normas são impostas por instituições como a Igreja.

A subjetividade de gênero de Alexya é forçada a se alinhar com uma moral religiosa que nega e suprime suas inclinações e identidades. A tentativa de suicídio descrita é um ato de desespero, mas também uma expressão do conflito

insuportável entre quem Salvador é e quem ela é compelida a ser pelas normas religiosas. Ela acredita que tirar a própria vida pouparia sua família e comunidade religiosa da vergonha e do estigma, demonstrando o quão profundamente internalizou a condenação moral, imposta por essa leitura religiosa.

Leituras fundamentalistas frequentemente utilizam passagens bíblicas para justificar a condenação de identidades e comportamentos LGBTQIAPN+, resultando na marginalização, exclusão social e, como no caso descrito, autoagressão. Esse tipo de interpretação bíblica promove uma visão binária e essencialista do gênero e da sexualidade, que não reconhece a diversidade de experiências humanas e reflete como esse tipo de poder molda as subjetividades, impondo normas que levam a negar sua própria identidade.

Como Foucault (2015) afirma, na sua obra *História da Sexualidade: Vontade de Saber sobre poder, regulação e subjetivação*, quando propõe que o poder nas sociedades modernas não opera simplesmente através da repressão direta ou visível, mas através de formas sutis e disseminadas de controle que moldam os sujeitos de dentro para fora. Por exemplo, as práticas religiosas, quando interpretadas de maneira fundamentalista, exercem uma forma de poder que produz sujeitos conformes às suas normas e expectativas de “normais” ou “naturais”, enquanto outros são marginalizados ou patologizados.

Foucault (2015) descreve esse processo como subjetivação, pois o poder não apenas reprime, mas cria sujeitos que se autopoliciam e se disciplinam, para aderir às normas sociais e culturais.

No caso de Alexya, o poder religioso opera de tal maneira que ela internaliza a condenação moral de sua identidade de gênero e orientação sexual, a ponto de tentar suprimir suas próprias inclinações, através da oração e do autossacrifício, negando a sua própria existência. Essa negação da subjetividade ameaça a própria vida, tornando urgente a necessidade de repensar e desafiar essas interpretações cristãs fundamentalista e opressoras:

No passado a igreja tradicional construiu em mim todo esse arcabouço de medo e de pavor de Deus por ser uma pessoa LGBT, a ICM vem e me diz que isso é normal, é legal e que Deus me fez assim. Hoje eu não quero mais morrer não. Ao contrário, eu quero viver! Hoje eu quero viver, quero gritar para o mundo, quero militar. Quero dizer para as pessoas que LGBTQIAP+ que elas não são erros de Deus, nem da natureza. Que as nossas identidades, as nossas sexualidades são tão naturais quanto a heterocisnormatividade (Ribeiro,2022, p. 4).

Percebemos uma mudança em Alexya, pois, após ter sido inicialmente moldada por uma interpretação tradicional e excludente do cristianismo, encontra na Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM) uma nova forma de entender e viver sua fé. Podemos também observar a força transformadora da Teologia Queer, que afirma que as entidades e sexualidades LGBTQIAPN+ são também legítimas, quando a afirmação de que "Deus me fez assim" ecoa, trazendo à tona a diversidade de gêneros e sexualidades como reflexo da vasta criatividade e amor divinos, não como aberrações ou erros:

Teologias queer são construídas a partir da análise crítica do contexto social que forma nossas experiências sexuais e de gênero e a rede de opressões interligadas e de nossas práticas inovadoras e transgressoras. Teologia queer é um projeto orgânico ou fundado na comunidade que inclui nossas diversas contextualidades sexuais, nossas experiências sociais particulares de opressão homo/bi/transfóbica e suas conexões com outras formas de opressão, e nossas auto-afirmações de diferenças sexuais/de gênero, e irá impactar o futuro desenvolvimento das teologias da libertação (Musskopf, 2008, p. 156).

As Teologias Queer surgem como um campo teológico crítico, realizando análise das estruturas sociais que moldam as experiências de gênero e sexualidade. Elas reconhecem que essas experiências não são apenas individuais, mas são construídas dentro de contextos sociais amplos, permeados por redes complexas de opressão que incluem, mas não se limitam, à homo/bi/transfobia. Ao destacar a interseccionalidade dessas opressões, as Teologias Queer buscam compreender como a discriminação, baseada na sexualidade e no gênero, se entrelaça com outras formas de marginalização, como o racismo, o classismo e o sexismo.

É importante destacar que, segundo Musskopf (2008), a influência da Teoria Queer e do Movimento LGBTQIAPN+ vai além de simplesmente incluir gays e lésbicas no contexto social e religioso; ela busca libertar todas as pessoas dos papéis e identidades de gênero e sexualidade fixos, que são opressores tanto nas igrejas quanto na sociedade em geral.

Com base nesse referencial, a Teologia Queer desenvolve uma abordagem que revela as contradições nas estruturas sociais e eclesiásticas, fundadas no heterocentrismo, ao mesmo tempo em que desestabiliza esses sistemas e valoriza práticas que desafiam e ultrapassam as fronteiras rígidas estabelecidas nos corpos. Essa visão é corroborada pelo testemunho da Pastora Alexya Salvador, a qual faz a seguinte afirmação:

O meu ministério me chama a lutar contra todo tipo de opressão, e, principalmente, a da colonização dos corpos. O fundamentalismo religioso ensina que, se os nossos desejos e práticas sexuais não estiverem de acordo com o parâmetro bíblico, estamos em pecado. Eu entendo que o sexo é dom de Deus e deve ser exercido com responsabilidade. O pecado não é o ato sexual, mas o não se prevenir contra doenças sexualmente transmissíveis. Nesse sentido, eu entendo que devemos sim cuidar do nosso corpo que é o templo de Deus. Não podemos lutar contra a nossa natureza, reprimindo quem somos em nome de uma prática religiosa que vê o sexo como algo a ser combatido. O controle e a colonização dos corpos ainda é a maior chave de manipulação que a igreja exerce sobre as pessoas, uma vez que as nossas orientações sexuais e identidades de gênero também perpassam por essa realidade. Ser LGBTI+ e viver de acordo com a fluidez que exala da nossa percepção humana é o que me move a lutar pelo direito de ser de cada ser humano (Barreto, 2019, p. 259).

Percebemos, na fala da Reverenda, a Teologia Queer em prática, com um olhar crítico, a partir da sua experiência com a opressão e a colonização dos corpos, através das normas sexuais e de gênero, colocadas pelo fundamentalismo religioso. Alexya desafia a interpretação tradicional da sexualidade dentro do cristianismo, questionando a visão de que desejos e práticas sexuais, que não se conformam ao padrão bíblico, são pecaminosos. Em vez disso, ela propõe uma visão alternativa, em que o sexo é visto como um dom de Deus, devendo ser praticado com responsabilidade e cuidado. Essa interpretação humaniza a experiência sexual e desestigmatiza práticas sexuais que são frequentemente marginalizadas e condenadas pela doutrina tradicional:

Eu gostaria de lembrar que os textos dos quatro evangelhos dizem de maneira clara que Jesus amou as pessoas. Jesus não amou a dogmatização da religião, Jesus não colocou a religião acima da realidade humana. Ele acolheu todas as pessoas. Se Jesus caminhasse, hoje, entre nós, não estaria nas igrejas, nos púlpitos e nos altares luxuosos. Jesus estaria na cracolândia, Jesus estaria caminhando nas vielas das favelas, Jesus estaria caminhando no meio das prostitutas. Não para condená-las, não pra dizer que elas não eram amadas, pelo contrário. Ele diria que Deus também as ama. Então, quando você usa textos bíblicos dizendo LGBTQIA+ são pessoas abomináveis, você não está cumprindo o ensinamento maior de Jesus que é amar a Deus sobre todas as coisas e o próximo como a ti mesmo. E lembrar também que João nos diz: Se você diz que ama a Deus, mas discrimina o seu irmão, abomina o seu irmão, humilha, você é um mentiroso, uma mentirosa. Você não está cumprindo a palavra de Deus. Então, pare de usar o texto bíblico como forma de condenação. Será que Deus não está te chamando pra rever os textos e para olhar para além dos textos. Olhar a vida. É a vida humana que importa. (Ribeiro, 2022, p.10).

Alexya Salvador realiza uma chamada para reforma do cristianismo contemporâneo, quando aproxima Jesus das realidades e experiências humanas, vividas pelas comunidades marginalizadas, valorizando a vida humana acima das

regras dogmáticas, propondo uma espiritualidade que seja libertadora, e que, segundo ela, segue o principal ensinamento de Jesus, que é o amor. Essa abordagem tem base nas Teologias Queer, que falam do acolhimento, da empatia e da solidariedade para todas as pessoas e não apenas com representações binárias de Deus: Deus pai ou Deusa mãe, o ser divino não precisa estar associado ao sexo-gênero e, com isso, a Teologia Queer faz críticas à Teologia Feminista:

A Teologia Feminista da Libertação se revela ainda subserviente ao discurso normativo patriarcal, machista e heterocêntrico, carecendo de uma radicalidade que integre gênero e sexualidade ao discurso teológico, desestabilizando, per/vertendo sua ideologia heterocêntrica fundante. Esta crítica se centra na discussão do tema da Mariologia, analisando de que forma este discurso afeta e circunscreve a experiência das mulheres, bem como de que forma ele tem sido abordado pelas teólogas feministas latino-americanas. Desvincula-se, assim, dos marianismos tradicionais que, na sua tentativa de encontrar algo de libertador em Maria, apenas revestem (re-dress) uma figura patriarcalmente construída, para domesticar o continente e tornar as mulheres decentes. Assim, apenas virgens instáveis e generosas como a “Santa Librada” e a “Difunta Correa” podem ser úteis no processo de tornar a teologia indecente (Musskopf, 2008, p. 208).

A Teologia Queer argumenta que a Teologia Feminista da Libertação ainda não questiona radicalmente as normas de gênero e sexualidade que sustentam a teologia tradicional; falha em desestabilizar e perverter a ideologia heterocêntrica, que está no cerne do cristianismo institucional. Essa crítica se torna importante ao abordar o tema da Mariologia, ou seja, a veneração e a teologia em torno da figura de Maria, mãe de Jesus. Na tradição teológica cristã, Maria é frequentemente retratada como o modelo de pureza, submissão e maternidade idealizada, uma construção que, segundo a Teologia Queer, serve para circunscrever a experiência das mulheres dentro de moldes patriarcais.

As teólogas feministas, na tentativa de encontrar elementos libertadores na figura de Maria, muitas vezes acabam perpetuando essa construção patriarcal, ao não questionarem a fundo os pressupostos de gênero que a sustentam. Segundo Butler (2023), a noção de que existem verdades essenciais sobre o gênero ou a sexualidade é uma ficção criada e mantida por práticas regulatórias e discursos normativos.

É importante destacar que existem produções acadêmicas sobre a Teologia Queer no Brasil e Alexya Salvador, além da que já citamos neste trabalho, como: *Via (da) gens teológicas: itinerários para uma Teologia Queer*, tese de Musskopf (2008); *Cruz e o arco-íris: Vivência Religiosa, Homossexualidades e Trânsitos de Gênero na*

Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo, tese de Jesus (2012); *Teologia Queer e cristrans: transições Teológicas na igreja da Comunidade metropolitana (ICM) de Maranhão* (2016); *Tensão entre Cristianismo e Arte em Ventura Profana: uma abordagem teológica indecente*, Trabalho de Conclusão de Curso de Leal (2021); *A mística-Minoritária: a experiência religiosa de garotos transexuais*, dissertação de Santos (2023), mas ainda consideramos que é pouco discutida em termos de Brasil e da América Latina:

Também a historiografia latino-americana, secular ou teológica, não tem se dedicado ao estudo e preservação da memória destes grupos e suas práticas. No âmbito teológico, a falta de interesse possivelmente deva-se ao fato de que estes grupos surgem e se estabelecem em contraposição a estruturas e instituições constituídas, reconhecidas e legitimadas. Trata-se de grupos marginais, cuja legitimidade é questionada por um saber teológico e/ou um poder eclesiástico que se querem normativos. Mesmo no âmbito de uma historiografia “vista de baixo” há pouco interesse nestes grupos. Isto se dá tanto por seu restrito impacto social, dado seu número reduzido, sua mobilidade e fluidez, quanto pela resistência a assuntos religiosos por parte de acadêmicos e militantes GLBT (Musskopf, 2008, p. 170).

Desde 1980, a Teologia-Gay-Queer é uma realidade que representa uma tentativa de conciliar orientações sexuais e identidades de gênero que fogem ao padrão heterocêntrico com a vivência religiosa. A maneira como se estruturam e a trajetória única de cada um desses grupos demonstra a ampla diversidade de perspectivas e os desafios enfrentados, pois de um lado estão os fundamentalistas que dizem que não pode existir uma Teologia Queer, de outro está a comunidade LGBTQIAPN+, dizendo para professar outro tipo de fé, já que o cristianismo é responsável por tantas colocações homofóbicas, como afirma Salvador:

Nessa batalha, estou justamente no meio. De um lado, os fundamentalistas vão dizer que eu sou uma aberração e do outro lado os meus pares dizem que eu não devo ser cristã, que eu deveria ser ialorixá, budista, que eu deveria ter outra profissão de fé porque o cristianismo é o grande detentor do preconceito. Então, eu tenho que resistir de um lado, resistir do outro e dizer que Jesus não foi LGBTfóbico, que o cristianismo também é para nós LGBTs caso a gente queira, porque fé é uma questão de identificação (Ribeiro, 2022, p. 6).

Analisamos que há vários desafios a serem enfrentados, pois as igrejas cristãs, que aceitam as pessoas da comunidade, são rotuladas como "igrejas gays", mesmo não se identificando como tal. Esses grupos buscam criar um ambiente inclusivo, no qual todas as pessoas, independentemente de sua orientação sexual, identidade de gênero ou outras características, que possam levar à exclusão, sejam

acolhidas e valorizadas. No entanto, ainda há obstáculos significativos, como a dificuldade em envolver e engajar mulheres, segundo Mussof (2008), mesmo com a influência do movimento feminista e da Teologia Feminista nas lideranças dessas comunidades. Por isso, se faz muito importante abordar temas como a bissexualidade e a transexualidade, com o intuito de superar o sexismo e o heterossexismo, bem como a desconfiança que essas populações possam ter em relação aos grupos religiosos.

3.3.1 Alexya Salvador e a Estética de Si

Seguindo a concepção foucaultiana de que a vida pode ser moldada como uma Obra de Arte, analisaremos a entrevista realizada com Alexya Salvador, por Grisales e Barreto (2019): *É contra esse Deus que mata que a gente luta e resiste* e o artigo das autoras Barbosa, Nagamine e Silva (2022), intitulado *Direitos humanos e os trabalhos da imaginação: um etnografia da ordenação da primeira reverenda trans da América Latina*. Essas pesquisas são relevantes, por documentar o processo de ordenação clerical²⁴ de Alexya Salvador, capturando suas falas e experiências nesse dia marcante. Através dessa análise, serão exploradas as subjetividades de Alexya, utilizando os conceitos de Foucault sobre a *estética da existência, ética de si e prática de si*, para entender como ela transforma sua vida em uma obra de arte e ressignifica sua trajetória no contexto religioso.

A ordenação de Alexya Salvador como a primeira reverenda trans na América Latina representa um marco significativo na interseção entre religião e identidade de gênero no Brasil. Sua presença no clero cristão oferece uma nova perspectiva para a prática religiosa, evidenciando a possibilidade de transformação social e espiritual, em que a subjetividade trans encontra espaço para florescer dentro da religião cristã, estendendo-se à compreensão de como as subjetividades trans são moldadas, reconhecidas e celebradas na esfera do cotidiano. Analisar e entender a trajetória de Alexya permite uma reflexão sobre a construção de um cristianismo que tem como base o amor, a inclusão e a vida:

²⁴Segundo Grisales e Barreto (2019, p. 257), Alexya Salvador “em 2015 foi nomeada como Pastora auxiliar da Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM) em São Paulo, sendo a primeira Pastora Transgênera do Brasil. Em 2019 será ordenada clériga, tornando-se a primeira Reverenda Transgênera da América Latina”.

Há 10 anos atrás eu chegava na ICM e quando eu subi aquelas escadas eu não sabia quem eu era. Quando eu cheguei naquelas escadas eu tinha plena certeza de que Deus não me amava. Eu tinha certeza de que eu era um erro de Deus. E quando eu cheguei na ICM, eu que vim de uma tradição católica, eu aprendi que eu não podia me aproximar do altar porque eu estava em pecado. E só algumas pessoas eram convidadas para a ceia. E essas algumas pessoas tinham que ter um crachá pra isso. E eu entrei e eu lembro que o reverendo Cristiano naquela noite disse que essa mesa não é da Igreja, que a mesa na ICM é de Jesus Cristo. Porque Jesus não colocou Judas pra fora mesmo sabendo que ele o trairia. Jesus não colocou Pedro pra fora mesmo sabendo que ele o negaria por três vezes. Jesus partiu o pão naquela noite derradeira para aqueles homens e para aquelas mulheres que ali estavam, não preocupado com quem eles dormiam. Jesus não tava preocupado se eles eram da direita ou da esquerda, Jesus não tava preocupado se eles eram cisgêneros ou transgêneros. Jesus simplesmente partiu o pão. E quando eu ouvi essa mensagem foi transformador, porque a vida toda eu ouvi o contrário (Barbosa; Nagamine; Silva; 2022, p. 17-18).

A pastora reflete sobre sua jornada pessoal de transformação desde um passado de autorrejeição e exclusão até uma experiência de aceitação e renovação espiritual na ICM, pois a mensagem que ela ouviu de que Jesus não exclui ninguém da mesa, independentemente de suas falhas e identidade, mostra, assim, para ela uma nova ética cristã; a partir disso, entendemos que Alexya faz um trabalho de moldar a sua subjetividade, quando compreende o seu valor e dignidade dentro da espiritualidade cristã e realiza um processo de afastamento das normas excludentes da tradição católica que conhecia e opta por uma forma de fé que aceita a sua identidade. Isso seria o que Foucault (2004) chama de *ética de si*, como podemos observar:

Elas concernem ao que se poderia chamar *determinação da substância ética*, isto é, a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral. Assim, pode-se ter como essencial da prática de fidelidade o estrito respeito das interdições e das obrigações nos próprios atos que se realiza (Foucault, 2017, p. 33).

Segundo Foucault, a *ética de si* envolve a determinação daquilo que se torna a "substância ética", ou seja, a parte de nós mesmos que consideramos essencial na condução de nossa vida moral. Para Alexya, essa substância ética foi reconfigurada, ao perceber que sua identidade trans e sua orientação sexual não a afastava de Deus, mas era, na verdade, uma parte de quem ela é e de como ela poderia se relacionar com o divino. Sendo assim, ela escolheu fazer de sua própria experiência e identidade a base de sua conduta moral, estabelecendo uma nova ética pessoal, que reflete a transformação interna, promovida por sua experiência na Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM):

Tudo aconteceu de uma maneira que nem eu mesma tinha projetado ou almejado. As coisas foram acontecendo dia após dia, mês após mês, e hoje eu ocupo esse lugar sendo a primeira pastora trans do Brasil – e em breve vou ser ordenada clériga, sendo a primeira reverenda transgênero da América Latina. Isso representa que é possível exercer um cristianismo genuíno como nas primeiras comunidades cristãs, nas quais essas questões não eram o que importava, não eram questões que separavam, segregavam as pessoas. Mas, no maior país cristão do mundo, eu acabo indo na contramão e me tornando um símbolo de revolta para muitas pessoas, porque elas entendem que eu estou querendo deturpar um cristianismo que, segundo elas, lhes pertence. Não tem nada que prenda Cristo a Igreja ou pessoa nenhuma. Quando falo de Cristo, eu gosto de pensar no Jesus dos povos, no Jesus que caminha com aqueles que ninguém quer caminhar. E esse Cristo também quis caminhar comigo (Grisales; Barreto, 2019, p. 258).

Salvador, ao narrar sua trajetória como a primeira pastora trans do Brasil e futura reverenda transgênero da América Latina, descreve um processo de subjetivação que não foi planejado, mas que foi uma prática contínua de transformação e autoconstituição. Ao ocupar esse espaço, Salvador realiza uma *prática de si*, que desafia a hegemonia religiosa tradicional, propondo uma interpretação do cristianismo, de uma fé que não está atrelada à institucionalização, mas, sim, à vivência do Cristo dos "povos", aquele que caminha com os marginalizados.

Essa *prática de si*, na perspectiva foucaultiana, é marcada pela criação de novos modos de ser e de agir no mundo e, no caso de Salvador, esse processo envolve a subversão de dogmas, à medida que ela constrói sua ética pessoal em contraposição às normas morais, excludentes da instituição. Em Foucault (2017), a prática de si também fala da resistência ao poder normalizador, e Salvador, ao se posicionar como símbolo de resistência, constrói essa ética foucaultiana de transformação:

Engaja-se em práticas de si para produzir transformações de si dentro de um contexto social. Práticas de si baseia-se em regras, métodos e costumes da própria cultura, mas são também práticas de liberdade, isto é, elas criam novos modos de existência e relacionamentos não normatizadores. Práticas de liberdade são práticas éticas que demandam o trabalho de si sobre si mesmo. Trabalhar-se ocorre dentro de contextos sociais e históricos, mas com o objetivo de compreender como aquele contexto nos moldou e com os olhos voltados para as mudanças sociais e políticas (Mclaren, 2016, p. 208).

Dessa forma, entendemos que as práticas de si e as práticas de liberdade se encontram presentes na construção da subjetividade de Alexya Salvador. Essas práticas envolvem o trabalho sobre o eu, incluindo questionamentos sobre a própria subjetividade e a construção de um conceito de Deus a partir de si mesmo. Esse

processo resulta na transformação pessoal e é também uma prática de liberdade, pois visa não apenas entender as condições sociais e históricas que nos constituem como sujeitos, mas também mudá-las. Isso é evidente na maneira como Salvador cria e aplica sua teologia na Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM):

O cristianismo tem uma longa lista de invasões nas quais povos foram dizimados, pessoas consideradas bruxas foram queimadas, tribos indígenas inteiras foram saqueadas e queimadas, impérios foram derrubados em nome de um Deus que parece que só sabe guerrear. Esse Deus do Antigo Testamento existiu de fato. Mas, ele também existe de fato quando sorri lindamente em Jesus comunicando o amor, comunicando o acolhimento ao que é diferente. Eu, na verdade, não entendo como o diferente; o diferente para mim é um convite a conhecer algo que eu não sabia que existia. E quando eu conheço esse algo, eu vejo que não tenho nada de diferente. Então, para mim, Deus habita o terreiro de candomblé, Deus habita o templo budista, Deus habita o templo católico, Deus habita o templo evangélico. E tantas outras formas de fé. Deus tem cores, sabores, cheiros, paladares diferentes. Se nessa tabela, o que é próprio para mim não está inserido, é porque Deus me chama a conhecer ainda mais a sua presença em outros lugares. Então, esse Deus que mata e guerreia não pode ser o Deus de amor que nasce em Jesus. Não pode ser. Esse é o Deus do Bolsonaro, esse é o Deus da bancada da Bíblia em Brasília. Então, é contra esse Deus que mata que a gente luta e resiste (Grisales; Barreto, 2019, p. 260-261).

A fala de Alexya Salvador demonstra as *técnicas de si*, de Michel Foucault, conceito que se refere aos modos pelos quais os indivíduos, dentro de determinados contextos culturais e históricos, trabalham sobre si mesmos, para transformar sua identidade, comportamento e modo de vida. Nessa perspectiva, Salvador reconfigura sua relação com a fé e com a própria espiritualidade, ao fazer críticas a Deus que justifica a violência e a exclusão. Ela rejeita o "Deus guerreiro" do Antigo Testamento, utilizado para legitimar invasões, massacres e opressões, em favor de um Deus que, encarnado em Jesus, comunica amor e acolhimento ao que é diferente.

Ao invés de tratar o diferente como algo a ser temido ou excluído, ela o acolhe como uma oportunidade para conhecer novas formas de presença divina. Essa atitude reflete uma prática de *autorregulação*, pois Alexya opera uma transformação consciente de suas crenças e atitudes em relação ao outro. A *técnica de si*, aqui, se manifesta na maneira como ela incorpora uma visão pluralista e aberta do mundo, rejeitando qualquer tentativa de normalização ou exclusividade:

as técnicas de si, que permitem aos indivíduos efetuarem, sozinhos ou com a ajuda de outros, um certo número de operações sobre seus corpos e suas almas, seus pensamentos, suas condutas, seus modos de ser; de

transformarem-se a fim de atender um certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade (Foucault, 1994, p. 2).

A citação de Foucault faz referência às *técnicas de subjetivação* na Antiguidade grega, que remete ao conjunto de práticas voltadas à formação de um sujeito autônomo, com o objetivo de moldar seu comportamento e conduzir sua vida de maneira digna. Essas técnicas, que envolvem a reflexão sobre a própria conduta e a busca de uma vida ética, contrastam com uma moral normativa, que tende a impor regras fixas e sujeitar o indivíduo a um modelo pré-determinado de comportamento. Foucault destaca que a Antiguidade grega oferecia uma moral não centrada no assujeitamento, mas na criação de si, no cultivo de uma vida moral que desconhecía a imposição de normas universais e imutáveis.

Essa abordagem encontra na maneira como Alexya Salvador pratica sua espiritualidade e constrói sua identidade. Ao questionar e ressignificar a tradição cristã, Alexya exercita uma *técnica de si*, elaborando sua própria moralidade e visão de Deus, sem se submeter a normas religiosas que promovem exclusão ou opressão. Sua trajetória reflete a busca por uma vida que, assim como na Antiguidade grega, é digna de ser vivida – uma vida que não está presa à sujeição de dogmas fixos, mas, sim, a uma experiência moral, que permite a invenção e a transformação pessoal.

Além disso, Foucault elabora a ideia de uma moral que não se baseia no sujeito como centro absoluto da verdade, mas em uma relação mais aberta e flexível com o mundo. Alexya, ao afirmar que "Deus habita o terreiro de candomblé, o templo budista, católico, evangélico", e ao ver o "diferente como um convite", demonstra essa abertura para a diversidade de experiências e formas de viver. Sua moralidade não está centrada em uma verdade religiosa singular, mas em verdades que se entrelaçam em sua própria experiência de fé. Tal atitude reflete as ideias foucaultianas de uma experiência moral, que não impõe um sujeito fixo ou universal, mas que valoriza a pluralidade, a transformação e o autoexame contínuo, como podemos observar:

[...] mas apenas perceber como foi possível uma configuração de pensamento moral tão distanciado daquilo que vivemos na contemporaneidade: Ora, creio que uma experiência moral essencialmente centrada no sujeito não é mais satisfatória atualmente. E, por isso mesmo, um certo número de questões se coloca hoje para nós nos mesmos termos em que elas se colocavam na Antiguidade. A busca de estilos de vida, tão diferentes quanto possível uns dos outros, me parece um dos pontos pelos

quais a busca contemporânea pôde se inaugurar antigamente em grupos singulares. A busca de uma forma de moral que seria aceitável por todo mundo – no sentido de que todo mundo deveria submeter-se a ela – me parece catastrófica (Foucault, 2006, p. 262-263).

Assim, podemos observar que a fala de Alexya Salvador manifesta as *técnicas de subjetivação*, que Foucault associa ao processo pelo qual o indivíduo se constitui enquanto sujeito moral. Ela recusa o assujeitamento às normas rígidas da religião tradicional, optando por uma subjetividade que se forma através da interação com diferentes crenças e vivências.

Portanto, ao entrelaçar as *técnicas de si* com as *técnicas de subjetivação*, Alexya exemplifica o processo de criação de uma nova forma de viver e experimentar a fé. Sua prática não se limita a seguir os dogmas religiosos impostos, mas busca criar uma vida que reflita seus próprios valores e identidade. Nesse percurso, ela desafia as normas tradicionais, ampliando os limites do que é considerado aceitável e reinventando sua relação com a fé e a sociedade de maneira criativa e inovadora. Desse modo, ela expressa a visão foucaultiana de que a ética deve ser uma prática de liberdade, na qual o indivíduo, por meio da reflexão crítica, constrói sua própria subjetividade e moralidade:

O nosso lugar não é somente nas esquinas, meus amores, o nosso lugar é onde nós quisermos estar. O nosso lugar é onde Deus nos chama. E é a esse Deus que é travesti, sim. Esse Deus que é gay, sim. A esse Deus que é lésbica, sim. A esse Deus que é homem, sim. A esse Deus que é mulher, sim. A esse Deus que é pessoa. Ele amou tanto a obra que ele criou que ele resolveu se travestir de homem e nasceu em Maria. Então, ó, meu amor, quando você ouvir por aí que Jesus é travesti, antes do seu ouvido se chocar, repense um pouco. Você não é exclusividade de Deus, nós somos todos exclusivos de Deus. Homens, mulheres, brancos e pretos. Nós somos povo eleito do Senhor (Barbosa; Nagamine; Silva, 2022, p. 19).

Analisamos as reflexões sobre a espiritualidade e identidade, feitas por Alexya Salvador, que, neste momento, se liga ao que entendemos sobre conceito de *estética da existência* foucaultiana, quando afirma que “nosso lugar é onde nós quisermos estar” e reimagina a figura divina como travesti, gay, lésbica, homem e mulher, que não se baseia em códigos fixos de conduta, mas, sim, de uma liberdade estética, que se manifesta na criação de si mesma como uma *obra de arte*.

A estética da existência, como proposta por Foucault, em que a vida é concebida como uma obra de arte, caracterizada por invenção, inovação, criatividade e transformação, é uma alternativa à moral normativa, que não se conforma a um código fixo de regras e condutas. Alexya questiona as concepções

normativas e binárias de divindade, celebrando um Deus que incorpora a fluidez das identidades humanas.

Além disso, ao declarar que “somos todos exclusivos de Deus”, Salvador rompe com a lógica de exclusão e hierarquização, tradicionalmente associada à moral religiosa. Sua fala reflete a visão foucaultiana de que a ética não deve se basear em assujeitar o sujeito a regras universais, mas, sim, em práticas de liberdade e de autocriação. Em sua trajetória, Alexya Salvador exemplifica a *estética da existência*, ao transformar sua vida em uma afirmação contínua de liberdade, em que a fé é um espaço de acolhimento e resistência:

A Antiguidade oferece um paradigma diferente para a ética, a da estética em vez da ciência. Não é de se surpreender que dada sua suspeita das ciências humanas em todo o seu trabalho, Foucault defende o paradigma estético. Uma das características mais atraentes do paradigma estético é que ele não é universal e, portanto, não normalizador. Assim, uma estética da existência é consistente com as recomendações positivas de mudança que ele faz ao longo de sua obra; para ele, a invenção, inovação, criatividade e transformação devem caracterizar nossas relações uns com os outros (Mclaren, 2016, p. 95).

Segundo Mclaren (2016), Foucault vê na estética da existência uma alternativa à normatividade imposta pelas ciências humanas e pelas estruturas de poder, privilegiando uma ética que valoriza a singularidade, a criatividade e a transformação constante. Ao reimaginar Deus como uma figura que engloba todas as formas de ser — travesti, gay, lésbica, homem, mulher, pessoa — Alexya Salvador constrói uma vida que se recusa a ser confinada pelas categorias tradicionais, tornando-se, assim, uma expressão de uma estética da existência.

Nesse sentido, a trajetória da Reverenda Alexya Salvador pode ser vista como uma prática de liberdade, na qual a criação de si mesma como sujeito moral é uma prática estética, pois ela transforma sua existência em uma *obra de arte*, ao reconfigurar as normas e ao propor uma nova forma de entender o divino, que celebra a diversidade e a pluralidade das experiências humanas.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao fim, o principal objetivo desta pesquisa foi o de demonstrar como três teólogas feministas brasileiras, Ivone Gebara, Nancy Cardoso e Alexya Salvador, fazem da sua vida uma obra de arte, ao colocarem em prática teologias a partir de suas próprias experiências. Cada uma, a partir de sua Teologia Feminista específica, desconstrói o Deus cristão tradicional, associado a uma moral patriarcal e excludente, recriando a sua própria vida e sua fé, subvertendo os papéis de gênero, impostos pela sociedade e pela religião ao longo da história.

Conhecer e desconstruir essa figura de Deus se torna importante, pois a visão dominante do Deus cristão, amplamente difundida nas tradições religiosas ocidentais, carrega consigo um legado de controle social, opressão e normatização de identidades. O Deus cristão da moral foi construído como uma entidade que valida uma ordem moral patriarcal, em que o poder é hierarquicamente distribuído e legitimado a partir de códigos religiosos.

Essa figura de Deus, como mostramos nesta pesquisa, além de ter sido historicamente usada para justificar a subjugação das mulheres, também atuou como um agente de marginalização de corpos e de regulamentação das identidades não conforme às normas heteronormativas e cisgêneras.

Logo, essa forma de entender Deus precisa ser analisada criticamente para que possamos entender como ele foi formado e quais interesses ele serviu ao longo da história. Ivone Gebara, Nancy Cardoso e Alexya Salvador, ao elaborarem suas próprias Teologias Feministas, realizam esse trabalho crítico, expondo como o cristianismo, em diferentes momentos da história, se adaptou às necessidades de manter o controle. Nessa perspectiva, também é possível que mudemos esse Deus na contemporaneidade, para que atenda as demandas do agora.

Examinamos a maneira como a criação de Deus se transforma em um aparato tecnológico e sistematizado, especialmente por meio da teologia institucionalizada. A criação teológica de Deus, inicialmente dispersa e simbólica, vai se organizando em uma moral religiosa mais rígida e normativa, que posteriormente se torna objeto de estudo acadêmico e tecnológico, refinando os mecanismos de controle sobre os corpos e as subjetividades.

Entendemos a construção de Deus, com base nas reflexões de Gebara (2023), que propõe uma visão crítica de Deus como uma criação humana. Ao

integrar a antropologia e a teologia, Gebara oferece uma análise de como o conceito de Deus foi elaborado ao longo dos séculos, moldando relações de poder e opressão, no que tange às mulheres e aos corpos dissidentes.

Ao iniciar o trabalho com essas análises, meu objetivo foi o de estabelecer uma ordem lógica e cronológica, que permitisse uma visão panorâmica de como a ideia de Deus foi elaborada como uma construção humana. Essa escolha metodológica de iniciar com a desconstrução ontológica de Deus permite uma compreensão ampla das ramificações dessa criação ao longo da história. Ao estabelecer Deus como uma invenção humana, abrimos espaço para questionar as consequências dessa criação para a organização social e política das sociedades ocidentais, especialmente no que diz respeito à distribuição do poder e à função dos gêneros.

Observamos como o cristianismo, ao longo da história, se consolidou como uma força institucional poderosa, instrumentalizando a fé para legitimar e perpetuar o controle social e cultural, com especial ênfase na divisão de papéis de gênero. Esse processo foi importante para a sustentação e reforço do patriarcado, que encontrou na moral religiosa um recurso ideológico para naturalizar as desigualdades de gênero. A instrumentalização da religião, ao definir lugares fixos para homens e mulheres na sociedade, ajudou a cristalizar hierarquias que limitavam o poder das mulheres, moldando uma moralidade que justificava a subordinação feminina.

Um exemplo marcante dessa dinâmica foi a caça às bruxas, que foi uma perseguição a práticas religiosas divergentes, representando uma forma de controle sobre os corpos e a sexualidade das mulheres. A demonização de práticas das mulheres de cura, conhecimento e poder se deu no campo espiritual, político e social, ajudando a cimentar uma moral que excluía mulheres dos espaços de poder e controle.

As mulheres que se desviavam dos padrões patriarcais eram classificadas como hereges ou bruxas, justificando sua repressão. Esse episódio histórico se tornou uma construção de uma teologia que vinculava a autoridade masculina à vontade divina, reforçando a submissão das mulheres e outros grupos marginalizados.

Nessa perspectiva, utilizamos as ideias de Michel Foucault (2015) sobre o poder disseminado nas instituições modernas como o cristianismo, pois este não

apenas definiu normas religiosas, mas se integrou a uma rede mais ampla de controle social. Foucault (2015) argumenta que o poder, na modernidade, não se concentra mais em uma única instituição, como a Igreja medieval, mas se distribui por meio de uma série de mecanismos que organizam e disciplinam a sociedade. Instituições como escolas, hospitais e prisões, juntamente com a Igreja, desempenharam papéis fundamentais na manutenção da moral religiosa e na regulação dos corpos e das subjetividades. Esses espaços se tornaram locais de vigilância e controle, onde a moralidade cristã foi disseminada como norma social e cultural, reforçando a ordem patriarcal.

Ao conectar essa análise foucaultiana com o cristianismo, vemos como a moral religiosa, outrora centrada nas práticas e dogmas da Igreja, se dispersou e se adaptou aos novos mecanismos de poder que emergiram com a modernidade. O discurso religioso se entrelaçou com as instituições do Estado e do capitalismo, criando uma nova forma de controle que iria além da igreja tradicional. A moral religiosa, agora instrumentalizada em sistemas educacionais, judiciais e médicos, continuou a controlar os corpos e as identidades, especialmente das mulheres, impondo limites rígidos sobre o que era considerado socialmente aceitável para os diferentes gêneros.

Esse entrelaçamento entre religião, gênero e capitalismo é particularmente evidente quando observamos como a moral cristã foi utilizada para justificar a exploração e a opressão dentro das sociedades capitalistas em ascensão. O capitalismo, ao se estruturar como um sistema econômico, baseado na exploração do trabalho, encontrou na moral cristã um aliado para garantir que mulheres ocupassem funções subalternas no lar e no mercado de trabalho. As instituições modernas, ao legitimarem essas divisões, sustentaram uma ordem econômica e social que beneficiava os interesses das elites capitalistas e patriarcais. A moral cristã patriarcal funcionou como um dispositivo ideológico, que naturalizou o trabalho doméstico das mulheres e a exploração dos trabalhadores.

Ao pesquisar esses pontos, destacamos como o cristianismo, ao se institucionalizar e se adaptar aos mecanismos de controle da modernidade, contribuiu para a formação de uma moral religiosa, que reforçava tanto as estruturas patriarcais quanto as capitalistas. Esse processo histórico de controle sobre os corpos das mulheres e dissidentes revela a complexidade de como o poder opera por meio da religião, criando uma teologia que se legitima ao mesmo tempo em que

reforça as desigualdades sociais e econômicas. Procuramos, então, evidenciar o quanto a moral cristã foi central para a manutenção de uma ordem social excludente e hierárquica.

Sabendo disso e a partir das reflexões de Foucault (2015) sobre as relações de poder, compreendemos que, além do controle institucional sobre os corpos e as identidades, há também a possibilidade de resistência e de criação de novas formas de subjetividade. O autor nos mostra que, apesar de o poder estar disseminado em todas as esferas sociais e de regular as nossas vidas por meio de normas e instituições, ele não é absoluto, nem imutável. Existe sempre a possibilidade de subversão, de reinvenção, de nos constituirmos como sujeitos diferentes daqueles que a sociedade patriarcal e capitalista espera que sejamos. Em outras palavras, podemos nos "fazer outros", nos transformar e nos desvencilhar dos papéis de gênero e das normas morais que nos foram impostas.

Essa possibilidade de transformação se conecta diretamente ao terceiro capítulo da dissertação, no qual abordamos o modo como Ivone Gebara, Nancy Cardoso e Alexya Salvador resistem ao Deus cristão tradicional, ao desconstruírem para criar novas teologias a partir de suas experiências pessoais. Elas constroem suas vidas e suas teologias como "obras de arte", no sentido foucaultiano, transformando a prática religiosa em um campo de reinvenção contínua e de resistência ativa.

Quando analisamos a trajetórias dessas teólogas, tivemos a pretensão de compreender, a partir de Foucault (2007), o conceito presente em seus últimos trabalhos a *vida como obra de arte*, propondo que a vida não deve ser apenas vivida, mas constantemente recriada, transformada e reinventada, de modo que o indivíduo possa subverter as normas estabelecidas e moldar sua própria subjetividade. A intenção foi demonstrar como essas três teólogas feministas exemplificam essa ideia, ao transformar suas trajetórias de fé em um processo contínuo de criação, em que suas existências não se conformam com o que lhes foi imposto, mas se fazem e refazem de maneira subversiva.

Através de suas teologias, essas mulheres ilustram onde e como essa prática foucaultiana acontece. A "subversão" que Foucault valoriza, o ato de se fazer outro, de escapar aos moldes opressores, que tentam definir nossas vidas, está presente em suas formas de reimaginar o divino, ressignificar os papéis de gênero e reconfigurar suas relações com o poder religioso. Elas desafiam as normas rígidas e

os códigos morais impostos pelo cristianismo ao longo da história, propondo novas maneiras de ser e viver. Nesse sentido, elas transformam suas próprias vidas em obras de arte, oferecem a todos que estão construindo, estudando, entendendo a possibilidade de também criar suas próprias trajetórias, em liberdade e pluralidade.

Com isso, finalizamos, propondo perceber onde essa prática de subversão e transformação acontece na contemporaneidade, especialmente nas Teologias Feministas que questionam o *status quo* e oferecem novos modos de existir e de crer. As experiências de Gebara, Nancy e Alexya mostram que a vida como obra de arte, como Foucault (2007) sugere, não é apenas uma possibilidade teórica, mas uma prática viva, presente nas lutas e nos discursos das teólogas feministas contemporâneas, que constroem, a partir de suas experiências, uma espiritualidade inclusiva, libertadora e criativa.

Portanto, a vida dessas teólogas feministas exemplifica a *estética da existência*, em que o indivíduo, longe de se submeter a normas fixas, cria a si mesmo, através de uma prática reflexiva, inovadora e criativa. Suas trajetórias nos oferecem uma nova perspectiva sobre a religião, que não mais oprime, mas liberta. No entanto, não podemos perder de vista que o cristianismo, mesmo com todas as suas transformações, ainda preserva uma estrutura adaptativa, que se molda às exigências contemporâneas, a sua construção histórica na organização da vida e das normas sociais.

Ao reinventarem suas espiritualidades, Gebara, Nancy e Alexya mostram que é possível reconstruir o conceito de Deus e, com ele, reconfigurar o lugar das pessoas dissidentes na fé e na sociedade, sem, contudo, deixar de reconhecer as dinâmicas de poder e de adaptação que sustentam o cristianismo até o momento desta pesquisa.

Concluimos que nos encontramos em um contexto de pluralidade teológica, no qual diversas correntes são desenvolvidas para responder às questões específicas dos diferentes grupos sociais. Surgem, assim, expressões como a Teologia Negra, Indígena, Feminista, LGBTQIAPN+ e Ecológica. Paralelamente, assistimos ao surgimento de novas denominações religiosas que se identificam como cristãs e que passam a ocupar espaço no cenário político, tanto nacional quanto latino-americano, propondo maneiras diferentes de vivenciar o cristianismo.

REFERÊNCIAS

ALTHAUS-REID, Marcella. **Deus Queer**. Tradução de Fabio Martelozzo Mendes. Rio de Janeiro, RJ; Novos Diálogos, 2019.

ARENDRT, Hannah. **A vida do espírito**. Tradução de César Augusto de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. 11. ed. Rio de Janeiro, 2022. Disponível em: file:///D:/Downloads/9786558020592_ensaiodeleitura_01.pdf. Acesso em: 15 set. 2024.

AYUB, Paulo- João. **Introdução à Analítica do poder de Michel Foucault**. 1. ed. São Paulo: Editora Intermeios, 2015.

AZEVÊDO, Sandra Raquew S. Chimalmans e a teologia em ritmo de mulher. **Mandrágora**, São Paulo, v. 20, n. 20, p.199-200, 2014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.15603/2176-0985/mandragora.v20n20p199-200>. Acesso em: 16 out. 2018.

BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022, p. 206-215.

BARBOSA, Olívia Alves; SILVA, Aramis Luis; NAGAMINE, Renata. Direitos humanos e os trabalhos da imaginação: uma etnografia da ordenação da primeira reverenda trans da américa latina. **Usp**, São Paulo, v. 66, n. 195892, p. 1-25, 13 out. 2022.

BARROS, Marcelo. A Delicada arte de subverter relações: Ivone Gebara, mística e teóloga da libertação ecofeminista. **Mandrágora**, São Paulo, v. 20, n. 20, p.147-156, 2014. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/article/view/5176>. Acesso em: 16 out. 2018.

BASCHET, Jérôme. **A civilização Feudal: do ano mil à colonização da América**. Tradução de Marcelo Rede. 4. ed. São Paulo: Globo, 2014.

BEZERRA, Nayhara Gabriella Lopes. **“Um grão de mostarda”**: práticas de resistência católicas feministas, em Campina Grande - PB, 2019. 30p.

BONDÍA, Jorge Larrosa. **Notas sobre a experiência e o saber de experiência**. Tradução de João Wanderley Geraldi. Disponível em: [file:///D:/Downloads/BOND%C3%8DA_Notas%20sobre%20a%20experi%C3%Aancia%20\(1\).pdf](file:///D:/Downloads/BOND%C3%8DA_Notas%20sobre%20a%20experi%C3%Aancia%20(1).pdf). Acesso em: 15 set. 2024.

BUTLER, Judith. **Problema de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. 233 p.

CAZAL, Toni Reis Simón. **Manual de cristianismo e LGBTI+**. Curitiba, PR: IBDSEX, 2021. (Enciclopédia LGBTI+ ; 15)

CIXOUS, Héléne. **O riso da medusa**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022. 85 p.

COLARES, Karen. **Despertar**: os primeiros passos para a construção de teologias feministas. São Paulo: Editora Recriar, 2024.

COSTA, Maria da Graça. Agroecologia, (eco) feminismos e “bem viver”: emergências decoloniais no movimento ambientalista brasileiro. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022, p. 285-297.

DEL PRIORE, Mary. **História das mulheres no Brasil**. 9. ed. São Paulo: Editora Contexto, 2010.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente 1300-1800**: uma cidade sitiada. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. Disponível em: <https://www.companhiadasletras.com.br/detalhe/trechos/80113.pdf>. Acesso em: 28 jul. 2023.

DINIZ, Débora. Aproximar. *In*: DINIZ, Débora; GEBARA, Ivone. **Esperança Feminista**. 1. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2022, p. 63-84.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1992, 109 p.

ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkys. Superando a análise fragmentada da dominação: uma revisão feminista decolonial da perspectiva da interseccionalidade. **Revista X**, v. 17, n. 1, p. 425-446, 2022. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/revistax/article/view/84444/45913>. Acesso em: 26 nov. 2022.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução do Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante. Disponível em: file:///D:/Downloads/CALIBA_E_A_BRUXA_WEB-1.pdf. Acesso em: 26 dez. 2024.

FEDERICI, Silvia. **Mulheres e caça às bruxas**: da Idade Média aos dias atuais. São Paulo: Boitempo, 2019. 158 p.

FELIX, Isabel Aparecida. Um fazer teológico enraizado na experiência. **Mandrágora**, São Paulo, v. 20, n. 20, p. 73-83, 2014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.15603/2176-0985/mandragora.v20n20p73-83>. Acesso em: 16 out. 2018.

FERREIRA, Benedita Aguiar; MAGALHÃES NETO, José Vaz. Teologia feminista e os discursos de resistência ao poder hierárquico. *In*: **Fazendo gênero diásporas**, diversidades, deslocamentos, 9., 2010, Universidade Federal de Santa Catarina. SantaCatarina:UFSC,2010.p.1-9. Disponível em: http://www.fg2010.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1278188110_AR_QUIVO_Teologiafeministaeosdiscursosderesistenciaaopoderhierarquico.pdf. Acesso em: 16 out. 2018.

FOUCAULT, Michel. Tecnologias de si. **Verve**, 2004, p. 321-360. Disponível em: <file:///D:/Downloads/Tecnologias%20de%20si%20Foucault.pdf>. Acesso em: 26 dez. 2024.

FOUCAULT, Michel. Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Tradução de Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 259-270.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**: curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. (Coleção Obras de Michel Foucault).

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

FOUCAULT, Michel. **Subjetividade e Verdade**: curso no collège de france (1980-1981). Tradução de Rosemary Costhek Abílio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016. (Coleção de obras de Michel Foucault)

FOUCAULT, Michel. 1926-1984 Ditos e Escritos, volume IV: **Estratégias, poder-saber**; organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Motta; tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2015.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 2. ed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2015.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 3. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 3: o cuidado de si**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 5. ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: Nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. 42. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**. Tradução de Eduardo Brandão. SP: Martins Fontes, 2008.

FURLIN, Neiva. **Práticas discursivas, desigualdade de gênero e estratégias de resistência política na experiência de teólogas docentes**. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais: UFJF, Juiz de Fora, v. 10, n. 1, p.86-100, jun. 2015.

GAARD, Greta Claire. Rumo ao ecofeminismo queer. Disponível em: <file:///D:/Downloads/ECOFEMINISMO%20QUEER.pdf>. Acesso em: 26 dez. 2024.

GEBARA, Ivone. **Para compreender a Teologia Feminista**. São Paulo: Editora Recriar, 2023. 136p.

GEBARA, Ivone. **A velhice que eu habito**. São Paulo: Claraboia, 2021. 144p.

GEBARA, Ivone. **Tecendo sentidos: Feminismo e buscas teológicas/ Católicas pelo direito de decidir**. 2. ed. São Paulo: Maxprint, 2012.

GEBARA, Ivone. **As águas do meu poço: reflexões sobre experiência de liberdade**. Tradução de Jacqueline Castro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

GÓMEZ, Josefa Buendía; OROZCO, Yury Puello. A teologia feminista de Ivone Gebara e católicas pelo direito de decidir. **Mandrágora**, São Paulo, v. 20, n. 20, p.101-110, 2014. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/article/view/5178>. Acesso em: 16 out. 2018.

GRISALES, Maryuri; BARRETO, Renato. Entrevista com Alexya Salvador: “É CONTRA ESSE DEUS QUE MATA QUE A GENTE LUTA E RESISTE”. *Diálogos*. v.16 n. 29, p. 257 – 261, 2019. Disponível em: <file:///D:/Downloads/-entrevista-com-alexya-salvador-1.pdf>. Acesso em: 26 dez. 2024.

HEINEMANN, Ranke-Uta. **Eunucos Pelo Reino de Deus – mulheres, sexualidade e a Igreja Católica**. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1999.

HUNT, Mary. Mulher fiel em uma igreja infiel (Festschrift para Ivone Gebara). **Mandrágora**, São Paulo, v.20,n.20,p.157-174,2014.Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/article/view/5194>. Acesso em: 16 out. 2018.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras**. Tradução de Paulo Froes. 3. ed. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2016. 542 p.

LAQUEUR, Thomas Walter. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Tradução de Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

MACHADO, Aline Campos. **Fundamentalismo Religioso no Governo Bolsonaro: as implicações de um governo sexista para a (re) existência das mulheres brasileiras**. Monografia. Centro Universitário de Brasília, Brasília, DF. Disponível em: <https://repositorio.uniceub.br/jspui/bitstream/prefix/13886/1/21363891.pdf>, 2019. Acesso em: 15 set. 2024.

MALHEIROS, Marina Rocha; GRASSI, Pâmela Cervelin; GRASSI, Paula Cervelin. **Entrevistando Nancy Cardoso: a partir da teologia feminista latino-americana saber-de-si e saber-do-lugar para acuerpar**. Disponível em: <file:///D:/Downloads/Entrevista%20com%20Nancy%20Cardoso.pdf>. Acesso em: 15 set. 2024.

MCLAREN, Margaret A. **Foucault, Feminismo e Subjetividade**. São Paulo: Intermeios, 2016.(Coleção Entregêneros)

MOSÉ, Viviane. **Nietzsche hoje: sobre os desafios da vida contemporânea**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

MUSSKOPF, André Sidnei. **Via(da)gens teológicas**: itinerários para uma Teologia Queer no Brasil, 2008. Disponível em:
file:///D:/Downloads/Musskopf_as_td76%20(1).pdf. Acesso em: 26 dez. 2024.

NEVES, Laís. “**Então, Menina, a marcha é libertadora**”: pela vida das mulheres e pela agroecologia – PB. 2022.110f. Dissertação de mestrado em história - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2022.

NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo**. Tradução de Carlos Duarte e Anna Duarte. São Paulo: Martin Claret, 2014. 154p.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Genealogia da Moral**. Tradução de Joaquim José de Faria. 7. ed. São Paulo: Centauro Editora, 2007. 136 p.

OLIVEIRA, Karolaine. Caça às bruxas: a contribuição do capitalismo para o aumento da violência contra as mulheres. **Das Amazônias**. Rio Branco, v. 4, n.1, p.215-223, 2021.

OYÈRÓNKE, Oyewúmí. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022, p.84- 95.

PEDROZO, Paulo Roberto Rocha. Resenha de "O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)", de Jean Delumeau. **EccoS Revista Científica**, v. 5, n. 2, p. 154-156, 2003.

PEREIRA, Nancy Cardoso; SANTOS, Elid Dias dos. Aborto: desafio pastoral. Projeto Mulher do Instituto de Pastoral da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista. Disponível em: file:///D:/Downloads/ABORTO,%20DESAFIO%20PASTORAL%20-%20NANCY%20CARDOSO.pdf. Acesso em: 26 dez. 2024.

PEREIRA, Nancy Cardoso. **Palavras...se feitas de carne**: leitura feminista e crítica dos fundamentalismos. BORGES, Rosângela (Org.). São Paulo: Católicos pelo Direito de Decidir, 1ª. edição, 2003. (Coleção cadernos 11)

PERROT, Michelle. **Os Excluídos da História**: operários, mulheres e prisioneiros. Tradução de Denise Bottmann. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

RAGO, Margareth. “A aventura de contar-se: Foucault e a escrita de si de Ivone Gebara *In*: SOUZA, Luiz Antônio Francisco de; SABATINE, Thiago Teixeira; MAGALHÃES, Boris Ribeiro de (Orgs.). **Michel Foucault**: sexualidade, corpo e direito. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011. iv, 218p.

RATZINGER, Joseph. **Libertatis Nuntius**.

ROCHA, Letícia. Teologia da Libertação e Teologia Feminista: tensões, discursos e recepção entre as mulheres da CEBS em Montes Claros/MG. Disponível em: file:///D:/Downloads/Teologia%20da%20liberta%C3%A7%C3%A3o%20e%20teologia%20feminista.pdf. Acesso em: 26 dez. 2024.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *In: Educação & Realidade*. 20(2): 71-99. Jul/dez, 1995. Disponível em: file:///D:/Downloads/SCOTT,%20Joan.%20G%C3%AAnero%20uma%20categoria%20%C3%BAtil%20de%20an%C3%A1lise%20hist%C3%B3rica..pdf. Acesso em: 15 set. 2024.

SOARES, Evanway Sellberg. “Ser cristão é não se calar diante da injustiça”: a Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM) e a construção de uma igreja dos direitos humanos. **PLURA**. Revista de Estudos de Religião. ISSN 2179-0019, v. 10, n. 1, 2019, p. 108-126. Disponível em: file:///D:/Downloads/alexya%20-%20icm.pdf. Acesso em: 26 dez. 2024.

SOUZA, Luís Antônio Francisco de. “**Disciplina, biopoder e governo**: contribuições de Michel Foucault para uma analítica da modernidade. *In: SOUZA, Luiz Antônio Francisco de; SABATINE, Thiago Teixeira; MAGALHÃES, Boris Ribeiro de (Orgs.). Michel Foucault: sexualidade, corpo e direito*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica 2011. iv, 218 p.

SOUZA, Luís Antônio Francisco; SABATINE, Thiago Teixeira; MAGALHÃES, Bóris Ribeiro de. **Michel Foucault: sexualidade, corpo e direito**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011. 218 p.

VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Tradução de Marcos de Castro. 2. ed. 2011. Disponível em: file:///D:/Downloads/Livro%20-%20Quando%20Nosso%20Mundo%20se%20tornou%20Crist%C3%A3o.pdf. Acesso em: 26 dez. 2024.