

PIEDOSAS E POLICULTURAI: CONVERSÃO, AGÊNCIA E TORMENTO MORAL ENTRE MULHERES EVANGÉLICAS JUDAIZANTES NO BRASIL¹

*Manoela Carpenedo*²

Resumo: Este trabalho baseia-se em uma etnografia com ex-evangélicas pentecostais que passaram por um dramático processo de judaização. Investiga as maneiras pelas quais essas mulheres, ex-cristãs e sem nenhum passado judaicos, adotaram tabus menstruais, restritos códigos de vestimenta – incluindo o uso de véus cobrindo a cabeça – e os rituais de judeus ultraortodoxos, ao mesmo tempo que ainda preservaram princípios cristãos. Utilizando-se de teorias sobre mudança religiosa, dos debates contemporâneos da antropologia do cristianismo e da literatura feminista acerca do engajamento de mulheres com religiões patriarcais, este artigo examina a agência de mulheres em processos de conversão religiosa. Ao contrário das análises acadêmicas atuais que enfatizam a agência de mulheres pelo prisma da observância e corporalização (*embodiment*) de normas religiosas, o enquadramento policultural proposto neste artigo enfoca nas negociações, nas montagens culturais híbridas e nos “tormentos morais” imbricados em projetos de mudanças religiosas dramáticas. Essas percepções indicam a importância de se considerar as reflexões éticas, as reinterpretações e as acomodações culturais quando analisamos conversões religiosas.

Palavras-chave: Religião e gênero; Agência; Mulheres pentecostais; Sionismo cristão; Tormento moral.

¹ Tradução por Bárbara Zietlow, mestranda em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil, a quem agradecemos imensamente. E-mail: barbarazietlow@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7788-5834>.

² Pesquisadora e Vice-Diretora do Centro de Pesquisa Religião Conflito e Globalização da Faculdade de Teologia e Estudos da Religião, Universidade de Groningen, Holanda. E-mail: m.carpenedo.rodrigues@rug.nl. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9371-7534>.

*PIOUS AND POLYCULTURAL: CONVERSION, AGENCY AND MORAL
TORMENT AMONG “JUDAIZING EVANGELICAL” WOMEN IN BRAZIL*

Abstract: Based on an ethnography in a former Brazilian Charismatic Evangelical/Pentecostal church going through a dramatic Judaizing process, this study investigates the ways in which former Christian women (with no Jewish background) are embracing the menstrual taboos, the strict dress codes – including the use of headscarves – and the rituals of ultra-Orthodox Jews, while still preserving Christian tenets. Drawing on religious change theories, current debates on the anthropology of Christianity and the feminist literature on women’s involvement in patriarchal religions, this article explores women’s agency in religious conversion processes. Unlike current scholarly views emphasizing women’s agency through compliance and embodiment of religious norms, the polycultural frame proposed in this article highlights the negotiations, the hybrid cultural assemblages and the ‘moral torment’ involved in dramatic religious change projects. These insights indicate the importance of considering the ethical reflexive exercises, the re-interpretations, and cultural accommodations when analyzing religious conversion.

Keywords: Religion and genre; Agency; Pentecostal women; Christian zionism; Moral torment.

O mundo cristão parece estar experimentando um revivalismo sionista e filossemita. Este artigo investiga as experiências de mulheres ao aderirem a uma crescente tendência de hibridismo religioso no seio do pentecostalismo, marcado por uma apropriação de narrativas, rituais e *ethos* judaicos. Ao passo que essa tendência filossemita torna-se cada vez mais saliente no mundo evangélico carismático, a sua racionalidade permanece pouco estudada. A bibliografia acadêmica existente enfoca em sobremaneira os casos anglófonos (Ariel, 2006; Dulin, 2013, 2015; Kaell, 2014, 2016). Apesar de úteis para compreender as disposições do filossemitismo cristão em países centrais, esses estudos não são capazes de explicar essas atitudes no Sul Global (Carpenedo, 2021). Ademais, enquanto as análises de gênero são consideradas uma dimensão central nos campos da sociologia e antropologia da religião (Avishai, Jafar e Rinaldo, 2015), até o momento nenhuma pesquisa aborda as dimensões de gênero envolvidas nos contemporâneos revivalismos cristãos filossemitas.

Para preencher essa lacuna, realizei uma etnografia, no Brasil, com mulheres de uma rede de ex-pentecostais que estavam passando por um dramático processo de judaização. Entre 2013 e 2015, documentei as motivações que levaram essas mulheres cristãs, sem nenhum passado judaico, a aderir a restrições alimentares, tabus menstruais, estritos códigos de vestimenta e outros rituais judaico-ortodoxos, enquanto ainda cultivavam a crença em Jesus como Messias. A comunidade com a qual trabalhei é a maior desse estilo no Brasil, com quase dez mil membros. A sua influência tem se expandido pela América Latina, África e entre a população latina dos Estados Unidos. A minha pesquisa indica que essas comunidades devem ser entendidas como uma busca revivalista para reparar os excessos do Pentecostalismo. A incorporação de elementos judaizantes almeja reconstruir a autenticidade do cristianismo ao distinguir-se do Pentecostalismo carismático e da sua alegada deterioração moral e espiritual. Para apreender as diferenças entre esses austeros grupos judaizantes brasileiros e outras tendências filosemitas anglo-saxãs, cunhei o termo “evangelicalismo judaizante” (Carpenedo, 2021).

Este artigo examina os entendimentos que circulam nessa comunidade, assim como a adoção das observâncias de leis bastante conservadoras do Judaísmo Ortodoxo. Para tanto, o artigo aborda a agência dessas mulheres nesse projeto evangélico judaizante híbrido. Minha pesquisa de campo demonstra que mulheres evangélicas judaizantes são agentes fundamentais das transformações culturais em suas comunidades. Em um ambiente em que as regras religiosas não são herdadas ou socialmente impostas, as mulheres são transmissoras voluntárias de uma emergente identidade evangélica judaizante. Elas são responsáveis pela manutenção de rigorosos códigos de modéstia, leis de pureza familiar, restrições alimentares, performance de rituais judaicos e educação das crianças.

A dramática mudança religiosa experienciada por essas ex-evangélicas Pentecostais suscita questionamentos interessantes acerca das maneiras pelas quais mulheres negociam e se engajam com problemáticas patriarcais, sobre a modernidade e mudança cultural. Por que mulheres que gozam de um passado cristão com regras morais e de gênero mais frouxas desejam viver como judias

ortodoxas, especialmente no Brasil? Como essas mulheres evangélicas judaizantes dão sentido a essa mudança moral – de um cristianismo carismático para um híbrido evangelicalismo judaizante – em suas práticas cotidianas? De que forma as suas experiências podem elucidar questões acerca da agência de mulheres em processos de mudança moral e cultural?

Valendo-se do legado acadêmico de Saba Mahmood e da literatura feminista sobre a agência de mulheres piedosas no seio de tradições religiosas altamente patriarcais (Avishai, 2013; S. Bracke, 2008; Rinaldo, 2012; 2014), este artigo analisa as formas pelas quais a agência de mulheres é experienciada durante a sua conversão ao evangelicalismo judaizante. Esta investigação expande o campo dos estudos sociais sobre mulheres em tradições religiosas patriarcais de duas maneiras. Primeiro, pelas contribuições teóricas ao articular a agência de mulheres a contextos de conversão religiosa híbrida, em que tensões entre valores culturais e morais passados e presentes abundam. Ao focar nos dilemas éticos postos pela mudança religiosa aos evangélicos judaizantes, esse artigo rastreia as negociações, contradições e montagens culturais entre cristianismo e judaísmo empreendidas pelas mulheres com as quais trabalhei. Ademais, demonstra as acomodações subjetivas e o “tormento moral” envolvido nos seus processos de pietização. Segundo, esse estudo amplia a discussão acerca da agência de mulheres piedosas no campo da Antropologia do Cristianismo (Cannell, 2005; Jenkins, 2012; Robbins, 2003). Apesar das pesquisas realizadas na Antropologia do Islam (Bracke, 2008; Inge, 2016; Mahmood, 2012; Rinaldo, 2012; 2014), o debate, à luz das contribuições de Saba Mahmood, sobre como mulheres religiosas articulam a sua agência ainda engatinha. Este artigo expande o debate incitado pelo legado de Mahmood e discute as suas implicações teóricas à luz da Antropologia do Cristianismo.

MULHERES, AGÊNCIA E RELIGIÃO

O crescente número de mulheres do Sul Global que aderem a tradições religiosas patriarcais desafiam os pressupostos liberais ocidentais sobre como mulheres interagem – ou deveriam interagir – com a modernidade e o

desenvolvimento econômico. A primeira onda de estudos sobre a intersecção entre gênero e religião adotou uma perspectiva dicotômica entre subordinação e empoderamento. Pesquisas realizadas a partir da abordagem que foca na subordinação indicavam que as condições de participação de mulheres em movimentos conservadores religiosos é propensa a ser sistematicamente opressiva. Afirmações doutrinárias e opiniões conservadoras reforçariam a desigualdade de gênero e os discursos patriarcais sobre a dependência feminina. Dessa perspectiva, a participação de mulheres religiosas nesses movimentos sempre promoveriam, em alguma medida, a subordinação do seu gênero.

Um quadro mais complexo foi articulado nos desdobramentos deste programa, no qual mulheres são tanto subordinadas quanto empoderadas pela sua participação em movimentos tradicionalistas religiosos. Nesta esteira, diversas pesquisas demonstraram, por exemplo, que mulheres podem ser empoderadas ao utilizar estrategicamente a religião para fins não-religiosos. Apesar da opressão imposta por sistemas conservadores, elas conseguiram encontrar uma brecha em que lograram um grau de autonomia, de forma a conquistar um empoderamento pessoal (Chen, 2005; 2008; Chong, 2008; Davidman, 1991) e até mesmo coletivo (Brusco, 1995; Burdick, 1998; Machado; Mariz, 1997). O trabalho de Cheng com imigrantes taiwanesas nos Estados Unidos ilustra esta posição ao demonstrar que, ao se converterem às igrejas evangélicas, essas mulheres puderam confrontar as obrigações familiares baseadas em um sistema simbólico confuciano, em que a piedade filial é um dever prioritário. Para mulheres imigrantes, a conversão religiosa as libertou do que era percebido como excessivas obrigações de parentesco. Segundo Chen, a conversão ao cristianismo auxiliou muitas mulheres imigrantes que estavam com dificuldades para lidar com discrepâncias entre as suas novas realidades nos Estados Unidos e as tradições normativas taiwanesas sobre feminilidade (Chen, 2005).

Apesar de suas importantes contribuições, as perspectivas dicotômicas de submissão *versus* empoderamento foram amplamente criticadas, particularmente por serem reducionistas e por não captarem as nuances e agências imbricadas na relação entre mulheres e religião. Para superar esta análise binária, outros

trabalhos enfatizaram o papel da agência feminina e da subjetividade na religião. Assim, em vez de destacar a forma pela qual tradições acerca da modéstia e piedade legitimaram a sua subordinação em religiões patriarcais conservadoras, trouxeram para o centro do debate as maneiras pelas quais mulheres corporificam e (re)significam práticas tradicionais em suas vidas cotidianas.

Nesta abordagem, proposta inicialmente por Mahmood (2005), o poder de agência das mulheres também é expresso quando elas se conformam a normas de gênero tradicionais e religiosas. Em seu trabalho seminal sobre o movimento feminino nas mesquitas egípcias, Mahmood argumenta que essas muçulmanas piedosas conscientemente desejam se submeter a demandas da tradição do Islamismo. A crítica de Mahmood deslocou as investigações acadêmicas para além da dimensão da resistência, informado por noções feministas liberais, e jogou novas luzes sobre a agência feminina ao enfatizar os desejos de mulheres piedosas – a sua ‘agência piedosa’ – de se conformar a discursos religiosos dominantes e às suas performances socialmente prescritas (Mahmood, 2005).

Inspirada nas reflexões teóricas de Foucault, Mahmood sugere que a noção de agência não pode ser conceitualizada em termos dualistas. Não se trata de uma questão de resistência *versus* dominação, mas da capacidade para a ação criada e propiciada por estruturas de subordinação. Para Foucault, os modos de agência nunca são um resíduo isento, existente antes das operações de poder. Pelo contrário, as próprias condições que produzem a subordinação do sujeito são a origem de sua subjetividade e, portanto, de sua agência. Por meio de tecnologias de si – o trabalho ético que é desempenhado para tornar-se um sujeito moral – não apenas somos sujeitados a um código moral, mas também produzidos como agentes éticos autônomos (Foucault, 1997). Na visão de Mahmood, as pesquisas feministas liberais e seculares reduziram a noção de agência foucaultiana ao interpretá-la exclusivamente em termos de subversão e re-significação de normas sociais. Ela propõe, portanto, uma noção de agência que enfatize a correlação entre os desejos do sujeito e as performances socialmente prescritas: a submissão a uma autoridade normativa pode ser uma condição para que o sujeito realize o seu potencial.

Nesta perspectiva, os contextos históricos, sociais e institucionais em que o sujeito está inscrito têm um papel decisivo na construção e articulação de sua subjetividade e agência. O trabalho de Mahmood (2005) debate um “programa de auto cultivoção” de uma conduta dócil sob regras religiosas. Na mesma linha, Avishai (2008) conclui que mulheres judias ortodoxas articulam o papel por meio de rituais religiosos e, assim, tornam-se sujeitos religiosos. A sua pesquisa expande o conceito de “agência piedosa” ao inserir os contextos culturais nos quais as observâncias religiosas ocorrem. Por meio do enquadramento do “doing religion/ fazer religião”, as acadêmicas podem compreender que “fazer religião é um modo de conduta e de ser, uma performance de identidade” (Avishai, 2012, p. 413). A partir do trabalho de Mahmood, Rinaldo (2014) também desenvolve uma noção de agência piedosa ao demonstrar como muçulmanas em Jakarta combinam pietismo e feminismo – no que ela se refere como “agência piedosa crítica”.

Estes trabalhos complexificam a clássica noção de agência informada por preceitos liberais, além de expandir os nossos entendimentos acerca da relação entre mulheres, tradições religiosas e modernidade. Ao mesmo tempo, contudo, penso que essas perspectivas não são tão precisas quanto parecem ser. Quando aplicamos essa noção de agência piedosa, por exemplo, a escolhas de transformação religiosa – incluindo conversões, em que existe a abundância de tensões entre valores culturais e morais passados e presentes – essas análises não conseguem descrever com precisão os sentidos dados pelas mulheres às suas novas prescrições religiosas. Neste artigo, analiso o caso de evangélicas judaizantes com o objetivo de desenvolver o debate sobre a agência piedosa feminina. Este caso oferece uma perspectiva diferente sobre o assunto ao incorporar ambiguidades morais disruptivas a contextos de transformação cultural e religiosa.

PIEDOSAS E POLICULTURAIS

As armadilhas que cercam o conceito de “agência piedosa” já foram apontadas pela literatura feminista. O conceito foi criticado por abordar de forma muito ampla a noção de agência e por apresentar limitações

teóricas ao não lidar com disputas sobre igualdade de gênero em tradicionalismos religiosos (Burke, 2012; Lazreg, 2013; Rinaldo, 2014). Outros enquadramentos teóricos como a Antropologia do Islamismo, por exemplo, também ressaltaram o investimento excessivo na “abordagem piedosa”; o foco insistente no auto-cultivo ético por meio de práticas performativas (*enactment*) de normas religiosas, o que interpretaria a piedade como um projeto totalizante, ignorando as ambivalências e incoerências existentes nas relações das pessoas com essas normas (Fadil; Fernando, 2015; Osella; Soares, 2010; Schielke, 2009).

Ao aplicar a abordagem piedosa ao meu próprio trabalho, descobri que tal posicionamento não seria capaz de iluminar casos nos quais as normas religiosas estariam “em construção” ou em casos em que há uma negociação gradual entre novas e antigas tradições culturais e religiosas. No caso estudado por Mahmood, assim como no de judeus ultra-ortodoxos – exceto daqueles convertidos – as pessoas reivindicam uma agência no seio de tradições nas quais elas foram socializadas e educadas. Há, contudo, casos, como o deste estudo em que as escolhas pouco dizem respeito à continuidade das tradições em que as pessoas foram socializadas e educadas. Ao contrário, se tivermos casos que, em vez de sermos subjetivados por performances socialmente pré-definidas, o que teríamos seriam apenas montagens híbridas desprovidas do peso da tradição?

Apesar do enfoque dado à ética piedosa exercida no cotidiano das mulheres, a minha análise se distancia de outras teorias de agência piedosa, pois as particularidades das evangélicas judaizantes nos convocam a repensar esse conceito. As minhas observações de campo demandaram um novo enquadramento, ao qual denominei “agência piedosa policultural”. O conceito de agência piedosa policultural visa a romper com a uniformidade dos estudos anteriores, que entendem a piedade ou como um projeto religioso totalizante ou como uma experiência exclusivamente baseada em práticas performativas de normas pré-estabelecidas, frutos de formações discursivas estáveis. As possibilidades de fracasso, hibridizações, negociações e invenções que observei entre as evangélicas judaizantes indicam que os indivíduos não incorporam discursos e preceitos do Judaísmo Ortodoxo pré-fabricados. Em

vez disso, muitas vezes percebi que essas mulheres judaizantes reformulam a sua cultura cristã anterior durante o seu processo de judaização. A sua religiosidade não é afixada a uma única formação discursiva; ela é costurada em uma montagem policultural. Ao formular o conceito de “agência piedosa policultural”, portanto, desejo estabelecer um diálogo entre as discussões da ciência sociais sobre agência piedosa e as recentes pesquisas dedicadas a entender processos de hibridização religiosa e cultural.

O termo policulturalismo relaciona-se com um renovado interesse sociológico na lógica de “bricolagem cultural” e “processos de hibridização”, em grande parte estimulado pelos temas da globalização, transnacionalismo, migração e multiculturalismo. Formulado por Prashad (2001), o conceito é uma crítica ao essencialismo de teorias multiculturalistas que retratam culturas como entidades discretas, holísticas e estáticas que “coexistem lado a lado”. Enquanto um multiculturalista burocrático enxerga o mundo como constituído previamente por diversas e distintas culturas que podem ser ordenadas em categorias definidas, o policulturalista o entende como uma miríade de interações sociais e constantes trocas de formas culturais: “culturas não podem ser circunscritas e não podemos pedir que as pessoas as respeitem como se fossem artefatos” (Prashad, 2001, p. 148). Parecido como o *ethos* antropofágico de Andrade, o quadro policultural tem como ponto de partida a ideia de que as pessoas são produtos de uma variedade de culturas vivas – no entanto, adicionaria que tais “culturas vivas” estão inseridas de contextos sociohistóricos específicos (Altglas, 2014). Indivíduos e coletividades estariam equipados para produzir e reproduzir culturas que combinem elementos e ideias conflitantes por meio da interpretação e reinterpretção, tradição e inovação. O policulturalismo identifica os sistemas culturais fluidos e versáteis que são construídos e performados por atores sociais em um determinado *locus* sócio-histórico, além de nos mostrar como as pessoas podem viver com dicotomias e as compreender de maneiras diversas e plurais.

O conceito de agência piedosa policultural visa a abarcar essas ambiguidades ao apreender o contínuo e às vezes contraditório processo de “se converter” e se tornar devoto. O conceito se aproxima da proposição de

Mahmood ao pensar como as mulheres articulam a sua agência ao viverem segundo normas religiosas dadas, no entanto se distancia desta ao capturar um processo diferente, pelo qual mulheres refletem e negociam elementos culturais do presente e passado. O conceito de agência piedosa policultural também revela o lento aprendizado moral imbricado em processos de conversão e pietização. A perspectiva da agência piedosa policultural, portanto, permite rastrear como as mulheres religiosas vivem, negociam e criam sistemas culturais multifacetados.

CONTEXTO E PRÁTICAS DE PESQUISA

Este artigo faz parte de um estudo comparativo mais amplo sobre o fenômeno do evangelicalismo judaizante no Brasil. Neste projeto, explora-se porquê um número cada vez maior de evangélicos carismáticos sem nenhuma conexão prévia ao Judaísmo estão aderindo gradualmente a preceitos e estilos de vida judaico-ortodoxos ao mesmo tempo que ainda cultivam algumas práticas e simbolismos cristãos. A pesquisa acompanha uma rede de evangélicos carismáticos (pentecostais) que, nos últimos quinze anos, passa por um dramático processo de judaização. Ao longo do meu trabalho de campo, tive a oportunidade de testemunhar como essa mudança religiosa radical estava ocorrendo na vida desses ex-evangélicos pentecostais. Surpresa, vi a incorporação de rituais judaicos na vida dos membros dessa comunidade – homens adultos, adolescentes e crianças foram circuncidados, alimentos *kosher* adicionados às suas dietas e número crescente de mulheres escolheu respeitar a tabus menstruais e conservadores códigos de vestimenta modesta (inclusive com o uso cotidiano de véus cobrindo a cabeça) – tudo isso sem demonstrar nenhum interesse em se converter ou ser reconhecido pelo judaísmo dominante. Em vez disso, a sua missão era disseminar a “verdade judaizante” no mundo cristão.

O objeto da minha pesquisa é uma organização centralizada que coordena uma rede de congregações espalhadas pelo Brasil. Comecei a minha etnografia em uma pequena congregação em uma região periférica do sul do país e, quando

tive acesso à sinagoga principal, desloquei-me para a matriz da organização. Realizei o trabalho de campo em diversos momentos no período de 2013 a 2015. A etnografia envolve, entre outras coisas, observação participante nos serviços religiosos da comunidade, aulas de hebreu, costumes judaicos e dança, pregações religiosas, programas de televisão, reuniões de grupo, encontros e conversas informais e diversas visitas a casa de membros da comunidade. Durante a minha participação em diversos congressos, retiros e festins religiosos, eu vivi, comi e dividi quartos com as mulheres. A essas experiências etnográficas, adiciona-se uma visita a Israel com um grupo de mulheres da organização. Por duas semanas, vivi e interagi com essa comunidade no lugar que elas consideram o mais sagrado do mundo. Registrei o meu envolvimento com a comunidade por meio de notas e diários de campo. Depois de estabelecer uma conexão sólida com os membros, selecionei algumas participantes e conduzi mais de 60 horas de entrevistas livres e em profundidade com os fiéis (a maioria mulheres) e líderes religiosos de duas congregações evangélicas judaizantes. As entrevistas tiveram como foco nas suas experiências religiosas, identidades e vivências de conversão. Os nomes utilizados neste trabalho são fictícios para proteger a privacidade das informantes.

Agora volto-me para dois contextos em que a agência piedosa policultural é expressa na vida de mulheres evangélicas judaizantes, nomeadamente a sua adesão às i) regras de modéstia e ii) leis de pureza familiar.

ENCARNANDO A MUDANÇA, ENCARNANDO *TZNIUT* (MODÉSTIA)

Tzniut é o termo usado para definir modéstia e humildade entre judeus ortodoxos. A literatura rabínica o assinala como um pré-requisito para atingir uma completude e como uma característica definidora da identidade judaica (Lamm, 1997, p.152). Referências bíblicas à modéstia normalmente são tomadas de Miquéias 6:8 (andes humildemente com o teu Deus), Deuteronômio 23:13-15 e Levítico 18-20 (proibição de “descobrir a nudez”). Essas passagens são interpretadas como se o comportamento e o vestir modestos e humildes fossem ordens divinas.

Minha pesquisa de campo demonstra que encarnar uma cosmologia judaica por meio de *Tzniut* é uma dimensão importante do projeto ético das mulheres evangélicas judaizantes com as quais trabalhei. Por meio de vestimentas e comportamentos modestos, elas aprendem a cultivar sensibilidades, afetos e desejos judaizantes. Sugiro que a disciplina da modéstia deve ser compreendida como uma importante tecnologia de si, que as possibilita tornarem-se sujeitos morais evangélicos judaizantes. Essa caracterização da modéstia como uma tecnologia de si não é nova. Trabalhos feministas anteriores já exploraram as maneiras pelas quais práticas modestas tornam-se meios para cultivar virtudes religiosas (Bracke; Fadil, 2011; Fader, 2009; Mahmood, 2005). No entanto, como demonstra o meu trabalho, evangélicas judaizantes não apenas se esforçam para reproduzir subjetividades judaicas por meio da modéstia, mas também almejam transformá-las e hibridizá-las com seus sistemas cristãos anteriores ao racionalizar a sua adoção de códigos judaicos com justificativas tomadas de códigos evangélicos.

Não há dúvida de que a adoção de códigos de modéstia revolucionou a vida cultural e moral das mulheres evangélicas judaizantes. Essa mudança, entretanto, não pode ser apreendida apenas em termos de um aceite cego ou um mimetismo de códigos judaico-ortodoxos; ela envolve uma montagem de tradições orientada por elementos policulturais, como a rejeição de valores seculares e de suas trajetórias Evangélicas Pentecostais carismáticas. Argumento que, por meio de práticas modestas, essas mulheres não apenas encarnam um ethos evangélico judaizante, como também negociam de forma criativa com os símbolos seculares de sua antiga fé cristã os significados híbridos desta tradição emergente.

Na comunidade evangélica judaizante, a ortodoxia judaica determina os contornos da modéstia. *Tzniut*, nesse contexto, a não significa apenas se vestir de modo recatado ou usar véu (cobertura feminina na cabeça); é uma forma de performar discrição e humildade, assim como o aprimoramento de sua fé, a acomodação de valores evangélico-judaizantes e um exercício de livre arbítrio. Como na maioria das normas do judaísmo ortodoxo, *Tzniut* feminina é marcada pela adesão a um código de vestuário rigoroso, que inclui a proibição

do uso de calças e a prescrição de vestidos ou saias longas, assim como véu para mulheres casadas. Na maioria dos casos, são os líderes religiosos que ditam os padrões de modéstia, mas as mulheres fazem escolhas por elas mesmas. Por exemplo, o discurso institucional não impõe o uso de véu na cabeça às mulheres, mas a prática é fortemente encorajada. De um jeito interessante, a maioria das mulheres casadas adotou o seu uso cotidiano.

Meu trabalho de campo indica que as mulheres acolhem *Tzniut* não apenas como uma performance pessoal de suas transformações religiosas, mas como um elemento central do revivalismo judaizante de suas comunidades. Neste contexto, o corpo feminino é central na demarcação de um enclave social para a sua comunidade. Por meio de uma rígida modéstia, essas evangélicas judaizantes constroem e performam um *self* virtuoso face a alteridade secular. As mulheres com as quais trabalhei se preocupam especialmente com aquilo que elas denominam natureza hiper-sexualizada da cultura brasileira. A rejeição da secularidade “degenerada” caracteriza a sua escolha de, deliberadamente, encarnar a disciplina da modéstia. Da sua perspectiva, o Brasil é um país problemático, em que mulheres são sistematicamente objetificadas e “têm que se expor o tempo todo”. Tziporah, uma das principais defensoras de *Tzniut* em sua comunidade, explica esse problema em uma das entrevistas do programa *online*:

Os nossos pais nos ensinaram que o que é bonito, deve ser mostrado. Eu aprendi isso com a minha mãe. Ela tinha boas intenções. Mas não é isso que *Hashem*³ quer de nós.

Nós somos as filhas do rei. Não podemos andar por aí de shortinho. Nós somos mulheres judias e devemos nos vestir como princesas (Tziporah, trinta e tantos anos).

Em sua etnografia com uma comunidade judaico-ortodoxa em Nova York, Fader (2009) demonstra como meninas hassídicas também cultivam um senso de distinção e superioridade em relação à alteridade secular ao se vestirem de

³ Deus.

forma recatada. De forma similar, evangélicas judaizantes adotam normas de gênero tradicionais e confrontam a cultura “sexualizada” do Brasil ao aderirem às normas de *Tzniut*. Foi-me relatado que, ao contrário das brasileiras seculares, elas não se arrumam para sair e que a beleza feminina deve ser preservada, cultivada em privacidade. Os corpos femininos, portanto, transformam-se em plataformas capazes de desafiar a cultura permissiva e sensual do Brasil que, na sua opinião, objetifica fortemente mulheres e meninas.

A rejeição da secularidade é uma dimensão importante da adoção de códigos de recato pelas evangélicas judaizantes, mas não é a única. Minha etnografia também mostra que o cultivo da modéstia também tem um papel central na produção de suas identidades, especialmente em contraste com as suas antigas filiações religiosas. Para elas, o uso de véu e a observância de códigos de recato as auxiliam a se distanciar, simbólica e religiosamente, de mulheres pentecostais carismáticas. Uma de minhas informantes, Sarah, ex-Pentecostal carismática com trinta e tantos anos, explica a rejeição de seu passado em um episódio comovente:

A tzniut não começou para mim quando eu comecei a cobrir o meu cabelo. Nove anos atrás, eu e o meu marido encontramos um rabino que queria nos levar em uma livraria judia. No caminho o rabino olhou pra mim e disse ‘quando você entrar na livraria todos vão saber que você não é judia porque você está usando sandálias’ (mulheres judias ortodoxas não usam sapatos abertos). Quando ele me disse isso, eu queria morrer! Eu não queria mais ser evangélica. Eu abri um bicão e comecei a chorar (...) no final tivemos que passar em uma loja de calçados e comprei uma *Moleca*. (...) Porque me doeu muito quando o rabino me disse que todos iam saber que eu era evangélica (Sarah).

O dilema de Sarah é emblemático pois expressa bem o seu desejo de ser reconhecida como uma mulher judia piedosa e esse impasse é crucial em seu projeto moral e religioso. É importante ressaltar que ela não quer ser reconhecida somente como uma mulher piedosa, mas como uma mulher judia. Sarah não está sozinha nessa empreitada. Nas narrativas judaizantes, mulheres evangélicas são com frequência representadas como sendo mundanas, “elas usam calças,

shortinhos e blusinha de alcinhas!”, uma informante diz. Essa imagem contrasta de forma categórica com a *Tzniut* evangélica judaizante. Ao desenhar essa dicotomia, essas mulheres se distanciam de suas antigas experiências religiosas e criam uma distinção com as suas ex-subjetividades evangélicas. Cientistas sociais há muito têm estudado o papel do corpo e do vestuário como meios simbólicos na formação de identidades. De acordo Barth, diferenças de grupos são configuradas por meio de “traços diacríticos que as pessoas almejam e exibem para mostrar identidade, esses traços normalmente são roupas, linguagem, arquitetura e estilos de vida em geral” (Barth, 1969, p.14).

Ao passo que se distanciar do passado evangélico é fundamental para a formação de sua nova subjetividade religiosa, eu me surpreendi ao notar que essas sensibilidades continuam a agir de uma forma preeminente nos entendimentos que elas fazem de *Tzniut*. Observei que essas gramáticas passadas de fé continuam presentes, tanto em suas retóricas religiosas quanto na apropriação de símbolos judaicos. Apesar dessas mulheres agora repudiarem suas identidades passadas, ao mesmo tempo elas põem em prática a sua agência piedosa policultural, ao estabelecer uma relação dialética com o passado. Um exemplo disso é a forma que a adesão aos princípios de *Tzniut* é explicada e articulada por meio de valores encontrados nas experiências evangélicas dessas mulheres.

Notei, por exemplo, que muitas das motivações dessas mulheres ao adotar o uso diário do véu eram normalmente associadas às “graças mundanas” que poderiam ser obtidas através desse sacrifício. Essa narrativas são muitíssimo parecidas com um padrão estrutural bastante conhecido de testemunhos de conversão evangélicos (Dullo; Duarte, 2016), em que um obstáculo da vida terrena, como uma doença, é superado pela realização de atos de fé (Corten; Marshall, 2001). Em muitas conversas e encontros informais de mulheres, ouviam-se histórias sobre curas miraculosas, capacidade de engravidar, assim como conquistas familiares que aconteceram depois que elas começaram a usar o véu. Ademais, essas histórias eram apresentadas como argumentos para persuadir convertidas a adotar os códigos rigorosos de vestimenta.

Em uma das oficinas sobre *Tzniut* que participei, mais de trinta minutos foram reservados aos testemunhos de mulheres, sobre as suas experiências

com o uso de véu. Lídia, de quarenta anos, ilustra a construção dessa retórica específica pró-*Tznuít* das mulheres evangélicas judaizantes:

Shalom, meu nome é Lídia e eu sou do litoral sul (...) Quando eu decidi adotar a cobertura feminina minha vida mudou completamente: foi da água pro vinho (...) Foi bem quando a minha filha teve que fazer cirurgia e eu decidi começar a usar a cobertura todo o tempo (...) Foi uma benção na minha vida. E se você quiser uma benção na sua vida você vai conseguir (...) Depois de 3 meses minha filha estava curada. E eu sei que foi porque eu comecei a usar a cobertura, a minha decisão de servir Hashem que curou a minha filha (Lídia, 40 anos).

O conceito de agência piedosa policultural pode nos ajudar a entender essa dinâmica inusitada. Como a narrativa de Lídia mostra, o processo gradual de transformação religiosa de evangélicas judaizantes em direção a uma emergente fé híbrida antecede uma negociação entre as suas antigas identidades cristãs e as práticas judaicas. A sua transformação é inspirada por discursos e ideais do judaísmo ortodoxo, mas elas mobilizam ao mesmo tempo as suas antigas sensibilidades cristãs – através de testemunhos carismáticos e de uma lógica orientada por resultados – para cumprir com as normas judaicas. Em suma, mulheres evangélicas judaizantes dão sentido a essas mudanças radicais por meio do uso de suas gramáticas evangélicas passadas. Portanto, enquanto a mudança religiosa – do cristianismo ao Judaísmo – as motivou a usar o véu, a acomodação de novos valores judaizantes é feita com a ajuda de suas antigas retóricas cristãs. A negociação entre valores e moralidades demonstra que mulheres judaizantes não apenas vivem e performam normas religiosas por meio de seus desejos piedosos, mas também negociam e mobilizam elementos policulturais para construir os significados de suas práticas e identidades religiosas.

Em uma de minhas entrevistas, Esther, uma comunicativa mulher de meia-idade, definiu com precisão a reconciliação híbrida entre mudança religiosa e continuidade na sua adesão ao uso do véu:

Aqui na congregação eles dizem que a cobertura feminina significa a submissão da mulher ao marido. É, até pode ser isso. Mas para mim é parte da minha identidade. Uma vez um homem no supermercado me perguntou: que visual de freira é esse? Eu disse: eu não sou freira, longe disso. Eu sou uma mulher judia que acredita em Jesus como Messias (Esther, meia-idade).

Como a narrativa de Esther sugere, a mudança moral e religiosa performada pela comunidade evangélica judaizante não é entendida como um aceite cego da cultura judaico-ortodoxa nem como uma rejeição completa de seu passado cristão. Pelo contrário, a emergência deliberada da “judia que acredita em Jesus” personifica a natureza híbrida de sua transformação. A observância de regras judaicas adquiridas e não herdadas é definida pela negociação constante de elementos e experiências cristãs, ressignificando os símbolos judaicos recém adquiridos. A incorporação de um ethos judeu e de suas normas de gênero tradicionais tem um efeito produtivo e criativo em suas vidas; ela cria espaços em que elas podem negociar de forma criativa as suas identidades policulturais.

ENTRE PIEDADE E TORMENTO MORAL:

ENCARNANDO A MUDANÇA, ENCARNANDO A IMPUREZA

Nas comunidades judaicas, as leis de pureza familiar referem-se aos tabus menstruais, chamadas de *niddah*. Baseadas no Levítico 15:19-33, essas regras elencam uma série de proibições físicas e sexuais que regulam a esfera privada de famílias judias. Em prática há séculos, *niddah* dita que mulheres judias devem se abster de qualquer contato sexual com seus maridos por volta de quatorze dias, ou seja, durante o ciclo menstrual e os sete dias após o fim do sangramento. Ao longo deste período, as mulheres são consideradas impuras e devem obedecer um conjunto elaborado de regras para evitar qualquer contato físico com seus maridos. Somente após o tempo de *niddah* que ela estará pronta para passar por um elaborado ritual de purificação. A mulher lava-se cuidadosamente – toma um longo

banho, lava os cabelos, corta as unhas e esfolia o corpo. Depois destes passos, ela estará pronta para passar por um ritual de purificação que consiste em uma imersão em uma banheira ritualística (*mikvá*). Ela deve entrar na banheira completamente nua e mergulhar três vezes enquanto recita uma prece. Apenas depois desse ritual ela pode voltar a ter contato físico e sexual com seu marido.

Pesquisas feministas recentes abordando o niddah na vida de judias praticantes assinalam que os efeitos e significados dessas obrigações religiosas são multifacetados. Muitas mulheres sentem-se oprimidas pelas leis de *niddah* já que há uma grande interferência da autoridade rabínica em aspectos muito íntimos de suas vidas. Outras comentam que o conjunto de regras provê uma estrutura às suas vidas sexuais ao regular ciclos de abstinência e desejo, em que as mulheres podem ter algum controle sobre a sua frequência sexual (Hartman; Marmon, 2004). Em sua pesquisa sobre práticas de *niddah* entre mulheres ortodoxas israelenses, Avishai (2008) conclui que elas não são nem oprimidas nem empoderadas por essas regras. Ao performar normas culturalmente prescritas, as mulheres “doing religion/fazem religião” como reflexo de uma cultura herdada.

Penso que essas perspectivas são interessantes, e minha pesquisa é inspirada de forma substancial por esses estudos sobre *niddah*, principalmente pelo enquadramento de Avishai sobre “doing religion/fazer religião”. Entretanto, diferente de sua premissa de que “nós somos assim e é assim que agimos” (Avishai, 2013, p. 422), a adoção de regras de *niddah* pelas evangélicas judaizantes não se trata da continuidade de tradição, mas de uma mudança cultural e religiosa profunda. A incorporação do *niddah* na vida dessas mulheres não é um modo de “fazer religião”, como reflexo de uma cultura herdada (Avishai, 2013), mas uma forma de cultivar uma subjetividade religiosa na qual elas acomodam a sua busca por uma mudança cultural e religiosa. Como nos exemplos de *tzniut* aos quais me referi anteriormente, a adoção de leis de pureza familiar não são uma emulação cega de regras do judaísmo ortodoxo; visto que essas são mediadas por arranjos policulturais das trajetórias religiosas e culturais dessas mulheres.

Durante meu trabalho de campo, testemunhei a adoção gradual de *niddah* na vida das evangélicas judaizantes. Surpresa, observei as banheiras rituais serem colocadas em pátios, mulheres aprenderem avidamente sobre práticas de *niddah*, e homens serem instruídos e re-educados sobre a disponibilidade sexual de suas esposas. Diversos programas online, aulas didáticas e sessões de perguntas foram organizadas pelas lideranças de evangélicos judaizantes para descreverem essas normas, assim como dúvidas em potencial e os requisitos para a imersão ritual. As preocupações eram muitas. Variavam de perguntas básicas, como “quantos dias depois do sangramento posso mergulhar no mikvá?”, até inquietações mais graves, como “se a minha esposa estiver doente, posso tocá-la?”.

Inspirados na tradição do judaísmo ortodoxo, evangélicos judaizantes aderiram de corpo e alma às concepções rabínicas sobre *niddah*. Enquanto uma prática disciplinar, *niddah* pressupõe que as mulheres devem realizar uma série de pequenas auto-reflexões para suprir às demandas morais. Essas ex-evangélicas Pentecostais agora estão cientes de seus ciclos menstruais, inspecionam suas regiões íntimas e evitam qualquer contato físico, inclusive o toque, com seus maridos durante seu período “impuro”. Até mesmo a maneira com que se dorme é alterada, posto que marido e esposa devem deitar em camas separadas durante o período do *niddah*.

Apesar de ser central para seus projetos éticos, a incorporação de leis de *niddah*, em alguns aspectos, foi prejudicial para algumas das mulheres com as quais trabalhei. Na verdade, a retórica de impureza nem sempre é fácil de ser aceita. Em minhas conversas e entrevistas casuais, evangélicas judaizantes confessaram que se conformar às leis de *niddah* é o aspecto mais desafiador de sua transformação religiosa. Como uma de minhas informantes diz, “para mim foi mais fácil mudar para comida kosher e comer menos carne, mas o *niddah* (...) no começo era difícil para mim entender por que não podia dormir na mesma cama que meu marido. Parecia que a gente era divorciado!”. A separação física que o *niddah* demanda foi descrita por algumas mulheres que entrevistei como emocionalmente desgastante e irracional. Débora explica: “Não gosto de dormir sozinha. E como a gente

não pode se tocar tornava a situação ainda mais difícil. Não estou infectada enquanto estou menstruando! Bem, eu não sei. Eu pratico as leis, mas ainda tenho que digerir todo esse negócio de *niddah*”.

Observei que a prática de *niddah* tem implicações morais profundas para essas mulheres que não cresceram com valores judaicos – para elas, essas práticas não são “algo automático” como são, ao menos em tese, para mulheres que cresceram em famílias judaico-ortodoxas. Por exemplo, a culpa por não estar sexualmente disponível para seus maridos é sentida como um dilema e uma fonte constante de tormento moral. Ex-auxiliar administrativa e mãe de duas crianças, Ruth fala abertamente sobre suas inquietações em nossa entrevista:

Foi muito difícil no início. Eu pensava que eu estava sacaneado o meu marido, pensava ‘ Meu Deus, meu marido só tem a mim como mulher, e eu estou todo esse tempo negando (sexo) para ele. E, Manoela, não é por ele, porque ele entende muito bem que agora a gente tem que obedecer as leis. Ele é bem tranquilo em relação a isso. Mas como fui criada evangélica, na minha cabeça eu estou negando ele, sacaneando o meu marido (Ruth).

Penso que a confissão de Ruth é muito instigante. Neste contexto, a abordagem da agência piedosa policultural enfatiza os dilemas morais experienciados pelas evangélicas judaizantes conforme elas negociam subjetivamente a sua mudança religiosa e as regras de *niddah* a ela associadas. Quando ainda eram membros de grupos evangélicos pentecostais, era esperado que as mulheres atendessem às demandas sexuais de seus maridos – obedecer a Deus corretamente significa submeter-se à autoridade masculina. Antes de sua virada judaizante, Ruth simplesmente se conformava à submissão evangélica com a qual ela foi educada. Quando aderiu a este quadro moral, Ruth era uma esposa evangélica adequada ao seu entorno cultural e, portanto, via a si mesma como uma pessoa moralmente bem sucedida. Agora, escolhas morais conflitantes foram interpostas no cotidiano de Ruth. Dividida entre dois sistemas religiosos diferentes, um que valoriza a submissão aos desejos sexuais masculinos e outro a um tabu religioso, Ruth

deve refletir sobre qual é a resposta ética apropriada. Como Ruth coloca, as demandas morais de *niddah* desafiam os seus antigos modos de ser e de interagir com seu marido. As suas referências culturais prévias derivam de sua criação evangélica Pentecostal, que enfatiza o papel da mulher em manter um sólido casamento por meio da disponibilidade sexual e submissão à autoridade masculina. A sua nova cultura religiosa, contudo, impõe uma rígida conformidade a proibições sexuais periódicas. Os antigos hábitos corporais e sexuais de Ruth confrontam com as suas atuais leis judaizantes.

Mais tarde em nossa conversa, Ruth soluciona seu dilema ético. Ela reflete sobre aqueles que são os mais importantes valores a guiar sua existência: o revivalismo judaizante e as suas demandas morais. Neste caso, subordinando os seus antigos valores evangélicos aos seus novos princípios judaizantes, Ruth desenvolve seu pensamento moral:

Agora, eu gosto bastante de ficar separada do meu marido durante o *niddah*. Porque antes, quando eu era Evangélica, a gente era como o povo do mundo, a gente tinha que estar ali todo o dia para o marido. Todo o dia, ali a mulher tinha que estar pro marido (batendo as mãos)... (Ruth).

Ao negociar seus anseios religiosos e expressar a sua agência piedosa policultural, Ruth confronta abertamente a premissa evangélica de disponibilidade sexual. Quando Ruth iguala as concepções evangélicas a modos mundanos de vida, ela desafia as suas antigas compreensões de sua sexualidade ao mesmo tempo que endossa a superioridade das regras de *niddah*. Ruth se orgulha de sua sexualidade como uma boa e piedosa evangélica judaizante e, ao apontar a sacralização de sua atividade sexual por meio de *niddah*, distingue-se de hábitos sexuais evangélicos ou não-religiosos percebidos como pecaminosos. Assim, o tormento moral contido na narrativa de Ruth indica os modos pelos quais a pietização pode ser entendida como um conjunto de projetos multifacetados e em construção que respondem diretamente não apenas a demandas morais religiosas. Pelas lentes policulturais, podemos ver como a reflexividade ética é uma parte importante de processos graduais de pietização, em que as pessoas podem

falhar, reinterpretar e até mesmo mobilizar outras gramáticas culturais para dar sentido às novas normas religiosas.

Muitas mulheres com as quais trabalhei também mencionam uma guinada positiva em suas vidas trazida pela adoção de rituais de purificação de *niddah*. Novamente, a agência piedosa policultural nos ajuda a rastrear as inevitáveis negociações entre valores religiosos presentes e passados. Acostumadas a experiências Pentecostais que não apenas impõem às mulheres a obrigação de se submeter às demandas de seus maridos, como também demonizam a sexualidade feminina, muitas judaizantes se surpreenderam com a liberação moral que as leis de pureza familiar trouxeram às suas vidas. De acordo com minhas entrevistadas, discursos pentecostais têm uma conotação negativa em relação à sexualidade feminina. Associado ao pecado original, até mesmo o sexo conjugal não-reprodutivo é normamente considerado herético. De fato, muitas confissões evangélicas celebram o sexo conjugal como uma graça de Deus, mas a sexualidade femina, nas falas das minhas entrevistas, era vista como problemática. Discursos Pentecostais enfatizam a dimensão pecaminosa das práticas eróticas femininas ao apontar para a busca por prazer sexual das mulheres. A maioria das minhas informantes considerava a atividade sexual e o prazer feminino pecaminosos antes de adotarem discursos judaizantes. Notei que, em diversos casos, as lentes do judaísmo ortodoxo possibilitaram que essas mulheres adotassem uma atitude mais positiva em relação ao sexo. Elas descobriram que algumas interpretações das escrituras lhes dava o direito ao prazer sexual. Por exemplo, a interpretação haláquica do Êxodo demanda que os homens cumpram com o mitzvá de *onah*, o que significa que as mulheres não apenas têm direito ao prazer sexual, como podem reivindicar o prazer em suas relações conjugais (Êxodo, 21:10).

Para melhor demonstrar como essas mulheres adotaram atitudes sexuais mais flexíveis por meio de sua inflexão judaizante, narro um episódio ilustrativo que aconteceu em uma visita à casa de Rivka, uma vibrante jovem mãe de dois adolescentes. Estávamos tomando café no andar de baixo de sua casa quando ela, de um jeito precavido, convidou-me para ir ao seu

quarto. Ela tirou de dentro do seu armário uma caixa recheada com lingerie de seda. Fiquei surpresa com a sua espontaneidade. Rapidamente entendi que ela queria me dizer algo. Com a caixa nas mãos, ela me contou que as mulheres judias não eram tão recatadas quanto as evangélicas:

Quando eu era evangélica eu pensava que toda intimidade com meu marido era errada. Tudo era pecado. Eu era pecadora, meu marido era pecador... Eu não podia ser bonita. Eu não pensava em usar lingerie bonita, nada mais atraente, você sabe, tudo era coisa do demônio. Proibido! Com o judaísmo, tudo mudou (Rivka).

A confissão de Rivka nos dá um vislumbre do jeito pelo qual essas ex-evangélicas Pentecostais entendiam as suas vidas sexuais antes da transformação judaizante. As suas atividades sexuais eram equiparadas ao pecado, a sua beleza à inclinação demoníaca. Quando Rivka afirma orgulhosa que ela não é mais uma evangélica recatada, ela confronta as suas sensibilidades religiosas e sistemas morais anteriores que condenavam a atividade sexual. Em sua narrativa, podemos ver nitidamente como ela se sente depois de sua mudança judaizante. Ela não apenas aceita seus desejos sexuais como se permite ter uma coleção de roupas íntimas algo inconcebível, em sua visão, para uma mulher evangélica respeitável. Aqui, a dimensão policultural de seu pensamento ético revela os modos pelos quais antigas sensibilidades religiosas são mobilizadas e até mesmo confrontadas no processo de subjetivação de mulheres evangélicas judaizantes.

Portanto, ao passo que esse revivalismo religioso impõe proibições sexuais rigorosas, também propicia novas formas pelas quais evangélicas judaizantes entendem e se relacionam com suas sexualidades. Mulheres desta comunidade renegociam suas atitudes sexuais e disposições corporais em diferentes termos e ao longo de diversos eixos. Esses novos arranjos, obviamente, não parecem ideais para uma audiência feminista progressista, em especial para aquelas que insistem no paradigma da agência enquanto resistência. Todavia, eles demonstram que mulheres podem negociar tanto suas sexualidades quanto seus desejos por meio da observância religiosa.

CONCLUSÃO

Baseado no trabalho seminal de Mahmood e na emergente literatura feminista sobre agência piedosa feminina, este artigo demonstra como a agência de mulheres é articulada em contextos de conversão religiosa e formação de um ethos coletivo evangélico judaizante. Indicando as limitações dessa perspectiva, desenvolvi o conceito de “agência piedosa policultural”. Este conceito mostrou-se produtivo para superar algumas limitações de debates sobre a agência piedosa feminina. Ao localizar aquilo que chamo de espaços de “reflexividade ética” cultural, o enfoque piedoso policultural explora não apenas a transformação moral consciente imbricada em processos de performance de códigos morais religiosos – conforme as lentes da agência piedosa –, mas também abrange as negociações, contradições, acomodações e montagens culturais que emergem quando as pessoas passam por uma mudança radical que afetam não apenas a escolha de qual igreja elas frequentam ou qual comportamento sexual elas aprovam, mas todos os aspectos de suas vidas. Por meio da minha comparação entre antigas lógicas de mulheres evangélicas carismáticas, contextos seculares e o seu atual projeto judaizante, pude localizar, pelas lentes da agência piedosa policultural, as dimensões de reflexividade ética que estão envolvidas em processos de transformação moral.

Cara às noções foucaultianas de ética e de produção de subjetividade, esse exercício de reflexividade ética foi parcialmente ignorado na literatura atual devido a sua ênfase na perspectiva de pietização e no intenso foco analítico sobre a obediência e incorporação de normas religiosas. Ao passo que o trabalho seminal de Mahmood foi essencial para nos alertar sobre a insistência feminista secular na equiparação entre agência e resistência, a submissão voluntária às normas religiosas, demonstrada em seu paradigma de “agência dócil”, mostrou-se não ser capaz de caputar as nuances e contradições envolvidas em processos de conversão e pietização. Ambos são projetos multifacetados e em construção que respondem diretamente não apenas a demandas morais religiosas. A reflexividade ética revelada pela perspectiva policultural demonstra que pessoas podem falhar, reinterpretar e

mobilizar outras gramáticas culturais para dar sentido aos novos princípios religiosos adotados. Neste contexto, é equivocada pressupor que as pessoas são sempre subjetivadas apenas pela resistência ou pela coação a obedecerem. Esta premissa torna-se ainda mais óbvia em situações de mudança cultural e moral em que dilemas éticos abundam.

A teorização desenvolvida neste artigo demonstra a importância de se considerar, na escala micro sociocultural, as analogias, reinterpretação, acomodações culturais e negociações desenvolvidas pelas pessoas em contextos de aprendizado moral. Enquanto disciplinas religiosas sugerem a estabilidade e infalibilidade das doutrinas religiosas, nem a conversão nem a pietização são experienciadas pelos fiéis como projetos monocromáticos. Estes aportes clamam por uma renovada atenção às maneiras pelas quais a reflexividade ética é performada em contextos de conversão e pietização. Ao mapear esses espaços de reflexão ética, podemos compreender melhor não apenas a inusitada atração de mulheres às tradições religiosas patriarcais, mas também as nuances e contradições existentes em processos de mudança cultural em contextos pós-coloniais e multiculturais.

REFERÊNCIAS

- ALTGLAS, V. 'Bricolage': Reclaiming a conceptual tool. *Culture and Religion*, 15(4), p. 474-493, 2014.
- ARIEL, Y. An Unexpected Alliance: Christian Zionism and Its Historical Significance. *Modern Judaism*, 26(1), p. 74-100, 2006.
- AVISHAI, O. Doing religion in a secular world: Women in Conservative Religions and the Question of Agency. *Gender & Society*, 22(4), p. 409-433, 2013.
- AVISHAI, O.; JAFAR, A.; RINALDO, R. A Gender Lens on Religion. *Gender & Society*, 29(1), p. 5-25, 2015.
- BARTH, F. Ethnic Groups and Boundaries. Introduction. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, p. 9-38, 1969.

BASTIDE, R. *The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations*. London: The Johns Hopkins Press, 1978.

BIRMAN, P. Conversion from Afro-Brazilian religions to neo-Pentecostalism: opening new horizons of the possible. In: CLEARY, T.; STEIGENGA, E. (orgs.), *Conversion of a continent: contemporary religious change in Latin America*. Rutgers University Press, 2007.

BIRMAN, P. Feminine mediation and Pentecostal identities. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 20(3), p. 66-82, 1998.

BRACKE, S. Conjugating the Modern/Religious, Conceptualizing Female Religious Agency: Contours of a “Post-secular” Conjuncture. *Theory, Culture & Society*, 25(6), p. 51-67, 2008.

BRACKE, S.; FADIL, N. “Is the Headscarf Oppressive or Emancipatory?” Field Notes on the Gentrification of the Multicultural Debate. *Religion and Gender*, v. 2, n. 1, p. 36-56, 2011.

BRUSCO, E. E. *The reformation of machismo : evangelical conversion and gender in Colombia*. University of Texas Press, 1995.

BURDICK, J. *Blessed Anastácia : women, race, and popular Christianity in Brazil*. Routledge, 1998.

CANNELL, F. The Christianity of Anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11(2), p. 335 – 356, 2005.

CARPENEDO, M. Collective memory in the making of religious change: the case of ‘emerging Jews’ followers of Jesus. *Religion*, 48(1), p. 83–104, 2018.

CARPENEDO, M. *Becoming Jewish, Believing in Jesus: Judaizing Evangelicals in Brazil*. New York: Oxford University Press, 2021.

CHEN, C. A Self of One’s Own: Taiwanese Immigrant Women and Religious Conversion. *Gender and Society*, 19(3), p. 336–357, 2005.

CHEN, C. *Getting saved in America: Taiwanese Immigration and Religious experience*. Woodstock: Princeton University Press, 2008.

- CHONG, K. H. *Deliverance and submission: evangelical women and the negotiation of patriarchy in South Korea*. Harvard University Asia Center, 2008.
- CORTEN, A.; MARSHALL, R. *Between Babel and Pentecost: transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Indiana University Press, 2001.
- DAMATTA, R. *O que faz do brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- DAVIDMAN, L. *Tradition in a rootless world: women turn to Orthodox Judaism*. University of California Press, 1991.
- DE ANDRADE, O. Manifesto antropofago. *Revista de Antropofagia*, (1), p. 3-7, 1928.
- DULIN, J. Messianic Judaism as a Mode of Christian Authenticity. Exploring the Grammar of Authenticity through Ethnography of a Contested Identity. *Antropos*, 108(1), p. 35-51, 2013.
- DULIN, J.; DIEGO, S. Reversing Rupture: Evangelicals' Practice of Jewish Rituals and Processes of Protestant Inclusion. *Anthropological Quarterly*, 88(3), p. 601-634, 2015.
- DULLO, E.; DUARTE, L. F. D. Introdução. *Religião & Sociedade*, v. 36 (2), p. 12-18, 2016.
- FADER, A. *Mitzvah girls : bringing up the next generation of Hasidic Jews in Brooklyn*. Princeton University Press, 2009.
- FADIL, N; FERNANDO, M. Rediscovering the “everyday” Muslim: Notes on an anthropological divide. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5(2), p. 59 – 88, 2015.
- FOUCAULT, M. Ethics, Subjectivity and Truth. In: RABINOW, P; FAUBION, J. D. (Eds.), *Essential works of Foucault*. New York: New Press, 1997.
- HARTMAN, T; MARMON, N. Lived Regulations, Systemic Attributions: Menstrual Separation and Ritual Immersion in the Experience of Orthodox Jewish Women. *Gender & Society*, 18(3), p. 389-408, 2004.
- INGE, A. *The making of a Salafi Muslim woman: paths to conversion*. New York: Oxford University Press, 2016.

- JENKINS, T. The Anthropology of Christianity: Situation and Critique. *Ethnos*, 77(4), p. 459-476, 2012.
- KAELL, H. Born-again seeking: explaining the gentile majority in messianic Judaism. *Religion*, 45(1), p. 42-65, 2014.
- KAELL, H. Under the Law of God: mimesis and mimetic discipleship among Jewish-affinity Christians. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, p. 22(3), p. 1-20, 2016.
- LAMM, N. Tzeniut: A Universal Concept. In: ANGEL, M. (Ed.), *Haham Gaon Memorial Volume*. New York: Sepher Hermon Press, 1997.
- LAZREG, M. Poststructuralist Theory and Women in the Middle East: Going in Circles? *Contemporary Arab Affairs*, 6(1), 2013.
- MACHADO, M; MARIZ, C. Mulheres e prática religiosa nas classes populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 12(34), p. 71 – 87, 1997.
- MAHMOOD, S. *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press, 2012.
- OSELLA, F; SOARES, B. Islam, politics, anthropology. In: *Islam, politics, anthropology*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.
- PRASHAD, V. *Everybody was Kung Fu fighting: Afro-Asian connections and the myth of cultural purity*. Beacon Press, 2001.
- RINALDO, R. *Mobilizing piety: Islam and feminism in Indonesia*. New York: Oxford University Press, 2012.
- RINALDO, R. Pious and Critical Muslim Women Activists and the Question of Agency. *Gender & Society*, 28(6), 2014.
- ROBBINS, J. What is a Christian? Notes toward an anthropology of Christianity. *Religion*, 33(3), p. 191-199, 2003.

SCHIELKE, S. Being good in Ramadan: ambivalence, fragmentation, and the moral self in the lives of young Egyptians. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. p. 24, 2009.

TOPEL, F. M. A inusitada incorporação do judaísmo em vertentes cristãs brasileiras algumas reflexões. *Revista Brasileira de História Das Religiões*, IV(10), p. 35 – 50, 2011.

Recebido em: 30/05/2022

Aprovado em: 01/06/2022

COMENTÁRIOS