

# **Pós-Estruturalismo, Gênero e Hegemonia: Breves Considerações Teóricas na Interface com a Temática da “Religião Pública”**

Robson da Costa de Souza

*Fundação Joaquim Nabuco*

## **1 Introdução**

Este *paper* é resultado de uma breve discussão acerca dos principais aspectos teórico-metodológicos envolvidos numa pesquisa desenvolvida na Fundação Joaquim Nabuco (PE) e que se insere nos estudos da temática de gênero e do fenômeno religioso contemporâneo, de um lado, e no interesse sociológico pela relação entre religião e “esfera pública”, de outro<sup>1</sup>.

Tendo como ponto de partida considerações anteriormente elaboradas sobre o assunto (Souza, 2015, 2016, 2017), procuro oferecer à leitora (e ao leitor), por meio de uma análise de dados coletados em entrevistas realizadas na cidade do Recife e nas Regiões Metropolitanas do Rio de Janeiro e de Vitória, em especial nos municípios de Niterói, do Rio de Janeiro, de Vitória e de Vila Velha, uma compreensão acerca dos processos sociais que intervêm na construção e redefinição das relações de gênero no contexto dos grupos evangélicos estudados<sup>2</sup>.

Através de uma pesquisa que se realizou em dois níveis distintos (pesquisa documental e entrevistas com fiéis, pastoras/es e lideranças políticas de expressivos segmentos religiosos), buscou-se verificar, a partir de uma discussão mais ampla acerca da noção de hegemonia, no contexto de uma reflexão teórica associada tanto ao (pós-)marxismo quanto ao “pós-estruturalismo feminista”, em que medida a diversidade de configurações discursivo-teológicas presentes no protestantismo brasileiro de origem missionária e pentecostal dialogam (ou não) com as políticas públicas e culturais (ou mesmo iniciativas da sociedade civil) de enfrentamento ao “sexismo”, ao racismo e à intolerância religiosa.

Portanto, reporto-me, no plano teórico, aos conceitos vinculados ao pós-estruturalismo feminista (das análises sobre a *diferença de gênero*, em Joan Scott, ao “*queer*”, de Judith Butler) e aos aportes teóricos pós-coloniais e da teoria do discurso em chave marxista e “pós-marxista” – da rígida noção de “interpelação ideológica”, em Althusser, aos instigantes debates suscitados por Fraser (2015), de um lado, e Laclau e Mouffe (2015), de outro.

---

<sup>1</sup> Título original do projeto: “Religião, Gênero e Habilidades Sociais: Considerações acerca da Condição Feminina no Protestantismo Brasileiro”. Trata-se de uma pesquisa supervisionada pelo prof. Dr. Joanildo Albuquerque Burity (Fundaj/PE). Sou grato à Facepe/CNPq pelo apoio financeiro e concessão de bolsas.

<sup>2</sup> As principais ideias deste artigo foram inicialmente discutidas no II Seminário do Observatório de Cultura, Religiosidades e Emoções (OCRE): Religião, Política e Moralidades, em 20/04/2017, na UFPE; no III Seminário Internacional do Observatório dos Movimentos Sociais na América Latina (Caruaru/ PE); no II Simpósio Pós-estruturalismo e Teoria Social: Ernesto Laclau e seus interlocutores (UFPE) e no GT 24 (Pluralismo, Identidade e Controvérsias Sociopolíticas) do 41º Encontro Anual da ANPOCS.

No que diz respeito ao tratamento das temáticas elencadas (gênero e religião), uma revisão bibliográfica envolveu tanto a identificação como o mapeamento de grupos evangélicos distintos e significativos (batistas, presbiterianos, metodistas, episcopais, pentecostais e representantes de igrejas neopentecostais). Além disso, trouxemos, de modo interdisciplinar e comparativo, sob a ótica das mulheres evangélicas, elementos acerca da forma como as próprias entrevistadas percebem suas trajetórias, retrospectiva e prospectivamente<sup>3</sup>.

Por se tratar de uma pesquisa que envolveu, numa perspectiva “pós-estruturalista”, o desenvolvimento de uma abordagem teórico-metodológica pautada nos “processos discursivos da vida social” (religião tratada fundamentalmente como “discurso”), tornou-se fundamental o mapeamento das experiências que informam as convergências e divergências presentes nas falas das(os) entrevistadas(os), – no nosso caso, a diversidade dos pontos de vista dos sujeitos religiosos – individuais e coletivos –, de um lado, e as reivindicações das/os militantes engajadas/os nos novos movimentos teórico-políticos: mulheres, negras/os, sujeitos indígenas, a população LGBT etc., de outro, bem como a dificuldade em pensá-las juntas.

## 2 Gênero e “práticas discursivas” (do essencialismo à contingência)

Em termos foucaultianos, constitui-se numa *tarefa* do cientista social discernir, naquilo que se apresenta como mera contingência, a “necessidade oculta” em dispositivos que obedecem a economias inconfessáveis (i.e., facilitar, por meio da reflexão teórica, a “desnaturalização” da ordem simbólica), sem, entretanto, incorrer no erro da “perenização de alguma situação historicamente limitada” (Žižek, 1996)<sup>4</sup>.

Embora as análises sobre as relações sociais de gênero sejam diversificadas, os “estudos de gênero”, no plano teórico, tentam cumprir esse papel, desde a década de 1970, em análises sobre “permanências e transformações das lógicas socioculturais”. Como tendências igualitárias e hierárquicas se desenvolvem simultaneamente no contexto das sociedades contemporâneas (Therborn, 2006), a verdadeira dificuldade muitas vezes não está em explicar as mudanças sociais, mas, ao invés, a estabilidade e a permanência<sup>5</sup>.

Nos clássicos da antropologia, qualquer tipo de relação entre homens e mulheres era percebida como “sexual”, sendo a “sexualidade” a mais óbvia delas. Nessa perspectiva, Suárez (1997, p. 41)

---

<sup>3</sup> Inicialmente, o tamanho definido da amostra foi de 20 (vinte) informantes. Entre junho de 2016 e março de 2017, 26 (vinte e seis) pessoas foram entrevistadas, totalizando aproximadamente 27 horas e 40 minutos de gravação. Os contatos foram formalizados tanto por telefone quanto por e-mail. A idade dos entrevistados variou entre 23 e 59 anos, sendo 43 anos a média de idade do grupo. Entre as tradições religiosas, as entrevistas ficaram assim distribuídas: Batista (6), Presbiteriana (8), Metodista (4), Nova Vida (2), Episcopal (2), Maranata Cristã (2), Assembleia de Deus (1), uma entrevistada se definiu como “ex-evangélica”.

<sup>4</sup> Portanto, uma reflexão que se pretende “crítica” precisou enfrentar desde cedo aquilo que foi denominado por M. Suárez (1997) de “razão da fixidez descoberta”.

<sup>5</sup> Nesse sentido, as limitações dos estudos de gênero se pautam no próprio “estatuto epistemológico” do objeto a ser pesquisado: “a história das relações entre homens e mulheres é monótona”, diria Catharine MacKinnon. Segundo R. Rorty, “essa subordinação atravessa os séculos como uma monótona nota grave (portanto, geralmente inaudível) – o som dos homens espancando as mulheres” (1996, p. 233). Apesar do patriarcado estar sendo combatido em escala global, as relações sociais de gênero ainda permanecem profundamente assimétricas em várias regiões do mundo. No que diz respeito ao assunto, G. Therborn destaca os seguintes desafios à constituição de sociedades mais igualitárias: “a presença ou ausência da assimetria sexual institucionalizada, tal como na poliginia e nas regras diferenciais para o adultério; a hierarquia de poder marital, expressa pelas normas de chefia marital e de representação familiar; e a heteronomia, ou seja, o dever de obediência da mulher e o controle do marido sobre sua mobilidade, suas decisões e seu trabalho” (2006, p. 30).

corretamente observou que, inicialmente, a oposição homem/ mulher (e seu desempenho social diferenciado) não foi diretamente problematizada, pois as diferenças de gênero apenas informavam “o tratamento de outras temáticas”, tais como: parentesco, casamento, religião, movimentos sociais, relações étnico-raciais etc. Substantivava-se, assim, um conjunto de temáticas distantes dos enfoques feministas da atualidade<sup>6</sup>.

Posteriormente, consolida-se uma “moldura teórica” que se refere às origens exclusivamente sociais das identidades masculina e feminina. O “gênero” é, segundo uma compreensão que rapidamente se popularizou nos estudos acadêmicos, uma categoria social (construção cultural) imposta sobre um corpo sexuado (base material)<sup>7</sup>.

Sob os auspícios de um novo campo do conhecimento, descortina-se o fato de que não há nada de “natural”, “científico” ou mesmo “objetivo” nas construções discursivas de natureza reconhecida-machista. Opondo-se, em princípio, a qualquer forma de discurso com pretensão “universalizante” (e, frequentemente, “essencialista”), o conceito, nesse sentido, não parte de um modelo abstrato enraizado na “biologia” dos indivíduos – e, certamente, muito menos da “natureza” ou do discurso religioso<sup>8</sup>.

Na construção de uma agenda voltada para o combate da “lógica da hierarquização”, de um lado, e da garantia e ampliação da cidadania, de outro, um debate direcionado à desnaturalização dos diversos “essencialismos” construídos em torno das relações sociais de gênero, bem como das distinções e hierarquias fundadas nestas práticas discursivas, articula-se, rapidamente, sob a forma de reivindicação da equivalência de direitos através da luta política por reconhecimento social<sup>9</sup>.

Ademais, a constituição de um ator político baseado na identidade coletiva genérica e única das mulheres, é uma das facetas das homologias existentes entre o feminismo e o marxismo (Sorj, 1992) – nesse contexto a “teoria feminista” apresentou as questões do sexo e da “raça” como fatores explicativos equivalentes ao da “exploração de classe” (Barrett, 1996; Eagleton, 1996; Sorj, 1992).

Na década de 1990, a temática de gênero se desloca para a esfera política, constituindo-se, no âmbito das políticas públicas, numa ferramenta conceitual inevitavelmente associada à emergência das lutas sociais e correntes feministas em vários países do mundo (Corrêa, 2011, p. 339-344)<sup>10</sup>.

Ao longo dos anos, os estudos de gênero ganham legitimidade na medida em que se conjugam com importantes análises “engendradas” em outros campos discursivos, tais como: educação,

---

<sup>6</sup> Aqui, a autora não ignora o viés etnocêntrico e, portanto, profundamente sexista presente nas interpretações que muitos etnólogos fizeram sobre as diferenças entre homens e mulheres e os papéis sociais desempenhados por eles (*ibid.*, p. 32-37). Segundo M. Suárez, o caráter etnocêntrico dos clássicos se expressava no fato de que as mulheres das “outras culturas” eram representadas sempre de uma maneira inesperadamente familiar (*ibid.*, p. 42).

<sup>7</sup> Aqui, embora a “diferença sexual” ainda seja percebida como um fato biológico, a oposição feminino/ masculino é simbolicamente mediada e culturalmente condicionada. Como corretamente observou Corrêa (2011, p. 341), Joan Scott, ao afirmar que gênero é a organização social da diferença sexual, retoma, aprofunda e aprimora a crítica inaugurada por Simone de Beauvoir, em *O segundo sexo*, através da contestação da “anatomia como destino”.

<sup>8</sup> Acerca do assunto, Fraser argumenta que o discurso “essencialista” sobre as relações sociais de gênero não se vincula exclusivamente às contribuições trazidas pela Biologia (ou mesmo oriundas da Psicologia), mas, sim, ao conjunto das descrições sobre os sentidos e as práticas sociais acerca do que significa “ser homem” ou “ser mulher” em nossas sociedades (verificar, principalmente, Fraser, 2015, p. 180-183).

<sup>9</sup> Nesse aspecto, “gênero” não é apenas uma teoria das “relações sociais de sexo”, mas também uma teoria da “prática revolucionária”.

<sup>10</sup> Destaca-se, também, a articulação das categorias utilizadas nos estudos de gênero com os debates sobre as identidades sexuais – a proliferação dos estudos de gênero e sexualidade tornou o cenário ainda mais complexo.

relações étnico-raciais, o campo da luta política por reconhecimento social junto à sociedade civil e ao Estado – os debates sobre as “ações afirmativas” etc.

No âmbito da academia, classe, gênero e “raça” assumirão, ainda que em meio a muitas ambiguidades, posições equivalentes nos quadros teóricos estabelecidos, principalmente no que diz respeito à importância dessas categorias na construção de conceitos explicativos centrais (Davis, 2016)<sup>11</sup>.

Se, anteriormente, o protagonismo das mulheres consistia muitas vezes na identidade exclusiva de uma mulher “branca de classe média”, nossa época é caracterizada pelos procedimentos discursivos centrados na “lógica da diferença” (Pierucci, 1999; Souza, 2013, 2016). Nesse cenário, a pretensa universalidade de um sujeito feminino único começa a passar por um questionamento radical nesse período com o fortalecimento da teoria *queer*.

Muitos desses estudos são introduzidos a partir das perspectivas pós-estruturalistas de Foucault (2004, 2008) e Butler (2016) no que se refere aos campos gênero/sexo/sexualidade/corpo/poder. Enquanto ferramenta conceitual orientada pela reflexão crítica das concepções essencialistas das relações sociais de sexo, gênero permitiu, nesses casos, a relativização da prioridade conferida à oposição binária feminino/masculino como organizadora da sociabilidade humana.

Nesse conjunto de problematizações acerca do machismo, do “androcentrismo”, da heterossexualidade compulsória, da “monossexualidade” (questionada pela bissexualidade), do binarismo sexual (heterossexualidade/homossexualidade) e da própria noção de identidade, conceito criticado muitas vezes por Butler (2016), diga-se de passagem, a proliferação da ideia radical de que cada formação “estável”, inclusive a natureza de nossa própria identidade sexual, apresenta-se como um efeito de articulações contingentes, torna-se expressão desse novo quadro teórico<sup>12</sup>.

Se colocarmos dois conceitos fundamentais de Laclau e Mouffe (*sutura e diferença*) em diálogo com as teses de Butler, veremos que o processo performativo por meio do qual se engendra uma “diferença sexual” sempre incompleta, nunca se esgota nas identidades fixas. A “teoria da performatividade” de Butler, na verdade, aproxima-se bastante da noção de hegemonia: ambas enfatizam a maneira pela qual o mundo social se constitui, isto é, o modo como o poder opera para formar nossa compreensão cotidiana das relações sociais.

Butler (2016), que tem feito uma crítica radical do sujeito estável do feminismo (o conceito de “mulher” que, como categoria analítica, mesmo quando utilizado no plural, explicita tão somente a repressão/ regulação dos corpos), argumenta que as mulheres são vítimas do machismo, da heteronormatividade e, paradoxalmente, do próprio “movimento feminista”, uma vez que a “unidade” do

---

<sup>11</sup> Segundo autores como Scott (1995), Sorj (1992) e Žižek (2006b), a construção teórica do feminismo se mostra bastante próxima às reflexões realizadas no contexto da tradição marxista. Por outro lado, Barrett (1996) insiste no argumento de que o desenvolvimento desse quadro teórico acerca da “opressão das mulheres” no contexto da sociedade capitalista, no âmbito de muitas versões “socialistas” do feminismo, também se apresentava marcado por ambiguidades. De um lado, tenta-se conciliar um conjunto de conflitos distintos (entre as reivindicações de classe e de sexo, p. ex.). De outro, as autoras não se afastam suficientemente do quadro de referência do qual partiram: pressupõem a “primazia da classe” na medida em que interpretam o conceito de ideologia segundo uma perspectiva desenvolvida no contexto de um “materialismo histórico”. Aqui, a categoria “ideologia” mostra-se, portanto, fundamentalmente presa às restrições estruturais/morfológicas vinculadas ao “reflexo da classe”.

<sup>12</sup> Sobre a questão, ver, também, Freitas *et. al.* (2017).

gênero, nos processos de “reiteração de normas culturais”, é o efeito de uma prática reguladora que busca uniformizar a “identidade do gênero” por meio da “heterossexualidade compulsória”<sup>13</sup>.

Como a formação das identidades sociais e dos grupos ocorre segundo a lógica das “práticas discursivas”, as análises da ordem de gênero não podem abster-se do “contexto social da comunicação”, argumenta Fraser (2015) num texto bastante conhecido acerca da inegável relação existente entre a “teoria do discurso” e os estudos sobre as identidades de gênero.

Nessa perspectiva, a autora também procura reforçar o argumento de que as identidades de gênero, enquanto práticas historicamente determinadas (leia-se: “engendradas” pela/na “discursividade da vida social”), moldam “significativamente” a atuação dos sujeitos (individuais e coletivos).

Trabalha-se, assim, com a noção de que as descrições que compõem uma identidade social “entram” e saem “de cena” sob o pano de fundo das possibilidades interpretativas disponíveis em contextos sociais múltiplos e, não menos importante, socialmente determinados (ou, nos termos do “primeiro” Wittgenstein, “os limites do mundo são os limites de minha linguagem”)<sup>14</sup>.

Embora essa dimensão da linguagem seja tratada como “uma prática social situada num contexto socialmente determinado”, os discursos não apenas são múltiplos e plurais, mas surgem, se modificam e desaparecem ao longo do tempo. Dessa forma, as identidades sociais não se constroem de forma definitiva: mudam juntamente com as práticas sociais e as lealdades dos agentes.

Fraser (2015), refugiando-se no conceito gramsciano de “hegemonia”, elucida o debate sobre a interseção entre “poder”, “desigualdade” e “discurso”<sup>15</sup>. Como a legitimidade cultural está em constante negociação, em contínua disputa, “as perspectivas alternativas, as múltiplas posições de discurso, as disputas simbólicas pelos sentidos das práticas sociais, as lutas pelas definições hegemônicas e contra hegemônicas das situações sociais, os conflitos pela interpretação das necessidades sociais” (Fraser, 2015, p. 188), tornam-se, nesse aspecto, objetos de interesse, crítica e resistência no conjunto das práticas políticas emancipatórias.

Aqui, o argumento central da autora caminha no sentido de que uma perspectiva teórica não pode se situar “além” (ou “aquém”) dos “sujeitos da fala”. Para Fraser, o modelo estruturalista, ao se abstrair da “parole” (i.e., fixando-se, exclusivamente, na tese do “caráter arbitrário do signo e da primazia do significante sobre o significado”), tende a ignorar as práticas sociais do “sujeito de fala” bem como seu caráter de agente político (*ibid.*, p. 184), perdendo de vista aquele conjunto de questões vinculadas ao poder e à desigualdade (*ibid.*, p. 183-189).

Fraser, entretanto, parece não levar em conta o seguinte fato: assim como, nos modos de significação, a *langue* só funciona graças ao “jogo interno de diferenças”, foram justamente os “temas da arbitrariedade do signo e da diferença” que forneceram a Derrida, a partir de uma crítica imanente a Saussure, um modelo de compreensão temporal das totalidades (ausentes) por meio da lógica da *différance*, em que o tratamento da ideia da diferença, de um ponto de vista de uma linguística não-

---

<sup>13</sup> Ou seja, em tese, não existe uma essência de mulher (“*la femme n'existe pas*”, diria Lacan). No plano discursivo, a noção de “mulher” nada tem a ver com a verdade, mas é apenas uma projeção narcísica (masculina) que fornece às mulheres a “substância fantasmática” de sua identidade (Cf. Žižek, 2006b).

<sup>14</sup> Ver o desenvolvimento desta temática em Souza (2016).

<sup>15</sup> Em Gramsci, “hegemonia” é a “organização do consentimento”. De acordo com essa compreensão teórica de natureza “marxista”, esbarramos nesse ponto com aquelas descrições “auto evidentes” da/sobre (a) realidade social (i.e., os discursos “inquestionáveis” – descrições socialmente “necessárias” e com pretensões de validade permanente). Semelhantemente à noção de “ideologia”, a “hegemonia” se expressa na posição discursiva privilegiada dos grupos sociais dominantes. Parafraseando Marx, as ideias do “sexo” dominante são, em cada época, as ideias dominantes.

logocêntrica, aparece, no contexto dos “infindáveis jogos textuais autorreflexivos”, como elemento constitutivo da existência em geral<sup>16</sup>.

Assim, sob a lógica do “descentramento do sujeito”, a “identificação”, caracterizada por uma instabilidade intrínseca ao próprio sujeito, que nunca atinge sua plena “identidade-de-si” (toda identidade é sempre tolhida, frágil, fictícia, diga-se de passagem), torna-se, no “jogo” da *différance*, o resultado de um “processo de articulação, uma suturação, uma sobredeterminação, e não uma sub-sunção” (Hall, 2009, p. 106)<sup>17</sup>.

Laclau e Mouffé (2015) corretamente pensaram num campo de operação carente de totalidade: cada identidade particular se torna uma identidade em virtude de sua localização relativa num “sistema aberto” de relações diferenciais. Considerando este caráter relacional da natureza da realidade, de um lado, e o tratamento da noção da “diferença” como elemento constitutivo da existência em geral, de outro, as análises das entrevistas envolveram as práticas discursivas dos agentes em face da constante (re)configuração de (outras) práticas discursivas<sup>18</sup>.

Aliás, o que vem à tona a propósito dessas perspectivas “pós-estruturalistas” é a noção de um “discurso” que, diferentemente daquela pautada na lógica economicista e determinista de algumas versões mais “ortodoxas” da tradição marxista, refere-se, sobretudo, a uma “totalidade estruturada que resulta da prática articulatória”. Portanto, estamos diante de um mundo social “cuja característica essencial é a articulação infinita das diferenças e a impossibilidade de qualquer fixação última” (Barrett, 1996).

### **3 Gênero, protestantismo e hegemonia – A incessante disputa pela legitimidade cultural das categorias**

Atualmente, o conceito de gênero emerge, na incessante “batalha discursiva” pela emancipação humana, como uma questão de disputa “aberta” no contexto da arena pública brasileira. Por se fundamentar na possibilidade genuinamente utópica de uma sociedade mais justa e democrática, a visão de mundo promovida pelos “estudos de gênero”, especialmente a rejeição de uma “lógica binária”, tende a assustar os atores cristãos, em geral, e os evangélicos brasileiros, em particular (Souza, 2013, 2015)<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Ver, principalmente, Giddens (1996, p. 281-319).

<sup>17</sup> Identidades constituídas e tolhidas não apenas pela “diferencialidade”, mas também por uma diferença “pura” que “estrutura” o próprio campo do antagonismo (Žižek, 2013). Conforme veremos neste texto, o “Real” laciano é apenas outro nome para essa “incompletude do sujeito”. Nessa perspectiva, não há como pensar a temática da “universalidade”, no contexto de uma reflexão política acerca da noção de hegemonia, sem uma devida problematização teórico-crítica sobre o “sujeito”. Em Foucault, a *descentralização* do sujeito na discussão sobre começo e o fim da “idade do homem” permitiu a abordagem crítica do sujeito livre do liberalismo.

<sup>18</sup> Se, por um lado, o discurso religioso atua junto ao fiel “interpelando-o como sujeito”, ou seja, constituindo a sua subjetividade na linguagem (Althusser, 1996), por outro, o argumento de que, no ato de *interpelação discursiva*, “eficazes são as palavras que partem daqueles que são os ‘outros significativos’” (Alves, 1980, p. 26), levou-me muitas vezes a considerar extremamente relevante a posição do sujeito religioso na hierarquia eclesiástica. Atualmente, procuro relativizar essa compreensão na medida em que percebi com mais clareza as implicações do fato de as identidades religiosas serem “atravessadas” por outras incontáveis identidades.

<sup>19</sup> No momento em que representações homogeneizantes das práticas sociais, disponíveis quer no senso-comum, quer no contexto de rígidos e inflexíveis modelos teóricos, tornam-se “reificadas” numa “ordem social simbólica” monolítica e onnipresente, as subjetividades passam a ser descritas invariavelmente em termos binários e de modo permanente (o “feminino” contrapondo-se radicalmente ao “masculino”; a “mulher” ao “homem”; a heterossexualidade à homossexualidade etc.).

Esse medo religioso também se expressa, entre católicos e evangélicos, na utilização sistemática (e, de certa forma, de maneira não-problematizada) do termo “ideologia de gênero”<sup>20</sup>. Já argumentei, inclusive, que não há como compreender a apropriação (seletiva) da categoria “gênero” por sujeitos religiosos (marcada por ambiguidades e imprecisões, diga-se de passagem) sem problematizar as ações instrumentais operacionalizadas durante o ciclo dos governos Lula-Dilma, em prol da valorização da diversidade sexual e cultural e da pluralidade de formas de vida.

Nos termos de uma “tensão contrastiva” (Duarte, 2009), o reforço dos “papéis tradicionais” de gênero surge muitas vezes como uma reação “religiosa” à construção de um mundo matizado, de papéis sociais (e sexuais) múltiplos, isto é, sem qualquer princípio de “ordenamento” (nesse aspecto, indiferenciado quanto à ordem de gênero). Não causa espanto o fato de uma entrevistada de Niterói (RJ) reagir com tanto pânico ao falar sobre as expressões públicas de afeto entre duas mulheres: “– o mundo está querendo acabar com a família”<sup>21</sup>.

– Preocupa, porque além das crianças da nossa igreja, eu tenho os meus sobrinhos. Eu tenho os netos da minha irmã. Você está entendendo? São coisas que preocupam. A minha irmã trabalha em uma creche pública. Ela fica apavorada! Duas mães, [vivendo] como um casal, dão ‘beijinho’ (*sic*) na frente da criança [...] (Rosângela, 59 anos, membro da Igreja Cristã Maranata).

Em situações caracterizadas por “desigualdades estruturais”, as definições e interpretações que vão contra o interesse da(s) mulher(es) ganham legitimidade através do discurso hegemônico. Nesse sentido, este se reproduz ao estabelecer definições legítimas acerca das situações e das necessidades sociais, ou seja, delimitando as fronteiras a partir dos acordos (e desacordos) legítimos (e legitimados) segundo a lógica de uma determinada agenda política (hegemônica).

Nessa perspectiva, algumas autoras (e autores) entendem que o segmento evangélico, ao reforçar a importância dos papéis afetivos de esposa e mãe na identidade feminina, difunde uma visão “fundamentalista” da família, dificultando as revisões nos arranjos afetivos e sexuais (Campos, 2006, 2008; Castells, 1999; Gouvêa, 2008; Silva, 2006).

De fato, entre as lideranças pentecostais, um “familismo” ao nível do discurso expressa-se muitas vezes por meio de um conjunto de representações fixas acerca dos papéis atribuídos às mulheres e aos homens, vistos por esses atores religiosos como “naturais”, combinando-se, em alguns casos, com o desenvolvimento de uma moralidade centrada na felicidade e na prevenção do sofrimento (Teologia da Prosperidade). Pesquisas anteriores também me mostraram que a experiência religiosa e as carreiras individuais das mulheres evangélicas pertencentes ao protestantismo brasileiro de origem missionária se constroem sob a ótica de valores “familistas” tradicionais, mas não sem ambiguidades (Souza, 2013, 2014).

Com essas considerações, destaca-se também, no que diz respeito ao assunto, aquela dimensão “estrutural” muitas vezes associada à presença de um discurso religioso que tende não apenas a reforçar os “papéis tradicionais” de gênero, mas também, em algumas situações e de forma muito mais grave, a legitimar as violências física e simbólica sofridas pelas mulheres, na medida em que

---

<sup>20</sup> Evidentemente, a expressão “ideologia de gênero” é uma grosseira deturpação baseada na ignorância espantosa de dois termos caros à análise crítica da realidade social: gênero e ideologia.

<sup>21</sup> Objetivando preservar a identidade dos informantes, os nomes apresentados são fictícios.

lhes dificulta o acesso à esfera dos direitos, seja no interior das igrejas, por meio de uma “matriz teológica” que desloca as mulheres para os “bastidores” das denominações religiosas (Campos, 2008; Souza, 2013), seja no contexto da sociedade mais ampla, sobretudo no tratamento da sexualidade<sup>22</sup>.

Em parte significativa desses espaços religiosos, a legitimidade da fala dessas mulheres se constitui muitas vezes a partir de uma certa “fidelização da fiel” pela lógica da conjugalidade (“a legitimidade do macho”). “– O casamento lhe dá uma relativa credibilidade” na igreja, insiste Elizabeth (presbiteriana, 59 anos) ao problematizar a insuficiência de sua exitosa “condição de classe” (professora universitária com relativa autonomia financeira) frente às exigências de uma igreja que se “estrutura” de forma integralmente “machista e familista”.

Nessa perspectiva, Elizabeth (59 anos) e Rejane (67 anos), presbiterianas “desde que se entendem por gente”, lamentaram bastante o fato de se sentirem completamente excluídas das “estruturas de poder” de uma igreja protestante que, por questão de tradição religiosa, não facilita o acesso das mulheres aos cargos eclesiásticos de liderança.

Inclusive, as docentes chegaram a mencionar a existência de um “projeto de poder”, internamente ao grupo de pertencimento (presbiteriano), envolvendo a articulação de interesses (“neoconservadores e puritanos”) orientados para o “ocultamento” da mulher evangélica: “– O silenciamento das pessoas [nos espaços eclesiais] é sempre muito grande”, continua Elizabeth (59 anos). No que diz respeito à temática, a percepção de uma fiel que se vê cada vez mais engajada na questão do “empoderamento” das evangélicas parece ratificar essa compreensão:

– Lideranças femininas fortes no mundo externo [ao] eclesial são facilmente caladas no universo eclesial. Mulheres que falam, mulheres que se colocam. [...] Você desconhece essas mulheres dentro da Igreja! (Elaine, 47 anos, presbiteriana).

Se, por um lado, muitas autoras (e autores) associam (corretamente ou não) o comportamento *reativo* (no sentido nietzschiano do termo) dos fiéis e das lideranças religiosas, sobretudo no campo dos direitos das mulheres e do tratamento da sexualidade, ao recrudescimento de *identidades fundamentalistas* no contexto das igrejas evangélicas brasileiras, por outro, a utilização irrestrita do conceito *fundamentalismo*, seja no âmbito das ciências humanas, seja no uso comum da palavra, parece consistir numa forma de reducionismo (Souza, 2015, 2017).

---

<sup>22</sup> No que diz respeito à temática da violência de gênero, o depoimento de André (pastor batista e professor de teologia, 35 anos) é bastante significativo: “– Em outubro nós organizamos uma série de discussões e palestras, e nós trouxemos [numa] dessas ocasiões a delegada responsável pela Delegacia da Mulher aqui do município. Eu percebi, no início da conversa, quando ela chegou, uma certa resistência, e um certo receio. Só que no decorrer do papo ela percebeu uma leitura um pouco mais aberta da minha parte; então, ela começou a expor alguns problemas. E, segundo ela, uma das grandes questões que ela tem na Delegacia da Mulher é a interferência da liderança pastoral, em [nome do município], pelo menos nos casos de violência contra a mulher, nos casos de violência doméstica, porque os pastores, segundo ela, costumam a desestimular as mulheres na prática da denúncia, [por causa] do discurso teológico tradicional da família etc. E segundo ela, um dos grandes problemas é que essas mulheres são alvo de violência (tanto simbólica quanto violência física); ao procurarem a liderança pastoral, essa liderança pastoral as desmotiva, não é? A seguirem o processo etc. E ela, por vezes, tenta intervir, mesmo não sendo da alçada dela: procura a liderança e tenta dialogar. Na maioria das vezes, [ela] não tem um bom resultado. Então, conversando com essa delegada, o que percebemos foi uma falta de preocupação, uma posição muito conservadora da liderança pastoral da cidade, e uma presença assustadora de violência doméstica nos lares de famílias evangélicas. E uma coisa que ela me disse, [agora não sei se ela tem dados para isso, mas por conta das experiências dela], que muitas dessas mulheres são esposas de obreiros, especialmente de igrejas pentecostais [...]”.

O fundamentalismo religioso é resultado de uma reação estéril aos desenvolvimentos da teologia moderna. Surgido no início do século XX, o termo voltou a ganhar notoriedade depois dos acontecimentos de setembro de 2001 e das repercussões daí decorrentes, frequentando, até recentemente, a imprensa falada e escrita, ao redor do mundo: artigos, fotos e análises sobre a temática estiveram na agenda de diversos intelectuais europeus, trazendo à tona, em termos bastante polarizados, nos jornais e revistas (nacionais e estrangeiros), a tensão entre sociedade “secular” e o discurso religioso no âmbito da esfera pública<sup>23</sup>.

Embora o termo “fundamentalismo” tenha sido engendrado no seio mesmo das instituições cristãs, atualmente ele vem sendo empregado em situações diversas, tanto no campo religioso como no campo político. Segundo Armstrong (2001), a palavra serve para rotular movimentos que, apesar de suas diferenças, guardam forte semelhança<sup>24</sup>.

Geralmente, essa forma de compreensão, presente tanto no senso-comum como na academia, está atrelada à difusão da seguinte noção: “fundamentalista” é aquele que promove o combate acirrado e violento contra as forças que são percebidas como inimigas no contexto de uma pretensa “guerra santa” contra poderes supostamente antirreligiosos<sup>25</sup>.

De certa forma, a noção de “fundamentalismo religioso” está vinculada a uma determinada compreensão acerca do lugar supostamente periférico das religiões nas sociedades contemporâneas (Souza, 2017). Aqui, destaca-se o caráter transnacional da produção científica: o conceito que associa a modernidade à ciência e ao “declínio da religião” chegou até nós por meio dos fluxos das ideias e das trocas culturais com os pensadores europeus e estadunidenses (Machado, 2009).

Na realização de nossa tarefa hermenêutica, precisamos entender que: (a) as categorias pelas quais compreendemos o mundo se enraízam, elas mesmas, na realidade histórica, expressando uma verdade que deve ser compreendida “sob esta ou aquela” determinação histórica precisa, ou mesmo sob um “conjunto de determinações”; (b) os seres humanos têm “agency”. Portanto, não se pode, do comportamento do corpo social, deduzir uma prática individual específica.

Atualmente, trabalho a temática de forma bastante “dialética”, entendendo que a simples oposição entre o “tradicional” e o “moderno” certamente não consegue explicar determinados padrões comportamentais que envolvem religião e performances sociais<sup>26</sup>. Por outro lado, não ignoro os embates religiosos e simbólicos processados na dinâmica dos processos sociais contemporâneos, muitas vezes no contexto de uma moldura de valores e princípios políticos amplos, conflitivos e até mesmo contraditórios.

---

<sup>23</sup> “Fé e saber”, discurso proferido por Jürgen Habermas em 2001, desencadeou um grande debate no meio acadêmico, do qual participaram R. Rorty, G. Vattimo, J. Derrida, R. Debray, entre outros.

<sup>24</sup> Originalmente, o conceito designava uma determinada corrente do protestantismo estadunidense que se opunha ao chamado “liberalismo protestante” invocando os pretensos fundamentos bíblicos da fé cristã. Posteriormente, o termo “fundamentalistas” foi empregado por evangélicos conservadores para designar todos aqueles que lutassem em favor de alguns pontos teológicos em comum. No âmbito da academia, a categoria tem sido reservada geralmente para denominar a defesa agressiva das posturas conservadoras.

<sup>25</sup> Melander (2000) nos lembra que o estudo acadêmico mais extenso sobre o que se denomina “fundamentalismo” foi dirigido por Martin E. Marty e R. Scott Appleby. O estudo trata do “fundamentalismo religioso moderno”, definido como resistência à modernidade. No entanto, esses movimentos não se opõem a aspectos da modernidade que são instrumentais aos seus propósitos, como a tecnologia e a mídia. O projeto também incluiu o que é denominado *fundamentalist-like movements* (movimentos semelhantes ao “fundamentalismo”) e deixa a definição do “fundamentalismo” bastante aberta para os autores dos diferentes artigos. Além disso, incluiu tanto o evangelicalismo como o “fundamentalismo”.

<sup>26</sup> Que aspectos da modernidade devem ser negados para que um movimento religioso seja considerado “fundamentalista” ou mesmo conservador?

Nesse aspecto, encontramos durante a realização da pesquisa mulheres (batistas, metodistas e anglicanas) com significativos papéis de liderança pautando o “debate de gênero” tanto nos espaços eclesiais, em meio ao serviço pastoral e/ou episcopal, quanto nos círculos acadêmicos, em eventos, artigos e livros associados muitas vezes ao chamado “feminismo cristão” (ativismo religioso de natureza progressista). Alguns destes atores religiosos apostam, inclusive, na “reconfiguração” radical do discurso religioso.

Porém, o tipo de conhecimento que circula nos seminários teológicos protestantes (ou em faculdades que oferecem Cursos de Teologia com a devida autorização/reconhecimento do MEC) não é necessariamente o mesmo que está presente entre os(as) fiéis das igrejas evangélicas, afirma Pedro (professor presbiteriano). “– Há uma distância muito grande entre o mundo da academia e as comunidades”, prossegue esse docente de uma conhecida Faculdade de Teologia de Vitória/ ES.

Neste ponto, seria instrutivo aqui nos remetermos ao diagnóstico de um ex-pastor metodista, que descreveu suas inquietações quanto ao futuro do protestantismo brasileiro nos termos de um conflito decisivo que está em curso:

– o que eu posso afirmar é que hoje nós lidamos com duas realidades eclesiais, dentro do protestantismo histórico, em confronto: um discurso [que se] fortalece cada vez mais: conservador, menos igualitário em relação ao gênero, em questão de gênero; e outro inconformado com esse tipo de discurso, e que procura resgatar os poucos avanços que ocorreram nesse sentido (Igor, 42 anos, Igreja Metodista).

Aqui, não há como desprezar o caráter agonístico de nossa sociedade, em que distintas visões de mundo, percepções na maioria das vezes conflituosas competem, por meio da lógica do dissenso, pelo acesso ao Real. Para ilustrar esse antagonismo irreconciliável, nós nos valemos de uma ilustração que frequentemente aparece nos textos de Slavoj Žižek<sup>27</sup>.

Ao analisar os dados etnográficos de um trabalho monográfico dedicado às tribos dos Grandes Lagos, Lévi-Strauss (1963) explicitou os problemas epistemológicos envolvidos nessa árdua tarefa de descrever algum aspecto da realidade que foge aos quadros teóricos já estabelecidos, apresentando um relato acerca do desafio recebido por informantes de dois subgrupos da tribo Winnebago (os “wangeregi”, ou “aqueles que são de cima”, e os “manegi”, ou “aqueles que são de baixo”) – os nativos precisavam desenhar a planta baixa da aldeia.

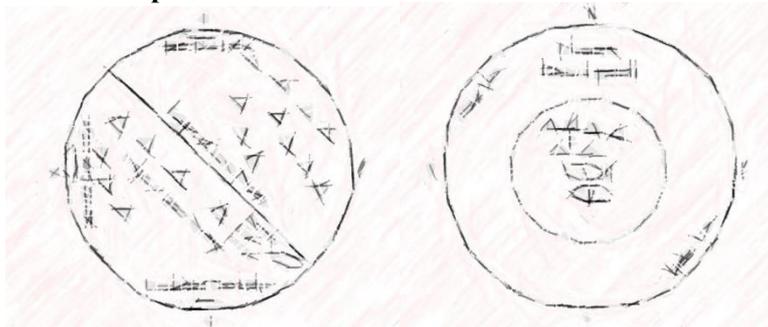
Nessas representações espaciais, os indivíduos dos dois subgrupos percebem a aldeia como “um círculo”. Entretanto, o desenho da tribo varia de acordo com o pertencimento de cada informante. Assim, para os membros de um subgrupo, existe dentro desse círculo outro círculo de casas centrais, de tal modo que a aldeia aparece representada sob a forma de dois círculos concêntricos (um círculo de casas centrais dentro de outro círculo).

Para os membros do outro subgrupo, a aldeia era um anel de casas distribuídas de modo mais ou menos simétrico ao redor do templo central, isto é, dois blocos de casas distintos separados por uma fronteira invisível:

---

<sup>27</sup> Trata-se, na verdade, de uma reflexão žižekiana construída a partir de uma conhecida obra de Claude Lévi-Strauss.

**Ilustração 1. Disposição espacial das construções dos Winnebago conforme possibilidades indicadas na obra de Lévi-Strauss**



A partir dessa curiosa discrepância entre as respostas dos informantes, Lévi-Strauss compreendeu que a própria clivagem em duas percepções “relativas” implica a referência oculta a uma constante (nos termos de Slavoj Žižek, um Real que resiste à integração simbólica)<sup>28</sup>. Nesse sentido, duas concepções antagônicas e irreduzíveis formulam respostas distintas ao mesmo problema:

[...] tudo não é só um jogo entre as aparências, há um Real; contudo, esse Real não é a Coisa inacessível mas a *distância* que impossibilita o nosso acesso a essa Coisa, o “rochedo” do antagonismo que deforma a nossa visão do objeto apreendido através de uma perspectiva parcial. E, mais uma vez, a “verdade” não é o estado “real” das coisas, isto é, a visão “direta” do objeto sem perspectiva deformadora, mas o próprio Real do antagonismo que causa a perspectiva deformadora (Žižek, 2006a, p. 97).

Se, de um lado, os próprios termos da oposição passam a desempenhar um papel importante nesses processos de apreensão realidade (na própria mudança de “ponto de vista”, do primeiro para o segundo lugar de observação), de outro, “a condição do Real é puramente paralítica e, como tal, não substancial” (Žižek, 2011, p. 139).

Em obras recentes, Slavoj Žižek curiosamente encontrou nessas considerações acerca da relação formal-conceitual entre universalidade, contingência histórica e o limite de um “Real impossível”, uma conexão imprevista com o conceito de *hegemonia* de Ernesto Laclau: a forma vazia de universalidade (sempre *necessária* e ao mesmo tempo *impossível*), na sua contingente relação com a multiplicidade de conteúdos particulares (também ela contingente e transitória), surge por meio de uma “lacuna irreduzível”, que só pode ser representada “de maneira distorcida, por meio de diferenças particulares internas ao sistema” (Žižek, 2013, p. 204-205).

Aqui, a diferença externa sobrepõe-se à diferença interna (na forma como, segundo a lógica do processo contingente de (re-)articulação discursiva na dualidade entre diferença e equivalência, a

<sup>28</sup> Curiosamente, essa discrepância dos dados etnográficos é explicada da seguinte forma: “Radin did not stress this discrepancy; he merely regretted that insufficient information made it impossible for him to determine which was the true village organization. I should like to show here that the question is not necessarily one of alternatives. These forms, as described, do not necessarily relate to two different organizations. They may also correspond to two different ways of describing one organization too complex to be formalized by means of a single model, so that the members of each moiety would tend to conceptualize it one way rather than the other, depending upon their position in the social structure” (Lévi-Strauss, 1963, p. 134-135).

distinção entre “nós” e “eles” se configura, na tensão amigo/inimigo refletida na luta hegemônica)<sup>29</sup>. Portanto, segundo essa perspectiva teórica, o poder não é estável (ou estático), mas se constitui continuamente nas várias articulações da vida cotidiana, isto é, na maneira pela qual as relações sociais diárias são rearticuladas a novos horizontes epistêmicos abertos por práticas anômalas ou subversivas.

#### **4 Entre o marxismo e o “pós-estruturalismo feminista” – Elementos teóricos para uma compreensão da “lógica da transgressão”**

No plano da ideologia, é possível que a conceptualização hegeliana do mundo tenha projetado em nossas próprias circunstâncias históricas o “princípio protestante” e seu “Estado racional”, conferindo à ordem estabelecida um caráter permanente no contexto de uma progressão dialética do Espírito do Mundo (Mészáros, 2011). Aqui, a partir de uma concepção hegeliana, ressalta-se o movimento de constituição da sociedade civil e do Estado moderno<sup>30</sup>.

Dialogando criticamente com essa tradição, a noção marxiana de sociedade, engajada na busca dos mecanismos de alienação e legitimação da ordem existente, relacionou (corretamente ou não) as crenças religiosas (superestrutura ideológica) à infraestrutura material, constituída pelas condições sociais da produção e da troca. Assim, nos quadros teóricos estabelecidos, o fenômeno religioso foi associado, durante anos a fio, à dominação das consciências e à alienação das massas.

Porém, ao focar na existência material da ideologia em práticas, rituais e instituições, Althusser desloca a temática para os Aparelhos Ideológicos de Estado (os AIEs), partes de um grande Outro ideológico em quem se origina uma interpelação que simplesmente “capta” os indivíduos por meio de “mecanismos discursivos que geram a ‘evidência’ do Sentido” (Žižek, 1996). Embora o conceito de ideologia proposto por Althusser esteja relacionado fundamentalmente com a análise dos mecanismos responsáveis pela reprodução das relações de produção dentro do sistema capitalista, a compreensão de que as relações de poder passam pelas “construções de linguagem” tem sido útil nos estudos de gênero<sup>31</sup>.

Abdicando dessa ideia de um “grande Outro” ideológico, essa relação entre *poder e discurso*, na tradição foucaultiana, expressa-se por meio de um dispositivo que simplesmente “transforma indivíduos em sujeitos” através de processos disciplinares que atuam no nível do “micropoder”: As disciplinas funcionam como técnicas que “fabricam indivíduos” (Foucault, 1987).

Em conjunção com o poder, o dispositivo permite o acesso à realidade através de uma rede de mecanismos discursivos. Porém, a noção não se resume apenas na complexa trama, sempre já operante, dos pressupostos histórico-discursivos, que não apenas dão o contexto do ato praticado pelo sujeito, mas também definem de antemão as coordenadas de seu sentido. Postula-se, em “Vigiar e Punir” (1975), a absoluta imanência do objeto (excessivo, transgressivo, resistente...) a sua

---

<sup>29</sup> Žižek (2013), entretanto, a partir de uma teoria “hegeliana” do sujeito, afirma que Ernesto Laclau não conseguiu desenvolver suficientemente a mediação conceitual entre as noções de “diferença” e “equivalência”.

<sup>30</sup> Na dialética hegeliana, o Estado moderno aparece como a forma mais elevada de vida social: “[O Estado] sintetiza numa realidade coletiva a totalidade dos interesses individuais, familiares, sociais, privados e públicos. Somente nele o cidadão torna-se verdadeiramente real e somente nele define-se a existência social e moral dos homens”, continua Chauí (2003, p. 46).

<sup>31</sup> Em outras palavras, a interpelação (o fato de reconhecer-se no “chamamento”) é performativa no sentido em que estabelece a realidade em cujo chamamento uma mulher se reconhece (Žižek, 2009).

manipulação pelo *dispositif* de conhecimento-poder. Portanto, resistência e submissão se apresentam como facetas ambíguas da malha do poder (*idem*, 1987).

À luz dessa compreensão mais ampla, é possível afirmar que, de modo geral, o “sujeito religioso”, mesmo nos momentos de intensa adesão, tende a desenvolver práticas (e convicções) que passam a funcionar com relativa independência em relação aos espaços religiosos de pertencimento. Engendra-se, nessa perspectiva, uma subjetividade que age fundamentalmente nas “brechas” do discurso institucional, segundo a percepção de uma entrevistada recente:

– Você costuma dizer que ‘o fiel é infiel’... Mesmo no tempo de muita adesão, de muito investimento religioso, eu sempre tive as minhas convicções. [...] Eu sempre tive as minhas vivências; eu não deixei de viver alguma situação na vida afetiva porque eu estava na igreja. [...] Eu estava em busca de ser feliz. ‘– Ah, [mas] você só pode ser feliz com os irmãos da igreja’ [...] Aí você olha para os irmãos da igreja e fala: ‘– não, ninguém tem meu perfil aqui. Então, não vai rolar aqui [...]’. Aí você começa a fazer concessões; aí você começa a se desamarrar um pouco daquela coisa tão rígida que você ouve, que você acredita; e aí você começa a questionar aquilo; e você começa a criar ‘brechas’ para você. Então, ‘sim’, é possível você viver experiências emancipatórias mesmo [estando] muito atrelado à religião” (Alessandra, 42 anos, ex-evangélica).

Em Žižek (2011), encontrei o argumento de que a manutenção de “antigos valores” pode se ajustar perfeitamente a uma “transgressão inerente”, isto é, motivos conservadores convivem com a violação secreta das próprias regras da comunidade: na dialética da Lei e de sua transgressão inerente, a ideologia religiosa pode funcionar como a regulação constante do não fechamento da linha traçada entre o incluído e o excluído/ proibido<sup>32</sup>.

Como exemplo, temos o modo como o controle eclesiástico sobre o corpo das mulheres evangélicas brasileiras, que até recentemente era conhecido pelos intensos mecanismos prático-discursivos de regulação da sexualidade, é subvertido na atualidade. Num sentido bastante preciso, a proliferação de discursos centrados nos “usos legítimos e ilegítimos” do corpo, difundidos principalmente no final da década de 1990 e no início do século, teria deslocado, no seio das camadas médias, as dinâmicas da “transgressão sexual” para o nível da “invisibilidade”. Consequentemente, a transgressão passa a se expressar por meio dos “acordos silenciosos” presentes entre os atores sociais.

Ao problematizar o assunto, Elizabeth (59 anos, presbiteriana) não apenas confirma a intuição de que as(os) fiéis frequentemente transgridem as normas religiosas (“– Eu acho que as pessoas estão transgredindo. [Há transgressão] tanto entre os jovens – fora do casamento quanto [entre] os não jovens – que estão fora do casamento. E entre os casados [também]...”) como também argumenta que os *dispositivos* de controle se sofisticaram ao ponto de as lideranças religiosas preferirem evitar atualmente esse debate: “– Ninguém fala nisso! Esse assunto da sexualidade não está posto na igreja mais”.

---

<sup>32</sup> Assim, “no caso do casamento”, por exemplo, “a ideologia não só proíbe os casos extraconjugais, como sua atividade fundamental é regular essas transgressões inevitáveis (por exemplo, o famoso conselho do padre católico ao marido promíscuo: ‘Se você tem mesmo necessidades que sua mulher não pode satisfazer, visite discretamente uma prostituta, fornicar e arrependa-se, mas não se divorcie’). Dessa maneira, a ideologia sempre admite o fracasso do fechamento e depois segue regulando a permeabilidade da troca com o seu exterior” (Žižek, 2011, p. 48).

Portanto, o pleno desenvolvimento da pesquisa envolveu, necessariamente, a construção de um modelo abstrato acerca da rede de circulação de categorias discursivas de natureza religiosa (Souza, 2016). Aqui, destacou-se a necessidade de: (a) em termos foucaultianos, localizar onde os *dispositifs* se reforçam mutuamente; (b) compreender as condições nas quais a eficácia performativa deles torna-se momentaneamente suspensa na dinâmica dessas redes religiosas; (c) apreender, sob essas novas possibilidades analíticas, as questões que envolvem a relação entre os fenômenos religiosos e a esfera pública, sobretudo no tocante aos rebatimentos dos discursos religiosos sobre as políticas educacionais e culturais.

Tendo mapeado os atores e suas práticas discursivas, foi possível identificar, nesse sentido, as dinâmicas que articulam entre si agentes e proposições referentes a um determinado tema, quer no que diz respeito aos processos de produção das subjetividades femininas, quer no que concerne ao engendramento (ou não) de habilidades sociais, assim como quanto aos meios para legitimar e produzir uma “discursividade pública” acerca do papel da mulher na sociedade.

Se, de um lado, essa proposta teórico-analítica nos permite transcender o paradigma representativo (a apresentação [*Darstellung*] mediada por signos é expressão de uma proposição que representa [*repräsentiert*] um estado de coisas (Habermas, 2015) ), de outro, essa compreensão mais ampla também nos permite superar a crítica de Bourdieu ao estruturalismo<sup>33</sup>.

Sabendo do risco que se corre com a utilização de autores em forte discordância mútua, tenho encontrado uma série de ecos complexos entre a categoria de *dispositif*, a noção de Althusser de Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE) e interpelação ideológica e o conceito de “*gender performance*”, em Butler (2016)<sup>34</sup>. Como a ideologia atua junto ao indivíduo interpelando-o como sujeito, o sujeito da interpelação precisa situar-se na “arena da linguagem” caso queira localizar onde a eficácia performativa dos *dispositifs* torna-se momentaneamente suspensa (a ideia de *agency*).

Como a relação existente entre subjetividades e formações sociais é compreendida numa perspectiva dialética, a pesquisa como um todo se alternou entre o exame acerca do desenvolvimento das competências sociais e dispositivos específicos de ação, ao nível micro, e a análise sobre o refluxo das orientações daí decorrentes no contexto de processos culturais e políticos mais abrangentes, ao nível macro. Trabalhamos, portanto, na interface da dimensão religiosa com seu ambiente sociocultural.

De certa forma, a própria pesquisa se inseriu nesta rede discursiva, ainda que de modo não-intencional, na medida em que, produzindo dados, reflexão e conhecimentos sobre as percepções e práticas dos diferentes atores envolvidos, facilita, no Estado e na sociedade civil, a difusão de uma agenda com ações e temas voltados à promoção dos direitos humanos, ao combate à violência de gênero e ao racismo, bem como inspira o fortalecimento da implementação de políticas públicas de educação para a promoção do respeito ao pluralismo religioso.

– (...) quem sabe um estudo como esse possa orientar, dar novos ares, dar novas perspectivas, porque, ao que me parece, a gente avança muito na discussão teórica, sendo que as bases da mentalidade eclesial continuam permeadas pelo imaginário

<sup>33</sup> Segundo Bourdieu (1983, p. 46-81), uma dependência teórica com relação à linguagem tende a ignorar a estrutura das relações de força política no contexto do “mercado de bens simbólicos”.

<sup>34</sup> A ambiguidade crucial do termo “sujeito” emerge a partir de conceitos como Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE) e interpelação ideológica: o sujeito enquanto agente livre surge por sua sujeição ao AIE. Sobre o assunto, ver Žižek (2013).

‘conservador’ (Igor, 42 anos, leigo metodista).

Insistindo na necessidade de um discurso contra-hegemônico, as duas professoras universitárias de Vitória-ES (Elizabeth e Rejane) se ressentem bastante pela ausência, entre as fiéis, de reflexões mais críticas acerca do assunto. Kátia (23 anos, “desviada”), enxergando-se atualmente como parte de uma minoria (LGBT), afirmou que um debate mais amplo acerca dos assuntos aqui elencados poderia facilitar a desconstrução de “ideias fixas” baseadas no ódio e no preconceito.

Foi nesse sentido preciso que Igor (42 anos), referindo-se, também, ao “ethos” evangélico, chega a sugerir com regozijo, em nome de pressupostos mais “arejados” no que diz respeito ao debate como um todo, que mesmo o discurso “conservador” pode passar por uma “reversão” ao se problematizar a “temática de gênero”. Particularmente, não desprezamos esta possibilidade.

### 5 Considerações finais

A proliferação de diversas instituições culturais e sujeitos coletivos no espaço público brasileiro levanta, de um lado, uma série de indagações sobre os limites (e as especificidades) das categorias pelas quais compreendemos o mundo. Numa sociedade caracterizada pela difusão descentrada de “diferenças não totalizáveis”, a noção de identidade religiosa se revela profundamente frágil. De outro, vincula-se à problemática acerca dos embates (reais e simbólicos) processados na dinâmica dos processos sociais contemporâneos. Levando em conta (criticamente) o fato de que a moralidade religiosa não se desenvolve num vácuo, mas se relaciona amplamente com os estilos de vida adotados pelos membros de uma determinada sociedade, este *paper*, à luz das reflexões teóricas elaboradas a partir da pesquisa “Religião, Gênero e Habilidades Sociais”, pretendeu dar conta de um aspecto que tem recebido pouca visibilidade nos estudos sobre a temática da “religião pública” e as relações sociais de gênero: a construção de um quadro teórico favorável à análise das mediações discursivas que se estabelecem entre a(s) agência(s) religiosa(s) e os contextos sociais mais amplos que lhe servem de suporte. Portanto, procurando oferecer à leitora e ao leitor uma possibilidade de abordagem pautada nos “processos discursivos” da vida social, reporte-me, no plano teórico, às possibilidades analíticas vinculadas ao pós-estruturalismo feminista e aos aportes teóricos pós-coloniais e da teoria do discurso em chave marxista e “pós-marxista”.

### Referências

- ALTHUSSER, Louis. Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado. In: ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 105-142.
- ALVES, Rubem. *Conversas com quem gosta de ensinar*. São Paulo: Cortez Editora, 1980.
- ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no Islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BARRETT, Michèle. Ideologia, Política e Hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe. In: ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 235-264.

BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, Renato (Org.). *Pierre Bourdieu: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. p. 46-81.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CAMPOS, Breno. Trabalhar nos bastidores: ensaio acerca da condição feminina no puritanismo e fundamentalismo. *Mandrágora*, São Bernardo do Campo, ano 14, n. 14, fev. 2008, p. 40-54. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/article/view/695/696>>. Acesso em: 01 jun. 2009.

\_\_\_\_\_. *Mulheres em Revista; uma sociologia da compreensão do feminino no Brasil presbiteriano (1994-2002)*. 2006. 320 p. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CHAUÍ, Marilena. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

CORRÊA, Sonia. O conceito de gênero: teorias, legitimação e usos. In: BARSTED, Leila (Org.). *O Progresso das Mulheres no Brasil 2003–2010*. Rio de Janeiro/Brasília: CEPIA/ONU Mulheres, 2011. p. 339-345. Disponível em: <[http://onumulheres.org.br/wp-content/themes/vibecom\\_onu/pdfs/progresso.pdf](http://onumulheres.org.br/wp-content/themes/vibecom_onu/pdfs/progresso.pdf)>. Acesso em: 13 jun. 2016.

DAVIS, Angela. *Mulheres, Raça e Classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Família, moralidade e religião: tensões contrastivas contemporâneas em busca de um modelo. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias; VELHO, Gilberto (Orgs.). *Gerações, família e sexualidade*. Rio de Janeiro, 7Letras, 2009. p. 17-45.

EAGLETON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2008.

\_\_\_\_\_. Sexualidade e poder. In: FOUCAULT, Michel. *Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 56-76. Coleção Ditos e Escritos, V.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.

FRASER, Nancy. Los usos y abusos de las teorías francesas del discurso para la política feminista. *Diferencia(s): revista de teoría social contemporánea*, Buenos Aires, v. 1, n. 1, maio 2015, p. 179-199. Disponível em: <<http://www.revista.diferencias.com.ar/index.php/diferencias/article/view/30/10>>. Acesso em: 05 maio 2016.

FREITAS, Ariane *et al.* Gênero, sexualidade e educação: professoras lésbicas e bissexuais no magistério. In: *III Seminário Internacional do Observatório dos Movimentos Sociais na América Latina*, 2017. Caruaru, 2017. Observatório dos Movimentos Sociais na América Latina e Programa de Pós-graduação em Educação Contemporânea UFPE-CAA, v. 5, 2017. p. 101-116. Disponível em: <<https://goo.gl/MSpQVD>>. Acesso em: 07 nov. 2017.

GIDDENS, Anthony. Estruturalismo, pós-estruturalismo e produção da cultura. In: GIDDENS, A.; TURNER, J. (Orgs.). *Teoria social hoje*. São Paulo: UNESP, 1996. p. 281- 319.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. A condição da mulher no fundamentalismo: reflexões transdisciplinares sobre a relação entre o fundamentalismo religioso e as questões de gênero. *Mandrágora*, São Bernardo do Campo, ano 14, n. 14, jul. 2008, p. 13-24. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/MA/article/view/693/694>>. Acesso em: 12 ago. 2009.

HABERMAS, Jürgen. *Textos e contextos*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

- HALL, Stuart. Quem Precisa da Identidade?. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). *Identidade e Diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 103-133.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemonia e estratégia socialista*. São Paulo: Intermeios, 2015.
- LEVI-STRAUSS, Claude. Do Dual Organizations Exist? In: LEVI-STRAUSS, Claude. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books, 1963. p. 131-136.
- MACHADO, Maria das Dores. Identidade, globalização e secularização. In: LISZT, Vieira (Org.). *Identidade e Globalização*. Rio de Janeiro: Record, 2009. p.173-204.
- MELANDER, Veronica. Os limites da categoria “fundamentalismo” para o estudo de religião e política na Guatemala. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 2, n. 2, set. 2000, p. 87-118.
- MÉSZÁROS, István. *Estrutura social e formas de consciência II*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia, ideologia e ciência social*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *Ciladas da diferença*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- RORTY, Richard. Feminismo, Ideologia e Desconstrução. In: ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 227-234.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul.-dez. 1995, p. 71-99.
- SILVA, Eliane M. Fundamentalismo Evangélico e Questões de Gênero: em busca de perguntas. In: SOUZA, Sandra Duarte (Org.). *Gênero e Religião no Brasil: Ensaio Feministas*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006. p. 11-28.
- SORJ, Bila. O feminismo na encruzilhada da modernidade e pós-modernidade. In: COSTA, Albertina de Oliveira; BRUSCHINI, Cristina (Orgs.). *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Fundação Carlos Chagas/Rosa dos Ventos, 1992. p. 15-23.
- SOUZA, Robson. Religião, Gênero e Pluralismo: uma análise acerca da condição feminina no protestantismo brasileiro. In: *41. Encontro Anual da ANPOCS, 2017, Caxambu-MG. 2017*. Disponível em: <<http://www.anpocs.com/index.php/papers-40-encontro-2/gt-30/gt24-18/10828-religiao-genero-e-pluralismo-uma-analise-acerca-da-condicao-feminina-no-protestantismo-brasileiro/file>>. Acesso em: 30 nov. 2017
- \_\_\_\_\_. Religião, Gênero e Habilidades Sociais: uma contribuição teórica à análise sobre a condição feminina no protestantismo brasileiro. In: *40. Encontro Anual da ANPOCS, 2016, Caxambu-MG. 2016*. Disponível em: <<http://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/40-encontro-anual-da-anpocs/st-10/st29-3/10455-religiao-genero-e-habilidades-sociais-uma-contribuicao-teorica-a-analise-sobre-a-condicao-feminina-no-protestantismo-brasileiro/file>>. Acesso em: 12 ago. 17.
- \_\_\_\_\_. Pós-estruturalismo e religião: as novas possibilidades analíticas nos estudos sobre as relações sociais de gênero. *Mandrágora*, São Bernardo do Campo, v. 21, n. 1, mar. 2015, p. 207-236. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/article/view/6007/5062>>. Acesso em: 13 jun. 2016.
- \_\_\_\_\_. Gênero, Religião e Identidade Pentecostal no Brasil: breves considerações acerca da condição feminina e habilidades sociais nas Assembleias de Deus. In: CAMPOS, Luciana (Org.). *Reflexões acerca de suas articulações e seus desdobramentos na escola e na vida*. Curitiba: Appris, 2014. p. 173-203.

\_\_\_\_\_. *Mulheres evangélicas e práticas religiosas: uma análise comparativa na perspectiva de gênero*. 189 p. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: < <https://minerva.ufrj.br/> >. Acesso em: 19 nov. 2013.

SUÁREZ, Mireya. A problematização das diferenças de gênero e a antropologia. In: AGUIAR, Neuma (Org.). *Gênero e Ciências Humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres*. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1997. p. 31-48.

THERBORN, Göran. *Sexo e Poder – A Família no mundo: 1900-2000*. São Paulo: Contexto, 2006.

ŽIŽEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. *Lacrimae Rerum*. São Paulo: Boitempo, 2009.

\_\_\_\_\_. *A marioneta e o anão – O Cristianismo entre Perversão e Subversão*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2006a.

\_\_\_\_\_. *As Metástases do Gozo – Seis ensaios sobre a Mulher e a Causalidade*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2006b.

\_\_\_\_\_. O espectro da Ideologia. In: ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 227-234.

*Artigo recebido em: abril/2018*

*Artigo aprovado em: julho/2018*

**Robson da Costa de Souza** (robssouza@gmail.com) é Doutor em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e pesquisador de Desenvolvimento Científico e Tecnológico Regional na Fundação Joaquim Nabuco (Fundaj).

**Pós-Estruturalismo, Gênero e hegemonia:  
Breves Considerações Teóricas na Interface com a Temática da “Religião Pública”**

**Resumo.** Trata-se de uma discussão elaborada a partir da apresentação dos resultados parciais da pesquisa “Religião, Gênero e Habilidades Sociais”, projeto em execução no âmbito da Fundação Joaquim Nabuco (PE) e que se insere nos estudos da temática de gênero e do fenômeno religioso contemporâneo, de um lado, e no interesse sociológico pela relação entre religião e “esfera pública”, de outro. Comparando grupos evangélicos distintos e expressivos de 3 (três) capitais brasileiras (Recife, Vitória e Rio de Janeiro), busca-se verificar – em contextos religiosos específicos e de modo interdisciplinar – em que medida a diversidade de configurações discursivo-teológicas presentes no protestantismo brasileiro de origem missionária e pentecostal dialogam (ou não) com as políticas públicas e culturais (ou mesmo iniciativas da sociedade civil) de enfrentamento ao “sexismo”, ao racismo e à intolerância religiosa. Reportando-me, no plano teórico, aos conceitos vinculados ao pós-estruturalismo feminista e aos aportes teóricos pós-coloniais e da “teoria do discurso” em chave marxista e “pós-marxista”, apresento uma contribuição teórico-analítica pautada nos processos discursivos da vida social.

**Palavras-chave:** pós-estruturalismo feminista; religião; direitos humanos.

**Post-Structuralism, Gender and Hegemony:  
Theoretical Considerations in between them and “Public Religion”**

**Abstract.** This paper discusses partial results of “Religion, Gender and Social Skills”, a research project conducted at the Joaquim Nabuco Foundation (PE) and part of studies on the theme of gender and the contemporary religious phenomenon, on the one hand, and on the sociological interest in the relationship between religion and the “public sphere”, on the other. Comparing distinct and representative evangelical groups from three Brazilian capitals (Recife, Vitória and Rio de Janeiro), the project looks - in specific religious contexts and in an interdisciplinary way - into what extent the diversity of discursive-theological configurations present in Brazilian mission and Pentecostal Protestantism dialogue (or not) with public and cultural policies (or even initiatives from civil society) to confront “sexism”, racism and religious intolerance. Referring to the concepts linked to feminist post-structuralism, post-colonial and “discourse theory” contributions in a Marxist and “post-Marxist” key, I present a theoretical-analytical contribution based on the discursive processes of social life.

**Key-words:** post-structural feminism; religion; human rights.