



II Simpósio Pós-Estruturalismo e Teoria Social: Ernesto Laclau e seus Interlocutores
25 a 27 de setembro de 2017
Pelotas/RS – Brasil

Grupo de Trabalho 5: Teoria do Discurso, métodos e técnicas de pesquisa

Pós-estruturalismo, gênero e religião:
breves considerações teóricas na interface com a temática da “religião
pública”

Robson da Costa de Souza
Doutor em Serviço Social (UFRJ) e licenciado em Ciências Sociais (UMESP)
Fundação Joaquim Nabuco (DCR- CNPq- FACEPE)
E-mail: robssouza@gmail.com



Pós-estruturalismo, gênero e religião: breves considerações teóricas na interface com a temática da “religião pública”

Robson da Costa de Souza¹

RESUMO:

Trata-se de uma discussão elaborada a partir dos resultados parciais da pesquisa “Religião, Gênero e Habilidades Sociais”, projeto em execução no âmbito da Fundação Joaquim Nabuco (PE) e que, tendo como referência principal, no plano teórico, as contribuições vinculadas ao pós-estruturalismo feminista (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, ao instigantes debates suscitados por Laclau & Mouffe, de um lado, e Žižek, de outro), insere-se nos estudos da temática de gênero e do fenômeno religioso contemporâneo. Através de entrevistas qualitativas com fiéis, pastoras(es) e lideranças políticas de 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 entre os evangélicos brasileiros 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.

PALAVRAS-CHAVE: Pós-estruturalismo feminista; religião; direitos humanos.

¹ Doutor em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Brasil. Licenciado em Ciências Sociais pela UMESP - Universidade Metodista de São Paulo. Também possui graduação em Teologia pelo Centro Universitário Metodista Bennett e mestrado em Ciências da Religião pela UMESP - Universidade Metodista de São Paulo. Tem experiência em docência e pesquisa, atuando principalmente nas seguintes áreas: Sociologia da Religião, Relações de Gênero e Teoria Política. É pesquisador na Fundação Joaquim Nabuco (Fundaj), onde desenvolve estudos em: gênero, religião e habilidades sociais.



Este *paper* é resultado de uma breve discussão acerca dos principais aspectos teórico-metodológicos envolvidos numa pesquisa que venho desenvolvendo 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 outro².

Tendo como ponto de partida considerações anteriormente desenvolvidas sobre a dimensão comparativa das análises interdisciplinares acerca do assunto (ver, principalmente, SOUZA, 2015), procuro oferecer à leitora (e ao leitor) uma possibilidade de abordagem pautada nos “processos discursivos” da vida social.

Atualmente, a pesquisa se realiza em dois níveis distintos. No que diz respeito ao tratamento das temáticas elencadas (relações étnico-raciais e de gênero), uma revisão bibliográfica envolve, numa perspectiva comparativa, tanto a identificação como o mapeamento de grupos evangélicos distintos. Nesse aspecto, estamos entrando em contato com as bases teóricas e os debates recentes sobre as diferentes configurações discursivo-teológicas e experiências que informam os dissensos (e as convergências) entre as atrizes e os atores envolvidos (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...).

Inicialmente, o projeto previa a realização de entrevistas qualitativas com fiéis, pastoras/ pastores e lideranças políticas de expressivos segmentos religiosos da cidade do Recife. Porém, durante a execução do projeto, viu-se a necessidade de se ampliar nosso universo de pesquisa para, no mínimo, 4 (quatro) grupos expressivos no âmbito nacional, no contexto de 3 (três) capitais brasileiras – Recife, Vitória e Rio de Janeiro – enriquecendo, assim, a qualidade de nossa amostra.³

² 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.

³ Por se tratar de pesquisa qualitativa, o tamanho definido da amostra foi de 20 (vinte) informantes. Entre junho de 2016 e março de 2017, foram realizadas 26 (vinte e seis) entrevistas, totalizando aproximadamente 27 horas e 40 minutos de gravação. Os contatos foram formalizados tanto por telefone



Levando em conta 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”, a pesquisa em andamento esforça-se por verificar em que medida as diversas práticas discursivas presentes no protestantismo brasileiro de origem missionária e pentecostal interagem (ou não) com as políticas sociais, culturais e de direitos humanos no país, principalmente no que diz respeito àquelas voltadas à promoção da equidade de gênero e ao enfrentamento do racismo e da intolerância religiosa.

E é com o intuito de vislumbrar uma análise como esta que, atualmente, 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, ao instigantes debates suscitados por FRASER (2015), de um lado, e LACLAU & MOUFFE (2015), de outro.

1. Gênero e “práticas discursivas”: do essencialismo à contingência

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, SUARÉZ (1997, p. 41) 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.⁴

quanto por e-mail e as entrevistas foram 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. No estágio atual da pesquisa, estamos procedendo com a análise de todo material coletado.

⁴ Segundo a autora, 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).



Por enquanto, deve-se acenar para o fato de que os usos do conceito de gênero são bastante diversificados. Como, em várias sociedades contemporâneas, tendências igualitárias e hierárquicas se desenvolvem simultaneamente (THERBORN, 2006), a categoria “gênero”, desde a década de 1970, aparece, no plano teórico, em estudos sobre “permanências e transformações das lógicas socioculturais”.

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).⁵

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 reconhecidamente 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.⁶

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 nessas práticas discursivas, articula-se, rapidamente, sob a forma de reivindicação da equivalência de direitos através da luta política por reconhecimento social.⁷

⁵ 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”.

⁶ 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, pp. 180-183).

⁷ Nesse aspecto, “gênero” não é apenas uma teoria das “relações sociais de sexo”, mas também uma teoria da “prática revolucionária”.



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 (cf. SORJ, 1992) – nesse contexto a “teoria feminista” apresentou as questões do sexo e da “raça” como fatores explicativos equivalentes ao da “exploração de classe” (cf. BARRETT, 1996; EAGLETON, 1996; SORJ, 1992).

Na década de 1990, o termo se desloca para a esfera política, constituindo-se, no âmbito das políticas públicas, numa ferramenta conceitual inevitavelmente associada a emergência das lutas sociais e correntes feministas em vários países do mundo (cf. CORRÊA, 2011, pp. 339-344).⁸

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, 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.⁹

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”. 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* (cf. PIERUCCI, 1999. Ver, também, SOUZA, 2013, 2016).

⁸ 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.

⁹ 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. De um lado, tenta-se conciliar um conjunto de interesses 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 (marxismo).



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.

A “teoria da performatividade” de Judith 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 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”.¹⁰

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

¹⁰ 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).



“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.

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 Nancy 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.*, pp. 183-189).

N. 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-logocêntrica, aparece, no contexto dos “infindáveis jogos textuais autorreflexivos”, como elemento constitutivo da existência em geral (ver, principalmente, GIDDENS, pp. 281- 319).

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 subsunção” (HALL, 2009, p. 106).¹¹

¹¹ Identidades constituídas e tolhidas não apenas pela “diferencialidade”, mas também por uma diferença “pura” que “estrutura” o próprio campo do antagonismo (Cf. ŽIŽEK, 2013). Conforme veremos neste texto, o “Real” lacaniano 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”.



Aqui, LACLAU & MOUFFE (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.

Apesar destas divergências teóricas pontuais entre as autoras citadas, essa compreensão atua fundamentalmente no nível do discurso (*linguagem e interpelação*). Nessa perspectiva, FRASER (2015) 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”).¹²

Finalmente, FRASER (2015), refugiando-se no conceito gramsciano de “hegemonia”, elucida o debate sobre a interseção entre “poder”, “desigualdade” e “discurso”.¹³ 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” (2015, p. 188), tornam-se, nesse aspecto, objetos de interesse, crítica e resistência no conjunto das práticas políticas emancipatórias.

¹² Ver o desenvolvimento desta temática em: SOUZA, 2016.

¹³ Em Gramsci, “hegemonia” é a “organização do consentimento”. De acordo com essa compreensão teórica de natureza “marxista”, esbarramos nesse ponto com aquelas descrições “autoevidentes” 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. Parafrazeando Marx, as ideias do “sexo” dominante são, em cada época, as ideias dominantes.



2. Gênero, religião 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. 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 as atrizes e atores cristãos, em geral, e os evangélicos brasileiros, em particular (SOUZA, 2015).

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 reproduziria 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).

Nos termos de uma “tensão contrastiva” (cf. 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).

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”.¹⁴ Já argumentei, inclusive, que não há como compreender a apropriação (seletiva) da categoria “gênero” por sujeitos religiosos (marcada por ambiguidades e imprecisões) 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.

Particularmente, no que diz respeito ao debate acerca dessas “expressões públicas de fé”, muitas vezes insisti no argumento de que a mentalidade e a sensibilidade

¹⁴ 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.



conservadora articulam com cada vez mais intensidade, em termos profundamente particularistas, uma concepção global de sociedade a um modo bastante específico de sociabilidade.

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-me consistir numa forma de reducionismo (ver, por exemplo, SOUZA, 2015).¹⁵

Atualmente, no âmbito de nossa pesquisa, não ignoro a multiplicidade de discursos religiosos presentes na arena pública (plurais em conteúdo, significado e importância). Aliás, os diálogos com meu supervisor de pesquisa me levam cada vez mais em direção à compreensão de que as visões religiosas de mundo não variam apenas segundo as particularidades de cada universo religioso específico, mas que o espaço religioso é, ele mesmo, marcado por lutas e contradições, como evidencia, por exemplo, a recente disputa aberta, suscitada, principalmente, por protestantes brasileiros assumidamente progressistas, pelos usos e sentidos da palavra “evangélico” no espaço político dos duelos discursivos e simbólicos.¹⁶

Estas atrizes (e atores) religiosas apostam, inclusive, na “reconfiguração” radical do discurso religioso. 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 valem de uma ilustração que frequentemente aparece nos textos de Slavoj Žižek.¹⁷ Ao analisar os dados etnográficos de um trabalho monográfico dedicado às tribos dos Grandes Lagos,

¹⁵ De certa forma, a noção de “fundamentalismo religioso” está vinculada a uma determinada compreensão acerca do lugar das religiões nas sociedades contemporâneas.

¹⁶ Na fala de um entrevistado recente, há em curso um “conflito decisivo” no interior do protestantismo brasileiro.

¹⁷ Trata-se, na verdade, de uma reflexão zizekiana construída a partir de uma conhecida obra de Claude Lévi-Strauss.



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:

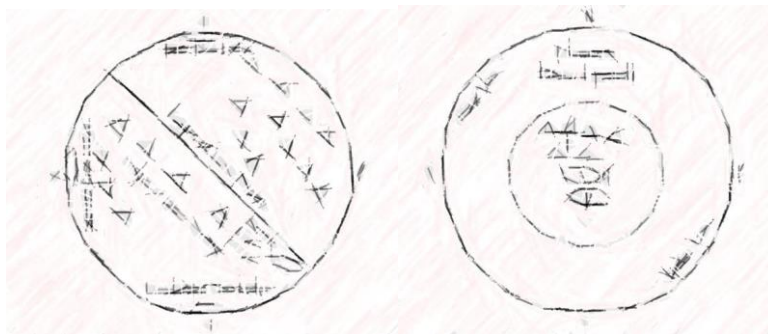


Ilustração 1: Disposição espacial das construções dos Winnebago conforme possibilidades indicadas na obra de Lévi-Strauss.

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).¹⁸ Nesse sentido, duas concepções antagônicas e irreduzíveis formulam respostas distintas ao mesmo problema:

¹⁸ 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



(...) 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” (*Ibid.*, 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, pp. 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 distinção entre “nós” e “eles” se configura, na tensão amigo/inimigo refletida na luta hegemônica).¹⁹ 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.

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, pp. 134-135).

¹⁹ 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”.



3. Entre o marxismo e o pós-estruturalismo feminista: breves considerações teóricas na interface com a temática da “religião pública”

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.²⁰

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).²¹ 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*).

Do ponto de vista da proposta metodológica inicial, ouvir as narrações das pessoas entrevistadas tem nos possibilitado conhecer essas denominações evangélicas sob a ótica das mulheres, bem como perceber a forma como as próprias fiéis percebem suas trajetórias, retrospectiva e prospectivamente.

Considerando o 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 envolvem as práticas discursivas dos agentes em face da constante (re)configuração de (outras) práticas discursivas.²²

²⁰ 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).

²¹ 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).

²² 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.



Assim, a partir de uma análise do discurso, “mapeio” não apenas os aspectos discursivos do espaço social, mas também investigo se o próprio discurso público se apresenta como um facilitador na construção e no desenvolvimento dos processos de diálogo, entendimento e autoafirmação dos indivíduos (pensamos, aqui, no engendramento de “habilidades sociais”).

Aqui, a análise dos dados coletados procura fortalecer nossa compreensão acerca dos processos sociais que intervêm na construção e redefinição das relações sociais de gênero e étnico-raciais, seja no interior dos grupos religiosos identificados, seja no que se refere à interface entre esses movimentos religiosos e os contextos educacionais e culturais que lhe servem de suporte.

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.

Em ŽIŽEK (2011), por exemplo, 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.

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”.

Caminhamos, portanto, com a seguinte possibilidade analítica: mapear os atores e suas práticas discursivas, identificando, 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.

Tendo construído um modelo abstrato acerca da rede de circulação de categorias discursivas, o observador estará em condições de: (a) 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.

Como a relação existente entre subjetividades e formações sociais é compreendida numa perspectiva dialética, a pesquisa como um todo se alterna 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. Produzindo dados, reflexão e conhecimentos sobre as percepções e práticas dos diferentes atores e atrizes envolvidos, pretendemos facilitar, no Estado e na sociedade civil, a difusão de uma agenda com temas e ações voltadas à promoção dos direitos humanos, ao combate à violência de gênero e ao racismo, bem como fortalecer a implementação de políticas públicas de educação para a promoção do respeito ao pluralismo religioso e da diversidade.

Em suma, “Religião, Gênero e Habilidades Sociais” pretende 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.

REFERÊNCIAS:

ALTHUSSER, Louis. Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado. In: ŽIŽEK, Slavoj. **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, pp. 105-142.



ALVES, Rubem. **Conversas com quem gosta de ensinar**. São Paulo: Cortez Editora, 1980.

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. cap. 11, pp. 235-264.

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

BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ŽIŽEK, Slavoj (Orgs.) **Contingency, Hegemony and Universality: Contemporary Dialogues in the Left**. Londres: Verso, 2000.

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: CEP-PIA; Brasília: ONU Mulheres, 2011. pp. 339-345. Disponível em: http://onumulheres.org.br/wp-content/themes/vibecom_onu/pdfs/progresso.pdf. Acesso em: 13 jun. 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.

EAGLETON, T. **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**. Col. Ditos e Escritos V. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, pp.56-76.

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

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

HALL, Stuart. “Quem Precisa da Identidade?”, in SILVA, Tomaz Tadeu (org.). **Identidade e Diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais**. 9a Ed. Petrópolis: Vozes, 2009, pp. 103-133.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemonia e estratégia socialista**. São Paulo: Intermeios, 2015.

LEVI-STRAUSS, Claude. “Do Dual Organizations Exist?” In: _____. **Structural Anthropology**. New York: Basic Books, 1963. cap. 8, pp. 131-136.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Ciladas da diferença**. São Paulo: Editora 34, 1999.



SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, v. 20, nº 2 ,jul./dez. 1995, pp. 71-99.

SORJ, Bila. O feminismo na encruzilhada da modernidade e pós-modernidade. *In*: Albertina de Oliveira COSTA & Cristina BRUSCHINI. **Uma questão de gênero**. Rio de Janeiro: Fundação Carlos Chagas/Rosa dos Ventos, 1992. p. 15-23.

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

_____. Pós-estruturalismo e religião: as novas possibilidades analíticas nos estudos sobre as relações sociais de gênero. **Mandrágora**, v.21. n. 1, 2015, pp. 207-236. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/article/view/6007/5062>>. Acesso em: 13 jun. 2016.

_____. Religião, Gênero e Habilidades Sociais: Uma contribuição teórica à análise sobre a condição feminina no protestantismo brasileiro. *In*: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS., 40., 2016, Caxambu-MG. **Anais...** Caxambu-MG: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 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.

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.

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

ŽIŽEK, Slavoj. **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.

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

_____. **Lacrimae Rerum**. São Paulo: Boitempo, 2009.

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

_____. **O Sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política**. São Paulo: Boitempo, 2016.